CPAD

AS OBRAS DE ARMÍNIO

Jacó Armínio



VOLUME

3



AS OBRAS DE ARMÍNIO

VOLUME 3

AS OBRAS DE ARMÍNIO

Jacó Arminio

VOLUME 3

Traduzido por Degmar Ribas

1ª edição

CPAD

Rio de Janeiro

2015

Todos os direitos reservados. Copyright © 2015 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *The Works of James Arminius, vol.3*
Derby, Miller and Orton, Auburn e Buffalo, EUA
Primeira edição em inglês: 1853
Tradução: Degmar Ribas

Preparação dos originais: Miquéias Nascimento
Capa: Jonas Lemos
Editoração e projeto gráfico: Elisangela Santos
Conversão para e-Pub: Cumbuca Studio

CDD: 201.1 - Teologia Cristã
ISBN: 978-85-263-1304-0
ISBN: 978-85-263-1357-6

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: http://www.cpad.com.br.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373
Casa Publicadora das Assembleias de Deus
Av. Brasil, 34.401 – Bangu – Rio de Janeiro – RJ
CEP 21.852-002

1ª edição: Julho/2015
Tiragem: 5.000

Sumário

Um Debate Amistoso entre Jacó Armínio e Francis Junius, a Respeito da Predestinação, Realizado por meio de Cartas
Introdução
Ao Distinttíssimo Francis Junius, D.D
Resposta de Francis Junius ao mui Instruído, e Amado Irmão, Jacó Armínio
A Primeira Proposição de Armínio
A Resposta de Francis Junius à Primeira Proposição de Armínio
A Réplica de Jacó Armínio à Resposta de Francis Junius
A Réplica de Armínio à Resposta à sua Primeira Proposição
A Segunda Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Segunda Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Segunda Proposição
A Terceira Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Terceira Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à sua Terceira Proposição
A Quarta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Quarta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Quarta Proposição

A Quinta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Quinta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Quinta Proposição
A Sexta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Sexta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Sexta Proposição
A Sétima Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Sétima Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Sétima Proposição
A Oitava Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Oitava Proposição de Armínio
A Réplica de Armínio à Resposta à Oitava Proposição
A Nona Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Nona Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Nona Proposição
A Décima Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Proposição
A Décima Primeira Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Primeira Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Primeira Proposição
A Décima Segunda Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Segunda Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Segunda Proposição
A Décima Terceira Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Terceira Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Décima Terceira Proposição

A Décima Quarta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Quarta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Décima Quarta Proposição
A Décima Quinta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Quinta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Quinta Proposição
A Décima Sexta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Sexta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Sexta Proposição
A Décima Sétima Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Sétima Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Sétima Proposição
A Décima Oitava Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Oitava Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Oitava Proposição
A Décima Nona Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Décima Nona Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Nona Proposição
A Vigésima Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Vigésima Proposição
A Vigésima Primeira Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Primeira Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Primeira Proposição
A Vigésima Segunda Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Segunda proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Segunda Proposição

A Vigésima Terceira Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Terceira Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Terceira Proposição
A Vigésima Quarta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Quarta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Quarta Proposição
A Vigésima Quinta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Quinta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Quinta Proposição
A Vigésima Sexta Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Sexta Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Sexta Proposição
A Vigésima Sétima Proposição de Armínio
A Resposta de Junius à Vigésima Sétima Proposição
A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Sétima Proposição
APÊNDICE
Teses do Dr. Francis Junius
Tese 1
Tese 2
Tese 3
Tese 4
Tese 5
Tese 6
Tese 7
Tese 8
Tese 9
Tese 10

Tese 11
Tese 12
Tese 13
Tese 14
Tese 15
Tese 16
Tese 17
Tese 18
Tese 19
Tese 20
Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação
Parte 1
O Exame da Epístola
O Exame do Tratado
O Exame das Respostas de Perkins A Certas Alegações Contra os que Defendem a Predestinação Incondicional
Alegação 1
Alegação 2
Alegação 3
Debate sobre o Tema da Permissão
Alegação 4
Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação
Parte 2

Um Debate Amistoso entre Jacó Armínio & Francis Junius, a Respeito da Predestinação, realizado por Meio de Cartas



A origem deste debate é declarada pelo ancião Brandt, da seguinte maneira: "Com respeito ao tema da predestinação, ele [Junius] se empenhou em defender a opinião de Calvino, deixando-a um pouco mais palatável. Pois ele não sustentou que a predestinação divina dissesse respeito à humanidade, de maneira antecedente ao decreto da sua criação, ou subsequente à sua criação, com base em uma presciência da sua queda, mas que dizia respeito apenas ao homem já criado, porque, sendo dotado por Deus de dons naturais, ele era chamado a um bem sobrenatural. Por esse motivo, Jacó Armínio, um dos ministros da igreja de Amsterdã na ocasião, iniciou uma conversa epistolar com ele, tentando provar que a opinião de Junius, como também a de Calvino, deduzia a necessidade do pecado, e o fato de que ele devia, portanto, ter acesso a uma terceira opinião, que supunha que o homem, não apenas como criado, mas também como caído, era o objeto da predestinação. Junius respondeu sua primeira carta com aquele bom humor, que lhe era peculiar, mas pareceu fabricar, entre as várias opiniões a respeito da predestinação, a sua, que Armínio julgou contradizer todas aquelas que era seu empenho defender. Armínio foi levado a escrever uma refutação à resposta de Junius, que transmitiu ao Professor, que a conservou durante seis anos, até a ocasião de sua morte, sem tentar respondê-la."

Ao responder à carta de Armínio, Junius a dividiu em vinte e

sete proposições, e cada uma delas é apresentada aqui, com a resposta de Junius, e a resposta de Armínio, correspondentes.

Ao Distintíssimo Francis Junius, D.D., um irmão em Cristo, digno de minha mais profunda consideração, Jacó Armínio lhe deseja saúde.

Mui Distinto e Venerado Senhor:

Aqueles que não aprovam os sentimentos dos outros parecem, a si mesmos, e desejam parecer aos outros, estar sob a influência de um juízo sólido e autêntico; mas, às vezes, a ignorância dos sentimentos dos outros é a causa disto, que, ainda assim, eles não reconhecem, de maneira alguma. Até aqui, não consegui concordar, com plena persuasão de minha mente, com as opiniões de alguns homens instruídos, tanto de minha geração como de gerações anteriores, a respeito dos decretos da predestinação e da reprovação.

A consciência de minha própria falta de talentos não me permite atribuir a causa dessa divergência ao juízo sólido e autêntico. Atribuí-la à ignorância me parece difícil aceitar, em minha própria opinião, que me parece estar baseada em um conhecimento adequado dos sentimentos dos outros. Por isto, estive, até agora, em dúvida, temeroso de concordar com a opinião de outra

pessoa, sem ter uma plena persuasão em minha própria mente, e não ousando afirmar aquilo que considero mais verdadeiro, ainda que não esteja de acordo com os sentimentos das pessoas mais instruídas. Portanto, julguei necessário, para a tranquilidade de minha mente, conversar com pessoas instruídas, a respeito daquele decreto, para que pudesse verificar se seus esforços eruditos poderiam remover minha dúvida e ignorância, e produzir, em minha mente, certeza e conhecimento. Já fiz isso, com alguns de meus irmãos e com outras pessoas, cuja opinião tem autoridade; porém, até agora (para dizer a verdade), com um resultado pouco útil, ou até mesmo ofensivo e prejudicial para mim. Eu pensei que, agora, deveria recorrer ao senhor, que, em parte, por suas obras publicadas e, em parte, pelas declarações de outras, sei que é uma pessoa de quem posso, sem temor, ter esperança de obter algum resultado.

Resposta de Francis Junius ao Muito Instruído, e Meu amado irmão, Jacó Armínio, saudação:

Tertuliano, em cujas palavras, como sabe, tenho estado engajado há muito tempo, tem sido a causa de meu longo silêncio, meu respeitado irmão. Nesse ínterim, coloquei sua carta sobre uma prateleira, ao alcance dos meus olhos, a fim de que pudesse me lembrar de minha obrigação para com o senhor, e pudesse atender, na primeira oportunidade possível, o seu pedido. O senhor deseja de mim uma explicação para uma pergunta realmente séria, na qual a verdade é plenamente conhecida para Deus: aquilo que é suficiente; Ele expressou em sua palavra escrita, que ambos consultamos, com a ajuda divina. O senhor pode declarar abertamente o que pensa e o que não pensa. O senhor deseja que eu apresente minha opinião para que, deste mútuo intercâmbio e transmissão de sentimentos, possamos exemplificar a verdade da graça divina. Farei o que puder, conforme a medida que o Senhor me deu; e o que eu puder perceber deste mais nobre mistério, indicarei, quer o considere como verdade ou como mera opinião especulativa; que você e eu possamos ter daquilo que diz respeito à Divindade. Quanto ao que quer que eu diga, com respeito à minha opinião, se o senhor tiver uma opinião mais correta, poderá, de uma maneira gentil e

fraterna revelar-me, e, com uma admoestação salutar, me trazer de volta ao caminho da verdade. Não direi nada aqui, a título de introdução, porque prefiro passar, de imediato, ao tema propriamente dito, o que pode ser "bom para promover a edificação" (Ef 4.29), como ensina o apóstolo. Considero que todos desejam a verdade em justiça, mas nem todos veem a verdade em justiça. "Em parte, conhecemos e, em parte, profetizamos" (1 Co 13.) e "quando vier aquele Espírito da verdade, ele vos guiará em toda a verdade" (Jo 16.13 a). Percebemos uma parte da verdade, e apresentamos uma parte. O restante será dado no tempo determinado pelo Senhor, pelo Espírito da verdade, àqueles que o buscam. Que Ele possa, portanto, nos permitir, a ambos, que possamos receber e apresentar a verdade.

Que ambos possamos perceber um maior progresso, através desta discussão fraterna, e, para que nada me passe despercebido, seguirei o caminho sugerido em suas cartas, escrevendo palavra por palavra, e distinguindo os temas de sua discussão em proposições, e lhes acrescentarei, na mesma ordem, a minha própria opinião a respeito de cada tema, de modo que, em referência a todas as coisas, o senhor possa ver, claramente, e, conforme a vontade divina, decidir, com base no modo de minha resposta, o que penso e o que não penso. A seguir, está a sua primeira proposição, em que o senhor poderá se reconhecer, como se estivesse falando.

A Primeira Proposição de Armínio

Vejo, então, mui reconhecido senhor, que há três perspectivas com referência a este tema [a predestinação], que têm seus defensores entre os doutores da nossa igreja. A primeira é a de Calvino a Beza; a segunda é a de Tomás de Aquino e seus seguidores; e a terceira é a de Agostinho, e os que concordam com ele. Todas concordam no seguinte: que todas defendem, igualmente, que Deus, por um decreto eterno e imutável, decidiu conceder a certos homens, e não a outros, a vida eterna e sobrenatural, e os meios que são a preparação eficaz e necessária para a obtenção dessa vida.

A Resposta de Francis Junius à Primeira Proposição de Armínio

Se alguém desejasse acumular uma variedade de opiniões, pareceria ter um grande número delas, mas que sejam estas as perspectivas dos homens a que será, prontamente, atribuído o primeiro lugar com respeito a esta doutrina. Mas, com respeito aos pontos em comum entre todas, das quais o senhor fala, há, a menos que eu esteja enganado, duas coisas que merecem ser observadas e explicadas. A primeira, o fato de que aquilo que o senhor diz é realmente verdade, que "Deus, por um decreto eterno e imutável, decidiu dar a vida eterna e sobrenatural a alguns homens", mas essa vida eterna

não está aqui, primariamente, nem é, em si mesma, a obra daquela predestinação divina, mas de uma maneira secundária e dependente, consequentemente, da adoção. O apóstolo demonstra isso, em Efésios 1.5: "E nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, para si mesmo, segundo o beneplácito de sua vontade". E, nos versículos 9 a 11: "Propusera em si mesmo, de tornar a congregar em Cristo todas as coisas, na dispensação da plenitude dos tempos", etc.

Também Romanos 8.17: "E, se nós somos filhos, somos, logo, herdeiros também, herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo", etc. Não devemos, no entanto, nos esquecer de que, se um efeito substitui a parte distinta da essência, a definição da coisa é imperfeita. A predestinação, se considerarmos a sua qualidade peculiar e distinta, é, de acordo com o testemunho das Escrituras, a filiação (por assim dizer) ou a adoção de filhos, aquilo de que o efeito e a sequência é a vida eterna. Portanto, é verdade que somos predestinados para a vida, mas, a rigor, somos predestinados para a adoção, pela graça especial de nosso Pai celeste. Aquele que propõe uma coisa pressupõe a outra, mas é necessário que a primeira sempre seja apresentada, de maneira distinta, na discussão geral. Consequentemente, parece-me que o arranjo de todo este argumento ficará menos difícil, se considerarmos aquele decreto salvador da predestinação divina nesta ordem: que Deus nos predestinou para a adoção de filhos de Deus, em Cristo, "para si", e que Ele preparou, previamente, pelo seu próprio decreto eterno, o caminho e o objetivo de tal adoção; o caminho, o da graça, guiando-nos no desempenho do dever, por nossa vocação e justificação, mas o seu objetivo, o da vida, que obteremos, quando nossa glorificação se completar (Rm 8) – esses são os efeitos da graça, e as consequências mais asseguradas de nossa adoção. A declaração de que Deus predestinou certas pessoas para a vida é geral, mas não é suficientemente clara ou conveniente para o propósito da instrução, a menos

que se pressuponha a adoção gratuita em Cristo, anterior à justificação e à vida e glória.

Há, ainda, outra declaração que o senhor fez, que me parece necessitar consideração. A declaração é de que "Deus concedeu, a certos homens, os meios que são a preparação eficaz e necessária para a obtenção dessa vida". Pois, embora essa afirmação seja verdadeira, ainda assim deve ser recebida com cuidadosa discriminação e escrúpulo religioso. A nossa filiação é (por assim dizer) a obra da predestinação divina, porque Deus é nosso pai, e, pela sua graça, nos une a si mesmo, como seus filhos. Porém, o que quer que Deus tenha ordenado para a consumação dessa adoção em nós, não é, com respeito a essa adoção, um meio, e sim um auxiliar necessário. A vida eterna, que nos é concedida, é um auxiliar ou uma consequência de nossa adoção "para Ele mesmo". Todavia, com respeito aos auxiliares e à consequência, pode-se considerar que um é o meio do outro, da mesma maneira como a vocação é considerada o meio para a justificação, e a justificação o meio para a glorificação (Rm 8). No entanto, ainda que sejam meios, a maioria deles é necessária e eficaz, em certos aspectos, não por si só e absolutamente. Pois, se fosse por si só e absolutamente necessários e eficazes, seriam igualmente necessários e eficazes em todos os piedosos e eleitos. Mas muitos deles não têm esta característica, uma vez que até os bebês e aqueles que vêm, em suas últimas horas, tendo sido chamados pelo Senhor, obterão a vida eterna, sem tais meios. Tendo dito estas coisas, e apresentada a oportunidade, concordamos, de maneira geral, com referência aos outros assuntos.

A Réplica de Jacó Armínio à Resposta de Francis Junius

Àquela pessoa mui distinta, Doutor Francis Junius, e meu irmão em Cristo, a ser considerado com a devida admiração.

REVERENDO SENHOR:

Li e reli sua resposta, e usei toda a diligência de que era capaz, considerando-a segundo a medida de minha capacidade, para que pudesse julgar com maior certeza, a respeito da verdade da questão que está em discussão entre nós. Mas, enquanto considero tudo à luz do meu juízo, parece-me que a sua resposta não responde à maior parte de minhas proposições e meus argumentos. Assim sendo, tomo a liberdade de tomar minha pena e fazer alguns comentários, para mostrar onde percebo uma deficiência em sua resposta, e para defender meus argumentos. Estou plenamente persuadido de que o senhor receberá esses comentários com a mesma gentileza como recebeu a liberdade que usei em minha carta anterior, e, se alguma coisa parecer necessitar de correção, e merecer refutação, o senhor me indicará essa condição com a mesma caridade; de modo que, com o seu fiel auxílio, eu possa entender a verdade que busco com simplicidade de coração, e possa explicá-la aos outros, para a glória de Deus e salvação deles, como exigir a ocasião. Que o Espírito da verdade possa estar presente comigo e orientar minha mão e minha mente, para que, de forma alguma, eu me desvie da verdade. Se, no entanto, alguma coisa que eu disser não estiver em harmonia com seu significado, desejarei que não tivesse sido dito nem escrito.

A Réplica de Armínio à Resposta à sua Primeira Proposição

Em minha carta anterior, apresentei três perspectivas defendidas por nossos doutores, com referência ao decreto da Predestinação e da Reprovação, diferentes, mas não contrárias. Outras, talvez, possam ter sido apresentadas, mas não igualmente diferentes entre si ou de outras. Pois cada uma delas é caracterizada por marcas que são manifestas e têm referência à essência e à natureza do próprio

assunto, que está sendo discutido.

Em primeiro lugar, elas dão ao objeto do decreto (o homem) um modo ou forma diferente, uma vez que a primeira o apresenta à Divindade como um objeto a ser criado; a segunda, já como criado; e a terceira, como caído.

Em segundo lugar, elas adaptam a esse decreto atributos da Divindade, quer diferentes ou considerados em uma relação distinta. Pois a primeira apresenta a misericórdia e a justiça, como preparando um objeto para si mesmas; a terceira apresenta os mesmos atributos como encontrando seu objeto preparado; a segunda coloca a graça, que tem a relação de gênero com a misericórdia, acima da predestinação; e a liberdade da graça acima da não eleição, ou a preparação para a preterição, e a justiça acima da punição.

Em terceiro lugar, elas diferem em certos atos. A primeira perspectiva atribui o ato da criação àquele decreto, e considera a queda do homem subordinada ao mesmo decreto; a segunda e a terceira pressupõem a criação; a terceira também pressupõe que a queda do homem é antecedente, na ordem da natureza, ao decreto, considerando o decreto da eleição, que se origina da misericórdia, e o da reprovação, que é administrado pela justiça, como não tendo lugar possível, exceto com referência ao homem que é considerado como um pecador, e, nesse aspecto, merecedor de toda miséria.

Consequentemente, parece-me que não foi inapropriado, de minha parte, ter separado essas perspectivas que são, em si mesmas, separadas e discriminadas por alguma distinção característica. Mas, talvez, o senhor venha a me persuadir de que os nossos doutores diferem apenas em seu modo de apresentar a mesma verdade, mais facilmente do que o senhor os persuadirá, ou a seus adeptos. Pois, em muitas passagens, Beza contende, incisivamente, dizendo que Deus, quando predestina e quando reprova o homem, não o considera como criado, nem como caído, mas como ainda por ser criado, e afirma que isto é indicado pela palavra “massa”, usada em Romanos

9.21, e atribui grandes absurdos aos que têm perspectivas diferentes. Por exemplo, ele diz que aqueles “que apresentam o homem como criado por decreto de Deus, consideram a Divindade imprudente, criando o homem antes que ele tivesse a sua própria mente organizada em qualquer coisa com respeito à sua condição final. Ele acusa aqueles que apresentam o homem como caído, de negar a providência divina, sem cujo decreto ou arranjo o pecado entrou no mundo, segundo sua teoria. Mas posso prontamente tolerar, ou melhor, posso elogiar qualquer pessoa que deseje conciliar as visões dos doutores, em lugar de separá-las mais amplamente; no entanto, isso deve ser feito por meio de uma explicação adequada das visões, aparentemente diferentes, não por mudança em declarações, nem por adição, por algo diferente das próprias perspectivas. Aquele que agir de maneira diferente não obterá o fruto desejado da conciliação, e atrairá para si o emolumento de um sentimento erroneamente declarado: o desprazer de seus autores.

Quanto aos dois aspectos, em que o senhor considera que minha explicação da concordância dessas perspectivas necessita crítica ou antagonismo, com respeito ao primeiro, concordo; quanto ao segundo, não discordo tanto do senhor. Pois a predestinação se dá imediatamente para a adoção, e, por ela, para a vida; porém, quando proponho os sentimentos dos outros, não penso que devo corrigi-los. Mas recebo, alegremente, a correção, embora considere que ela tem pouco ou nada a ver com esta controvérsia. Na verdade, penso que ela tende a confirmar a minha opinião. Pois a adoção em Cristo não apenas requer a suposição do pecado como uma condição necessária no objeto, mas também certa outra coisa que não julguei adequado mencionar em minha carta anterior. Essa coisa é a fé em Jesus Cristo, sem a qual a adoção não é concedida a nenhum homem, e, sem sua consideração, a adoção não está preparada a ninguém, pela predestinação divina (Jo 1.12). Pois aqueles que creem são adotados, e não aqueles que são adotados recebem o dom

da fé. A adoção é preparada para os que creem, e não a fé é preparada para os que serão adotados. Da mesma maneira, a justificação é preparada para os fiéis, e não a fé é preparada para os justificados. As Escrituras demonstram que esta é a ordem, em incontáveis passagens, mas eu não entendo completamente em que sentido o senhor considera a vocação e a justificação como o caminho para a adoção. Isso pode ser chamado de o caminho para a adoção que levará à adoção, e também pelo qual a adoção tende ao seu próprio objetivo. O senhor me parece entender o termo caminho no segundo sentido, com base no fato de que o senhor considera a justificação posterior à adoção, e o senhor fala do caminho da graça, nos guiando no desempenho do dever, pela nossa vocação e justificação. Aqui estão duas coisas que são dignas de nota. A primeira é o fato de que o senhor conecta a vocação com a adoção, como antecedente a ela, algo que eu penso que não pode ser dito a respeito da vocação, como um todo, pois a vocação dos pecadores e incrédulos é a fé em Cristo; a vocação dos fiéis é a conformidade com Cristo e a comunhão com Ele. As Escrituras dizem que a primeira é antecedente à adoção, e a segunda é a própria adoção, que é incluída, em conformidade e em comunhão com Cristo. A segunda coisa digna de nota é o fato de que o senhor considera a adoção anterior à justificação, e eu considero ambas concedidas aos fiéis ao mesmo tempo, ou na mesma ocasião, ao passo que, na ordem da natureza, a justificação é anterior à adoção. Pois a pessoa justificada é adotada, mas a pessoa adotada não é justificada. Isto é provado, pela ordem, tanto da obtenção das promessas feitas por Cristo, como da imputação das mesmas bênçãos feitas por Deus em Cristo. Pois Cristo obteve a remissão dos pecados, antes que obtivesse a adoção, antes, na ordem da natureza; e a justiça é imputada antes da filiação. Pois “nós, sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho” (Rm 5.10), mas, sendo reconciliados, somos adotados como filhos.

Consideremos, também, o que se opõe a isso, ou seja, a

imputação dos pecados e a não adoção. Com base nelas, vemos claramente que esta é a ordem. O pecado é a causa da exclusão da filiação, por demérito. A imputação do pecado é a causa da mesma exclusão, pela justiça, punindo o pecado, segundo seu demérito. Com referência às suas observações a respeito dos meios, observo que este termo é aplicado por seus autores, cujos sentimentos vinculo àquelas coisas que Deus torna subordinadas ao decreto da Predestinação, porém, antecedentes à execução desse decreto, e não àquelas coisas pelas quais a Predestinação é feita, seja para a adoção ou para a vida. Porém, suponho que poderá ser mais útil considerar se essas coisas, sejam como auxiliares ou consequentes, ou meios, ou quaisquer outros nomes pelos quais possam ser chamadas, são apenas efetivas para consumar a adoção já ordenada para certos indivíduos, ou se foram consideradas pela Divindade no mesmo ato da predestinação para a filiação, como auxiliares necessários dos que seriam predestinados.

A Segunda Proposição de Armínio

Elas divergem nisto, no fato de que a primeira apresenta os homens como ainda não criados, mas a serem criados para Deus, elegendo e predestinando, também ignorando e reprovando (embora, neste último caso, ela não deixe tão clara a distinção). A segunda os apresenta criados, porém considerados em um estado natural para Deus, elegendo e predestinando "a se levantarem daquele estado natural"; ela os apresenta a Ele, no ato da preterição, como considerados no mesmo estado natural, e a Ele, no ato da reprovação, como envolvidos no pecado, por sua própria falha; a terceira os apresenta a Ele, tanto elegendo como predestinando, e ignorando e reprovando, como caídos em Adão e estando na massa da corrupção e da perdição.

A Resposta de Junius à Segunda Proposição

De modo que, nesta declaração de opiniões (que, aparentemente, não são, realmente, contraditórias) o senhor, de alguma maneira, incorreu em erro, que demonstraremos no lugar adequado. Eu poderia desejar que, neste caso, tivesse sido evitada uma ambiguidade, com o verbo reprovar e o substantivo reprovação. Esta palavra é usada de três maneiras: uma delas, geral, e as duas outras, particulares. O uso geral é quando a não eleição, ou preterição e

condenação, está compreendida na palavra, da maneira como Calvino e Beza frequentemente a interpretavam, mas de modo a fazer alguma distinção. Um modo ou significado particular é quando ela se opõe à eleição, e designa a não eleição ou preterição (uma expressão do latim, derivada para uso judicial), sentido em que os pais a usavam, conforme o uso comum dos latinos. Também existe um uso particular da palavra, quando a reprovação é interpretada como condenação ou perdição, que percebo que o senhor usa, em toda esta carta. O primeiro modo é o da sinédoque; o segundo é comum, e o terceiro, o da metonímia; acrescento que o terceiro poderia ser chamado, apropriadamente, de catacrese, se nos fixarmos na justa distinção desses membros. Aprovo, totalmente, o segundo significado e me apego a ele, em toda esta discussão.

A Réplica de Armínio à Resposta à Segunda Proposição

Fiz uma diferença, e não uma oposição entre essas perspectivas, já tendo explicado essa diferença, segundo minha avaliação. No entanto, não desejo ser tedioso com a prova do que estou dizendo. Pois, neste aspecto, meu objetivo é que várias posições, algumas estabelecidas e outras, talvez, instáveis, possam ser demonstradas.

Às vezes, a palavra reprovação pode ser usada com ambiguidade, mas não foi assim usada por mim e, se tivesse sido, a culpa por isso não deveria ser atribuída a mim, que usei essa palavra no mesmo sentido e em conformidade com o uso daqueles cujas teorias apresentei, mas, especialmente, de acordo com o sentido em que foi usada pelo senhor, com quem iniciei esta discussão. Pois eu havia examinado várias passagens nos textos que o senhor escreveu, e vi que, neles, o senhor usou a palavra no último sentido, que aqui o senhor chama de catacrese. Apresentarei algumas dessas passagens, com que o senhor verá que usei a palavra de acordo com o seu uso perpétuo. Em sua obra *Notes on Jude* (*fol. 27-6*,) “A causa

apropriada da reprovação é o próprio homem, por seu próprio pecado, morrendo em pecados". Também em seus *Sacred Axioms concerning Nature and Grace*, prefácio da *Refutation of the Pamphlet of Puccius*, Axiomas 44, 45, 46, 47, 48, e, em especial, 49 e 50, cujas palavras cito aqui. Axioma 49: "Tampouco a preterição é a causa da reprovação ou da perdição, mas apenas seu antecedente. Mas a causa peculiar e eficiente interna é o pecado da criatura, ao passo que a causa acidental e externa é a justiça de Deus". Axioma 50: "Portanto, a reprovação (para que possamos distinguir claramente o assunto) é interpretada, seja em um sentido mais amplo, ou naquele que é mais limitado, e peculiar a si mesma. Em um sentido mais amplo, se for considerado todo o tema do conselho divino, com base na preterição, como o antecedente e princípio da perdição, como o fim e consequente, com a intervenção da causa peculiar da perdição, ou seja, o pecado; em um sentido mais limitado e apropriado, se for considerado somente o efeito do pecado". Poderíamos acrescentar, ainda, o que está escrito no Axioma 51. Entre as teses a respeito da Predestinação, comentadas por Coddaeus sob sua orientação, a 14a traz esta observação:

"A preterição é o oposto da preparação da graça, e a reprovação, ou preparação da punição é o oposto da preparação da glória. Porém, a preparação da punição é o ato em que Deus decide punir as suas criaturas, etc." Nas teses 17 e 18, "reprovados por causa do pecado, devido à necessidade de justiça". Aqui, o senhor parece ter desejado usar apropriadamente as palavras que o senhor também usa, mais claramente, nas teses a respeito da eleição, comentadas pelo jovem Trelcatius sob sua orientação. A tese 12: "Mas, se a reprovação for oposta à eleição (como realmente é), é uma expressão figurada, quer por sinédoque, quer por catacrese. Por sinédoque, se ela se referir a toda a série de atos opostos à predestinação; por catacrese, caso se refira a não eleição. Pois a não eleição é o primeiro limite do propósito divino, e depende exclusivamente da vontade de

Deus. A reprovação é o limite extremo, seguinte à execução, e depende da suposição de causas antecedentes". Consequentemente, fica claro que usei essa palavra no mesmo sentido que o senhor considerou "apropriado". Declararei, em poucas palavras, o que penso, em referência à mesma palavra e seu emprego. Sou totalmente da opinião que a palavra reprovação, conforme o emprego do latim, significa, propriamente, não eleição, se esta não existir sem a reprovação. Penso, porém, que ela nunca é usada nas Escrituras, a respeito de um ato que é meramente negativo, e nunca a respeito de um ato que tem referência aos que não são pecadores. Se, em alguma ocasião, Agostinho e outros patriarcas a usam, com respeito à preterição, a não eleição ou a algum ato negativo, consideram que tem referência a uma nova eleição no pecado, e na massa da corrupção, ou com o propósito de reter a misericórdia, sendo a última palavra usada com o significado de uma libertação do pecado e da desgraça. Calvino e Beza a usam em, praticamente, todos os casos, com o significado de mera preparação da punição, ou para ambos os atos.

A Terceira Proposição de Armínio

A primeira teoria é esta: Deus decidiu, desde a eternidade, exemplificar a sua glória pela misericórdia e pela justiça. E elas poderiam ser exercidas, na realidade, somente com referência a pecadores, mas Ele decidiu fazer com que o homem fosse santo e inocente, ou seja, segundo a sua própria imagem, e também bom, no sentido de ser levado a uma mudança em sua condição, porém sendo capaz de cair e cometer pecados. Ele ordenou, ainda, que o homem cairia e se tornaria depravado, para que Ele pudesse, assim, preparar o caminho para o cumprimento de seus próprios conselhos perpétuos, a fim de que pudesse salvar, misericordiosamente, alguns, e condenar, com justiça, outros, com a declaração de sua misericórdia nos primeiros e da sua justiça nos outros.

A Resposta de Junius à Terceira Proposição

Esta perspctiva não me parece ter sido apresentada com suficiente abrangência, pois, em sua obra *Institutes* (lib. 3) Calvino se refere, eloquentemente, às palavras de Paulo registradas em Efésios 1.5: "E [Ele] nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, para si mesmo", etc., e as explica, preservando a ordem que notamos, sob a Primeira Proposição. Portanto, Deus, desde a eternidade, decidiu exibir, mais sabiamente, a sua própria glória, com a

adoção destes e a preterição, ou não adoção, daqueles, com a introdução, ainda, da misericórdia e da justiça. Declarado isto, pode-se concordar com a declaração de que "Deus decidiu exemplificar a sua própria glória, por meio da misericórdia e da justiça", se corretamente interpretada. Mas isto será explicado, mais adiante, de maneira resumida. Porém, não se pode aceitar, nem acredito que Calvino ou Beza teriam dito, simplesmente, que "a misericórdia e a justiça não podem, realmente, ser exercidas, exceto com referência a pecadores. Pois, em primeiro lugar (para que, mais cedo ou mais tarde, possamos explicar essas coisas), os pecadores o são, em ato, em hábito, ou em capacidade. Somos pecadores em ato, quando a depravação de nossa natureza realiza suas próprias operações; éramos pecadores em hábito, no útero e originados do útero, antes que operássemos as obras da carne. Adão estava nessa capacidade, de certa forma, antes da queda, quando teve a capacidade de deixar de lado seus hábitos santos de vida e se tornar escravo do pecado. Assim, também, são desgraçados e miseráveis em ato, em hábito ou em capacidade, aqueles que agora suportam infelicidades ou se habituam a elas, e são capazes de cair nelas. Os segundos, no entanto, são pecadores e infelizes, não de maneira absoluta, mas relativa, não plenamente, mas em certo sentido (*kata ti*) e somente em uma maneira comparativa de falar, como Jó 4.18: "Eis que nos seus servos não confia e nos seus anjos encontra loucura". Agostinho se refere a isto (*Lib. contra. Priscill et Origen, cap. 10*) concluindo suas observações com esta elegante sentença: "pois, pela participação nEle são justos, pela comparação com Ele são injustos".

Em segundo lugar, no entanto, não é verdade que a "misericórdia não pode ser exercida, exceto com referência a pecadores", pois todas as criaturas, até mesmo os anjos do céu, quando comparados, segundo a sua própria natureza, com a Divindade, são miseráveis, uma vez que, em comparação com Deus não são justas e porque, pela sua própria natureza, podem afundar em desgraça (que é,

certamente, a capacidade da infelicidade, uma vez que, ao contrário, não ser capaz de infelicidade é a mais extrema felicidade). São, assim, miseráveis e infelizes por capacidade. Portanto, aquEle que os livrou da possível infelicidade e desgraça, pela sua própria escolha e decisão, lhes concedeu misericórdia, e por isso são chamados, por Paulo, de "anjos eleitos" (1 Tm 5.21). Aqui, podemos meramente mencionar o fato de que a palavra "misericórdia" (a palavra latina misericórdia sendo usada em um sentido mais limitado) não pressupõe, necessariamente, a infelicidade e a desgraça, como pode ser visto por uma referência aos idiomas originais, o hebraico e o grego, em que escreveram os homens de Deus. Os hebreus expressaram essa ideia com duas palavras, *hisd* e *rhmym*, sendo que nenhuma delas tinha referência, própria e necessariamente, com a infelicidade ou a desgraça; *Eleos*, dos gregos, não pressupõe, necessariamente, a infelicidade, se considerarmos a maneira comum como é empregada nas Escrituras; pois os pais a usam com relação a seus filhos, ainda que felizes e livres da desgraça. Em terceiro lugar, não é, de maneira nenhuma, mais verdadeiro que "Ele possa exercer justiça apenas com referência a pecadores", pois aquele que dá a cada um o que lhe é devido, exerce justiça; mas Deus, claramente, não seria justo caso não desse o que é devido aos justos, e também aos injustos. Pois, mesmo a Adão, se ele tivesse continuado justo, Deus teria exercido justiça, tanto concedendo a ele a sua própria recompensa, análoga à sua justiça, como também por aquele dom sobrenatural, análogo ao seu próprio poder e graça, que Ele esboçou ao homem pelo símbolo da árvore da vida. Era possível que Deus exercesse justiça com referência até mesmo aos que não eram pecadores. No entanto, com respeito ao juízo da morte, o caso é diferente. Com base no que já foi dito, prontamente concluímos, em referência ao restante. A respeito da palavra "ordenar", falaremos na sexta proposição.

A Réplica de Armínio à Resposta à Sua Terceira Proposição

Eu poderia mostrar que apresentei os sentimentos de Calvino e Beza, plena e apropriadamente, naquelas palavras, por muitas passagens selecionadas de seus textos. Pois, embora, às vezes, quando fazem menção à adoção e não adoção, que são contrárias, pela divisão lógica e oposição, ainda assim não apresentam suas teorias, como o senhor explicou, em resposta à minha primeira proposição, e como acaba de me explicar, nestas palavras: "Portanto, Deus, desde a eternidade, decidiu exibir, mais sabiamente, a sua própria glória, com a adoção destes e a preterição, ou não adoção, daqueles, com a introdução, ainda, da misericórdia e da justiça". Pois, em dois aspectos, essas palavras não correspondem à opinião de Calvino e Beza.

Em primeiro lugar, como eles não consideram que a exibição da glória de Deus é realizada imediatamente, pela adoção destes e a não adoção ou preterição daqueles, e sim por uma declaração de misericórdia e justiça, que acontecem nos atos da adoção ou eleição e da não adoção ou reprovação. Parece apropriado, segundo a regra de demonstração, que esta ordem devesse ser preservada; a glória de Deus consiste da declaração dos atributos de Deus; os atributos de Deus são exibidos por atos apropriados a tais atributos.

Em segundo lugar, eles não dizem que a misericórdia e a justiça são introduzidas no decreto da predestinação e reprovação. Pois essas palavras significam que Deus, segundo os outros atributos da sua natureza, decretou a adoção de uns e a não adoção de outros, para a exibição da sua própria glória, e que Ele, nessa obra, também usou de misericórdia e de justiça para a execução daquele decreto e, na verdade, com a condição de uma mudança no objeto. Porém, não é isso o que dizem Calvino e Beza, mas o que já apresentei, ou seja, "Deus decidiu, desde a eternidade, exibir a sua própria glória, pela misericórdia e justiça, uma vez que a glória de Deus não pode ser reconhecida nem celebrada, a menos que seja declarada pela sua misericórdia e pela sua justiça". Porém, eles consideram a

misericórdia como a causa apropriada da adoção, mas a justiça, a causa da não adoção, ou reprovação, e consideram o seu propósito de exibir ambas como a causa da predestinação, isto é, da eleição e da reprovação, pois dividem a predestinação nessas partes ou espécies. Portanto, em minha declaração, foi atribuído menos à misericórdia e à justiça naquele decreto, do que esses autores julgam que deve ser atribuído a esses atributos, e menos do que eles mesmos atribuem a tais atributos na explicação de toda a sua teoria. Também não é com justiça que se nega que uma parte da opinião deles é a de que a misericórdia e a justiça somente podem ser exercidas, na verdade, com referência a pecadores reais. Pois eles afirmam isso de maneira extremamente clara, não restringindo a palavra justiça à justiça punitiva, o que é, na realidade, minha opinião, como a minha sexta proposição deixa claro, e penso que isto pode ser entendido, com base nos textos de Calvino e Beza. Apresentarei algumas poucas passagens, dentre muitas.

Beza (*adversus calumnias Nebulonis, ad art. 2*) "Deus, tendo em vista a criação do homem, para declarar a glória, tanto de sua misericórdia como de sua justiça, como o resultado mostrou, criou Adão à sua própria imagem, isto é, santo e inocente; uma vez que Ele é bom, nada depravado pode ser criado por Ele. Mas certamente devem ser depravados aqueles a quem Ele decide conceder misericórdia, e também aqueles a quem Ele, com justiça, decide condenar". Com base nesta passagem, eu citei as palavras com que declarei esta teoria. O mesmo Beza novamente diz (*lib. 1, quest. et reap. fol. 126, in 8*): "Visto que Deus havia decretado, desde a eternidade, e como se pode apreender, com base em eventos, para manifestar, da maneira mais elevada, a sua própria glória, na raça humana, manifestação essa que poderia consistir, em parte, do exercício de misericórdia, e, em parte, da demonstração do ódio contra o pecado. Ele criou um homem puro, interna e externamente, e dotado do entendimento correto e de vontade, porém suscetível a mudanças.

Como supremamente bom, Ele não poderia criar, e, na verdade, não criou, nenhuma coisa má e, a menos que o mal tivesse entrado no mundo, não haveria lugar para misericórdia ou juízo". Ele se expressa da maneira mais clara possível, em sua conferência com Mombelgartes: "Vamos", diz Beza, "apresentar estes princípios. Deus, um arquiteto infinitamente sábio, de sabedoria ilimitada, quando decidiu criar o mundo, e, especialmente, a raça humana, tinha certo objetivo proposto, etc. Pois o propósito eterno e imutável de Deus foi antecedente a todas as causas, porque Ele decidiu, em si mesmo, desde toda a eternidade, criar todos os homens para a sua própria glória. Entretanto, a glória de Deus não é reconhecida, nem celebrada, a menos que a sua misericórdia e justiça sejam declaradas. Portanto, Ele fez um decreto eterno e imutável, pelo qual Ele destinou alguns indivíduos, por mera graça, à vida eterna, e outros, por um ato de juízo, à condenação eterna, para que Ele pudesse declarar a sua misericórdia nos primeiros, e a sua justiça nos últimos. Uma vez que Deus havia proposto este objetivo a si mesmo, na criação dos homens, era necessário que Ele também esquematizasse a maneira e os meios pelos quais poderia alcançar tal objetivo, para que a sua misericórdia e a sua justiça pudessem se manifestar igualmente. Pois, já que a misericórdia pressupõe a infelicidade, ela não pode ter lugar, nem ser declarada, onde a infelicidade não existe, e, portanto, era necessário que o homem fosse criado, para que nele pudesse haver lugar para a misericórdia de Deus. Isto não poderia ser encontrado, sem a infelicidade precedente. Assim, também, visto que a justiça pressupõe o crime, sem o qual a justiça não pode ser exercida (pois, onde não há crime, a justiça não tem lugar), era necessário que o homem fosse criado de tal maneira que, sem a destruição da sua natureza, ele pudesse ser um sujeito adequado, para que, nele, Deus pudesse declarar a sua própria justiça, pois Ele não poderia declarar a sua própria justiça no homem, a menos que o tivesse destinado à perdição eterna. Por isso, Deus propôs, etc."

Essas coisas foram publicadas por James Andreas, porém reconhecidas por Beza, pois, em sua resposta àquela discussão, ele não diz que visões, que não as suas, são atribuídas a ele.

O senhor percebe, portanto, que adaptei o objeto de tais atributos, segundo a opinião deles, sentimento que, sem dúvida, eles pensam ter obtido das Escrituras, em que está escrito que Deus não pode, com razão e justiça, punir alguém que não seja um pecador; em que, também, o mesmo autor negará que a palavra "misericórdia" seja usada de modo que, quando atribuída a Deus, possa significar a salvação da possível destruição, uma vez que, na visão dessas pessoas, ela designa, em toda parte, a salvação da infelicidade e desgraça que o pecador mereceu, e que foi ou pode ser, com razão, infligida pela Divindade.

Mas não quero contender exaustivamente que não é possível que a misericórdia seja exercida aos que não são, realmente, infelizes, e posso, facilmente, concordar com aquelas coisas que o senhor disse, a respeito desse tema, se elas puderem ter o significado que darei, em minhas próprias palavras, ou seja, que todas as criaturas, até mesmo os anjos e os homens, em comparação com Deus, são infelizes e desgraçados, sendo isto interpretado como a ausência de felicidade, não como aquilo que se opõe à felicidade, em um sentido privado, mas como aquilo que se opõe a ela, em um sentido contraditório, uma vez que nada mais é provado, pela razão, e por analogia. Em comparação com Deus, eles não são justos, e, portanto, em comparação com Ele, eles não são felizes. Pois há três antecedentes, e cada um deles tem seu consequente: justo, injusto, não justo; feliz, infeliz ou desgraçado, não feliz. Da justiça, resulta a felicidade; da injustiça, a desgraça; e da ausência de justiça, a ausência de felicidade.

Mas as criaturas, como tais, podem ser comparadas com Deus, tanto com relação ao limite de onde se originam, como com relação ao limite ao qual progridem pela Divindade. Com relação a este

último, os anjos e os homens existem, são justos, são felizes; com relação ao primeiro, não existem, não são justos, não são felizes, uma vez que vêm do nada, e, portanto, podem voltar ao nada. Mas, nesta relação, eles não podem ser chamados de injustos ou infelizes, uma vez que o limite de que foram apresentados é oposto, por contradição, e não por privação, ao limite de que são criados, pela bondade divina, ou, mais brevemente, uma vez que são trazidos da possibilidade para a realidade, possibilidade e realidade que são contraditórias, e não privativas uma à outra. Agora, uma vez que consistem de possibilidade e realidade, não é possível que, se abandonados pelo sustento divino, voltariam ao nada, mas é necessário que eles, se assim abandonados, deveriam voltar ao nada. Além disso, é possível que, continuando a existir pelo poder divino, mas sendo deixados à própria sorte e tendo a capacidade de decidir seu próprio caminho, eles devessem, em sua segunda ação, não viver segundo os ditames da justiça, pelos quais eram governados, em sua primeira ação, mas fazer algo contrário a ela, e, com este ato, se tornariam injustos e pecadores e, tendo assim se tornado, deveriam vestir o hábito da injustiça, removendo o da justiça, quer como efeito ou como a base do demérito, de modo que eles se tornariam infelizes e desgraçados, em primeiro lugar, por merecimento; a seguir, por ato, e, finalmente, por hábito. Mas se Deus os impedisse de merecer essa infelicidade, que se origina de pecar e se tornar, realmente, infelizes, não vejo por que esse ato não possa ser atribuído à misericórdia, uma vez que se origina do desejo de impedir a infelicidade, desejo esse que pertence à misericórdia. Admito, realmente, que esta é a realidade, e, portanto, não é, absolutamente, verdade que a misericórdia somente pode ser exercida a reais pecadores. Mas desejo que se observe que a misericórdia não é usada, nesse sentido, por Calvino e Beza, e, na realidade, se a misericórdia, assim interpretada, fosse substituída pelo mesmo sentimento que é usado por Calvino e Beza, toda a relação e descrição do decreto seriam alteradas. Ressalto, ainda, que a

misericórdia, interpretada da maneira como o senhor a apresenta, não é considerada, quando o assunto tratado é a predestinação do homem, pois não é exercida por Deus ao homem, como alguém que não foi salvo da possível infelicidade e desgraça, pela predestinação divina. Finalmente, também é preciso considerar que a relação entre a misericórdia, interpretada no segundo sentido, e a misericórdia interpretada no primeiro sentido é tal que ambas não podem contribuir para a salvação de um homem. Pois, havendo oportunidade para a misericórdia que salva da possível desgraça, não pode haver lugar para aquela misericórdia que salva da real desgraça, uma vez que a oportunidade para o exercício de suas funções peculiares é removida, ou melhor, impedida pela anterior. Se, ao contrário, a misericórdia que livra da desgraça real for necessária, a outra misericórdia não age, e assim a primeira exclui a segunda, na relação de causa e efeito, e a posterior, consequentemente, exclui a primeira, não acontecendo depois do cumprimento de sua função, mas existindo pela necessidade de sua própria ação, uma vez que o homem fracassou em relação à primeira misericórdia.

Com referência à justiça, observamos que é, realmente, muito verdadeiro que ela pode ocorrer, e pode ser exercida com relação aos que não são pecadores. Pois é ela que traz a recompensa, não somente para a conduta pecaminosa, mas também para a conduta justa. Mas por que não se pode deduzir, com base nessas coisas que o senhor assim considera, que a existência necessária do pecado não pode ser concluída, nem mesmo da declaração necessária da misericórdia e da justiça de Deus, uma vez que ambas, consideradas sob certa luz, podem ser exercidas com relação aos que não são pecadores. Desta maneira, a ordem de predestinação estabelecida por Calvino e Beza é totalmente derrubada.

Mas, uma vez que a misericórdia, salvando da desgraça possível, e a justiça, que recompensa a virtude, não precisam da pré-existência da desgraça e do pecado, ainda assim é certo que a misericórdia,

que livra da desgraça, e a justiça, que pune o pecado, só podem ser exercidas com relação aos que, realmente, são desgraçados e pecadores. Porém, Calvino e Beza usam, em toda parte, os termos misericórdia e justiça, neste sentido, quando comentam o decreto da predestinação e da provação. Além disso, uma vez que a misericórdia e a justiça, entendidas no sentido anterior, não têm lugar na predestinação e na reprovação dos homens, mas somente recebidas no significado anterior, salvando da possível desgraça e justiça, recompensando boas obras, podem ser omitidas na discussão da predestinação e reprovação dos homens, embora eu não negue que esta consideração pode ter suas vantagens, apropriadas e, de maneira alguma, pequenas.

Uma vez que iniciamos a consideração da misericórdia e justiça, podemos, se o senhor tiver tempo e disposição, continuá-la, por um breve período, comparando uma à outra, para exemplificar o tema que agora comentamos, com referência, em primeiro lugar, ao objeto de ambas e, em seguida, à ordem em que cada uma age com relação ao seu próprio objeto.

A misericórdia e a justiça – a primeira, que salva da possível desgraça, e a segunda, que recompensa a boa conduta – podem ser exercidas a respeito do mesmo objeto, como é manifesto, no caso dos anjos eleitos, que são salvos da possível desgraça e que obtiveram da bondade divina a recompensa para a conduta correta. Porém, essa mesma misericórdia não pode ser exercida, com referência ao mesmo objeto, com justiça punitiva. Pois o que quer que seja digno do ato da justiça punitiva, não é salvo da desgraça possível. Além disto, a misericórdia que salva da desgraça real é, neste aspecto, similar ao outro tipo de misericórdia, de modo que não pode ocorrer, com respeito ao mesmo objeto, com justiça punitiva, mas deve ser considerada se e como puder ser exercida – da mesma maneira como a outra misericórdia – ao mesmo tempo que a justiça que recompensa a bondade.

Vemos, na verdade, que, nas Escrituras, a recompensa para uma boa obra é prometida aos que obtiveram misericórdia em Cristo, sendo, de fato, concedida a eles. Mas a recompensa, embora possa ser de justiça, ainda assim não é de justiça, interpretada naquele sentido em que a justiça é considerada, quando recompensa uma boa obra de acordo com a promessa da lei, e vem de uma dívida; pois a remuneração anterior é a graça de Deus em Jesus Cristo, que se faz, em nós, por Deus, justiça e santificação. A justiça, em um caso, concedendo uma remuneração de dívida, pode ser considerada legal; porém, no outro caso, de graça, não pode ser considerada, de maneira inapropriada, evangélica, e a sua união com a misericórdia que salva da desgraça real é efetuada, de uma maneira maravilhosa, por Deus, em Jesus Cristo, nosso Sumo Sacerdote e sacrifício expiatório. O objeto, então, da justiça punitiva é, básica e materialmente, distinto do objeto de misericórdia considerado, qualquer que seja a ótica, e da justiça que remunera a conduta correta.

Porém, o objeto da misericórdia, que salva da desgraça possível, é diferente, em sua relação formal, do objeto da misericórdia, que salva da desgraça real; pois o primeiro é uma criatura, justa e considerada em seu estado, como era pela criação; já o segundo é uma criatura pecadora e caída de seu estado original, na desgraça, pela transgressão. Dessas duas classes, tanto de misericórdia como de justiça, o primeiro de cada caso deve ser excluído do decreto da predestinação e reprovação dos homens, ou seja, a misericórdia, que salva da possível desgraça, e a justiça, que recompensa a bondade, por uma promessa legal; no entanto, o segundo preside sobre aquele decreto, ou seja, a misericórdia, que salva da desgraça real, sobre a predestinação, e a justiça punitiva, sobre a reprovação.

Examinemos, agora, a ordem segundo a qual cada um deles, comparados entre si mesmos, tende ao seu próprio objeto. A misericórdia que impede a desgraça, e a justiça que recompensa a bondade, de acordo com a lei, com respeito a um objeto, adotam

esta ordem, de que a misericórdia deve realizar a sua função, em primeiro lugar, e então a justiça desempenhará as suas funções. Pois a prevenção do pecado e, portanto, da desgraça e infelicidade, precede qualquer boa obra, e, portanto, precede a recompensa dessa boa obra e, também, portanto, a desgraça que salva da desgraça real precede a justiça que recompensa uma boa obra de graça. Pois essa misericórdia não apenas remove a culpa e o domínio do pecado, mas também cria, no cristão fiel, um hábito de justiça, pelo qual uma boa obra é produzida, para ser compensada pela graça da recompensa. Mas, com respeito à misericórdia – que salva da desgraça real, que é a administração da predestinação, e com respeito à justiça punitiva, que é a causa da reprovação, qual juízo formaremos? Diremos que ambas tendem, no mesmo momento, ao mesmo objeto, mas consideraremos a primeira como antecedente, na ordem da natureza. Pois, embora aquele que elege, no mesmo fato em que elege, reprova, também, o não eleito; mas o ato da eleição é antecedente, na ordem da natureza, da mesma maneira como uma afirmação é, na ordem da natureza, anterior à negação. E disso, deduzimos (e a este respeito falaremos mais adiante) que o decreto de deixar o homem à decisão do seu próprio destino e permitir a sua queda não diz respeito ao decreto da reprovação, uma vez que é anterior e mais antigo que o decreto de predestinação.

Gostaria que esta ordem pudesse ser considerada com maior diligência e de maneira mais detalhada, pois abrirá, diante de nós, um caminho para o conhecimento de outras coisas diferentes e, de maneira alguma, estranhas ao assunto que agora está em discussão. Se a misericórdia, que concede graça e vida, mantém a relação anterior com este decreto, e se a justiça, que nega a graça e inflige a morte, mantém a relação posterior, na ordem da natureza, ainda que não do tempo, então há ainda mais a considerar, quer o objeto deste decreto esteja, adequadamente e com suficiente precisão e exatidão, descrito pela palavra *pecador*, quer deva ser acrescentada

alguma outra coisa, que possa limitar o objeto de tal maneira, que ele possa se adequar ao decreto que se originou de tal misericórdia e justiça, e possa estar em harmonia com ele, ou seja, a natureza do objeto, assim adequado, e, na sua própria capacidade, tende ao seu objeto peculiar e apropriado. Se alguém pensa que as funções da justiça com respeito ao pecado e ao pecador são anteriores às da misericórdia, e a atribuição da devida punição pelo pecado é anterior, por natureza, à remissão do mesmo pecado ao pecador, eu gostaria que ele prestasse atenção a dois aspectos.

Em primeiro lugar, o fato de que são atribuídos dois atos por aqueles que discutem este tema. A justiça, na medida em que se pressupõe o decreto da reprovação, ou preterição e pré-condenação, e isto, de acordo com a natureza do assunto; o primeiro é negativo; o segundo, afirmativo, e, de tal maneira que o negativo precede o afirmativo. Consequentemente, se o ato negativo for posterior, na ordem da natureza, ao ato afirmativo da predestinação, como é o caso, então as funções da misericórdia devem ser anteriores, pois da misericórdia se origina o ato afirmativo da predestinação, que é antecedente ao ato negativo da reprovação. Em segundo lugar, o fato de que a punição, devida ao pecado, não é, por este decreto, destinado a ninguém, a menos que não seja removida pela misericórdia; e, neste aspecto, ainda que a justiça possa, em seu próprio direito, reivindicar a punição do pecador, ainda assim realiza essa punição, segundo o decreto do predomínio, que é feito pela justiça, considerando não o fato que é devido ao pecador, mas, sim, o fato de que não lhe foi redimido pela misericórdia; caso contrário, todos os homens, universalmente, estariam condenados e perdidos previamente, uma vez que todos merecem a punição. Consequentemente, também deve ser considerado se a justiça, que é a que administra o decreto da reprovação ou pré-condenação, é revelada segundo a Lei ou segundo o Evangelho, de rigor legal ou abrandada por alguma misericórdia e tolerância. Se a misericórdia, que administra a predestinação, é

revelada segundo o Evangelho, como é verdade, parece, com base no que já foi dito, que a justiça, oposta à misericórdia, que é anterior a ela, na ordem da natureza, também deve ser revelada, segundo o Evangelho. Se alguém pensa que estas visões são vãs e inúteis, que considere que aquilo que está escrito, nas Escrituras, a respeito da justiça legal, não é inútil: “O homem que fizer estas coisas viverá por elas” (Rm 10.5) e “maldito todo aquele que não permanecer em todas as coisas que estão escritas no livro da lei, para fazê-las” (Gl 3.10). Que esta pessoa, considere, também, o que está escrito, a respeito da justiça evangélica: “Aquele que crê no Filho tem a vida eterna” (Jo 3.36) e “Quem crê nele não é condenado” (Jo 3.18). Espero que tais coisas sejam exaustivamente consideradas pelos interessados, e peço uma suspensão de sua decisão, até que tenham ponderado adequadamente a respeito do assunto.

A Quarta Proposição de Armínio

A segunda teoria é esta: Deus, desde a eternidade, considerando os homens em sua condição original, decidiu alçar alguns à felicidade sobrenatural, e ordenou para as mesmas pessoas meios sobrenaturais que são necessários, suficientes e eficazes para lhes assegurar essa felicidade, para o louvor de sua gloriosa graça. Ele também decidiu passar ao largo de outras pessoas, e tê-las em seu estado natural e não lhes conceder tais meios sobrenaturais e eficazes, para declarar a liberdade de sua própria bondade; e reprovou os mesmos indivíduos, assim desconsiderados, a quem previu que não continuariam em sua condição original, mas a deixariam, por sua própria culpa. Isto é, Ele lhes preparou a punição, para declaração de sua própria justiça.

A Resposta de Jnius à Quarta Proposição

Esta teoria é declarada, com estas palavras, em concordância não mais próxima ao sentimento de seus autores que a anterior. Pois, em primeiro lugar, eu não me lembro de ter lido estas palavras em Tomás de Aquino ou outros autores; em segundo lugar, caso algum deles tenha usado esta fraseologia, não a usou com esse sentido, como será provado na sexta proposição. Mas, na expressão "felicidade sobrenatural", entendo a adoção dos filhos de Deus, com

todas as suas consequências. Depois das palavras “declara a liberdade da sua própria bondade”, acrescente, por gentileza, “e a perfeição da sua múltipla sabedoria”. A palavra “reprovação” deve ser interpretada como catacrese, como já observamos anteriormente. Eu preferiria que se usassem palavras distintas para a referência a assuntos que são distintos.

A Réplica de Armínio à Resposta Para à Quarta Proposição

Se declarei esta segunda teoria praticamente de acordo com os sentimentos dos seus autores, como no caso anterior, muito bem; mas temo a este respeito, uma vez que não afirmo, com igual confiança, um conhecimento da segunda. Porém, penso que obtive a explicação disto nas Teses estudadas sob sua orientação, em que reconheço o seu estilo e modo de discussão. Assim, na Tese 10, entre aquelas que foram discutidas, sendo Coddaeus quem responde, está a declaração seguinte: “Os seres humanos (isto é, uma parte do material da predestinação, como está declarado na Tese 7, da mesma discussão a respeito da predestinação) são criaturas em uma condição de natureza (que pode indicar nada natural, nada divino) para serem exaltadas acima da natureza e transmitidas a uma participação das coisas divinas, pela energia sobrenatural da Divindade”. A mesma declaração é encontrada na Tese 4 de seu décimo debate teológico, na qual é exclusivamente comentado o tema da predestinação dos seres humanos, como é o caso com a primeira Tese, para que ninguém possa pensar que as coisas ditas em comum, acerca da predestinação dos anjos e dos homens, devam ser expressas em termos gerais, que possam, posteriormente, ser atribuídas especialmente a cada uma dessas classes, segundo a sua diferente condição com os anjos eleitos, uma exaltação daquela natureza, em que foram criados pela Divindade, mas a seres humanos eleitos, elevando-se de sua natureza corrupta, na qual caíram por sua própria culpa. Se, no

entanto, este assunto for assim interpretado, não há agora nenhuma discrepância entre nós a este respeito.

Mas penso que é evidente, com base nestas palavras de sua Tese, que os seres humanos, considerados em sua condição original, são o material da predestinação, ou seu objeto adequado. Eu me refiro aos seres humanos em sua condição original, tanto no fato de que nada sobrenatural ou divino lhes foi concedido, e também porque ainda não caíram no pecado. Considerados em sua condição original, digo novamente, em vista do fato de que mesmo que tenham dons sobrenaturais e divinos, ou pecados, não são considerados, com referência a eles, por aquEle que decidiu realizar algum ato a respeito deles, o que equivale a uma declaração de que nem os dons sobrenaturais ou divinos, e nem o pecado, têm, na mente daquEle que os considerou, a posição de uma causa formal no objeto. Com base nestas palavras, chego à seguinte conclusão: os seres humanos, considerados em sua condição natural, que não pode admitir nada sobrenatural ou divino, são o objeto ou material da predestinação. Entretanto, os seres humanos, considerados em sua condição natural, são, aqui, como seres considerados naquele estado natural, que não podem fazer nada sobrenatural ou divino, ou melhor, são os mesmos, em definição.

Portanto, os seres humanos, em sua condição natural, são o objeto e material da predestinação, isto é, segundo as teorias adotadas em suas Teses.

A Proposição Principal está contida na Tese. Pois, se a vontade ou o decreto de Deus, com referência à exaltação dos homens de tal estado da natureza a um estado acima da natureza, é a predestinação, então os homens, considerados naquele estado natural, são o verdadeiro material da predestinação, já que os atos de Deus – tanto o interno, que é o decreto a respeito da exaltação de certos seres humanos, como o externo, que é a exaltação propriamente dita (como deve ser, se quisermos considerar o mero objeto) – nos deixam o

homem em seu mero estado natural, que não pode fazer nada sobrenatural ou divino.

Se for dito que, nestas palavras, a condição do pecado não está excluída, já que até mesmo os pecadores podem ser exaltados de sua natureza corrupta, responderei, em primeiro lugar, que este não pode ser o significado daquelas palavras, tanto porque não é necessário que seja dito que tal natureza não pode fazer nada sobrenatural ou divino, pois isto é interpretado pelo termo qualificador, quando tem o significado de "corrupto", como também porque, na definição da preterição, Tese 15, esse ato, pelo qual não se confirma a natureza pura de algumas criaturas é atribuído à preterição, que é o ato de deixar alguns dos seres criados em sua condição natural. Respondo, em segundo lugar, que há, aqui, um equívoco na definição, e o decreto é equivocado, e somente verdadeiro, com a condição de sua divisão, sobre a qual falarei mais adiante. A segunda proposição é verdadeira, pois é evidente, com base na relação recíproca e de igual valor entre antecedente e consequente. Todavia, o que diz respeito à predestinação é enunciado nestas palavras: "ser exaltado acima da natureza e ser transferido a uma participação nas coisas divinas, pela energia sobrenatural da Divindade, sendo que essas coisas divinas dizem respeito à graça e à glória", como em nossa Tese 9. Não há dúvida de que as minhas palavras, com que descrevi a segunda teoria, estão de acordo com estas declarações. Porém, se alguém pensa que há alguma discrepância porque nas suas Teses a graça e a glória estão unidas, e que minhas palavras podem dar a entender que a glória, em primeiro lugar, e a graça, depois, são preparadas para o homem na predestinação, eu informaria a essa pessoa que não desejo indicar tal ideia, mas que gostaria de explicar, com essas palavras, o que os predestinados obtêm da predestinação.

Chego, agora, à segunda parte, que se refere à preterição, e, com referência a isto, as suas Teses apresentam esta afirmação: "A

preterição é o ato da vontade divina, pelo qual Deus, desde a eternidade, decidiu deixar algumas de suas criaturas em seu estado natural, não lhes transmitindo aquela graça sobrenatural, pela qual a sua natureza poderia ser preservada incorrupta, ou, tendo se corrompido, poderia ser restaurada à declaração da liberdade da sua própria bondade". Além disso, em seus axiomas teológicos, *Concerning Nature and Grace, axioma 44*: "A este propósito da eleição em Cristo se opõe o propósito eterno da não eleição, ou preterição, segundo o qual alguns são deixados de lado, ou deixados em seu próprio estado natural". Estas são as minhas palavras: "mas Ele decidiu passar ao largo de alguns e deixá-los em seu estado natural, e não lhes transmitir aqueles meios sobrenaturais e, especialmente, aqueles meios eficazes para declarar a liberdade na sua própria bondade". Quem comparar nossas declarações verá que o mesmo sentimento é expresso em palavras diferentes. Pois "graça sobrenatural" e "meios sobrenaturais" significam a mesma coisa, "a graça pela qual a natureza, quando incorrupta, pode ser fortalecida, e, quando corrupta, pode ser restaurada", que é o que eu descrevi com as palavras "meios eficazes". Pois "meios eficazes" confirmam a natureza, quando incorrupta, ou a restauram, quando corrupta; e, como meios suficientes, são aqueles que têm a capacidade de confirmar ou restaurar. Além disso, o que eu propus está expresso na sua segunda Tese: "para o louvor da sua gloriosa graça" e também na segunda Tese do décimo debate: "para o louvor da sua tão gloriosa graça", e na Tese 15 do debate a respeito da predestinação, em que Coddaeus é quem responde, o senhor declarou que o objetivo da preterição é "a declaração da liberdade da bondade divina, sem nenhuma observação adicional; no entanto, não objeto ao que o senhor deseja acrescentar neste ponto, "a perfeição de sua multiforme sabedoria". Entretanto, a liberdade da bondade e a perfeição da sabedoria não podem estar, ao mesmo tempo, engajadas nos atos da predestinação e preterição. Pois a função da sabedoria tem

precedência, ao destacar todos os possíveis métodos de exemplificar a glória de Deus, e aquilo que pode conduzir, especialmente, à glória de Deus. A liberdade da sua bondade, porém, é subsequente, em sua operação, na escolha do modo de apresentação e na sua execução, no exercício (por assim dizer) de poder.

Com referência à terceira parte, faço a mesma observação, ou seja, a respeito da reprovação ou da preparação da punição, que já expliquei corretamente a respeito da sua teoria, pois esta é a reprovação ou a preparação para a punição, definida na Tese 17: "É o ato da vontade divina, pelo qual Deus, desde a eternidade, decidiu, para a declaração da sua própria justiça, punir as suas criaturas que não continuassem em seu estado original, mas se separassem de Deus, o autor da sua origem, por sua própria obra e depravação. Mas usei as mesmas palavras, com este único acréscimo: "os mesmos indivíduos, passados ao largo", acréscimo com o qual somente fiz o que se tornou essencial, pelo arranjo e distinção no caráter que adotei, pois aqueles a quem está preparada a punição não são diferentes dos que são deixados de lado, embora a punição lhes estivesse preparada, não porque estivessem incluídos na segunda classe, mas, sim, porque foram classificados de antemão como aqueles que seriam pecadores.

Não posso, portanto, me persuadir de que este sentimento foi incorretamente apresentado por mim. Se assim o julgar mais adiante, reconhecerei isso livremente, embora isto possa não ter tanta importância.

Realmente desejo que, seja a primeira perspectiva ou a segunda, ou qualquer outra que seja apresentada, possa ser provada, clara e veementemente, com base nas Escrituras, e defendida, com precisão, de todas as objeções. Com referência à palavra "reprovar" ou "condenar", já me expressei anteriormente em resposta à sua segunda resposta, e estou preparado para usá-la, daqui por diante, em conformidade com a sua explicação posterior, que o senhor me

forneceu em sua última resposta. Talvez eu devesse tê-la assim usado em minha carta anterior, se tivesse julgado que assim seria usada pelo senhor em seus próprios textos, pois sei que o significado equivocado sempre é a mãe do erro, e isso deve ser cuidadosamente evitado, em todos os debates sérios.

A Quinta Proposição de Armínio

A quinta teoria é a de que Deus decidiu, pela sua graça, livrar alguns da raça humana – que estavam caídos, e que permaneciam como uma massa sem forma (Rm 9.21) – da perdição e da corrupção, para a declaração da sua misericórdia; mas deixar, na mesma massa, ou, pelo menos, condenar, devido à impenitência final, outros, para exemplificar tanto a liberdade de sua graça gratuita, com relação aos vasos da glória e misericórdia, como da sua justiça, com relação aos vasos da desonra e da ira. Não declaro estas teorias para que possa instruí-lo com referência a elas, mas, sim, para que o senhor possa verificar se as entendi corretamente, e possa me orientar e guiar, caso eu esteja errado em qualquer aspecto.

A Resposta de Junius à Quinta Proposição

Esta teoria está em conformidade com a primeira e a segunda, em todos os aspectos, se o senhor aceitar esta única exceção, de que, no segundo caso, diz-se que a eleição e a reprovação dos homens se dão segundo a condição da queda e do nosso pecado. Nenhuma delas, porém, parece dizer respeito, apropriada e absolutamente, à relação entre a eleição e a reprovação, uma vez que todos admitem que a causa da eleição e da reprovação é colocada no consentimento

exclusivo do Ser, que é o único que predestina. Pois, quer digamos que a eleição e a reprovação ocorrem entre os seres humanos em seu estado original, ou entre aqueles que são caídos e pecadores, não havia nenhuma causa naqueles que, qualquer que fosse o seu estado, eram iguais, em todos os aspectos, segundo a natureza, mas somente na vontade e na liberdade da eleição de Deus, que separou estes daqueles, adotando-os para si mesmo, "segundo a sua vontade", *boulētheis* como diz Tiago (1.18), ou segundo o conselho da sua vontade. No entanto, esta circunstância é digna de nota, e, mais adiante, na ocasião adequada, daremos a nossa opinião a respeito dela, segundo as Escrituras, uma vez que haverá um momento mais adequado para falarmos sobre este tema.

A Réplica de Armínio à Resposta à Quinta Proposição

A circunstância do pecado e da queda tem grande importância em todo este assunto, não realmente como uma causa, mas como uma qualidade essencial e necessária no objeto, sem cuja consideração não creio que a eleição ou a reprovação fossem ou pudessem ter sido feitas pela Divindade, tema que abordarei posteriormente de uma forma mais ampla. Há, também, muitos homens instruídos, e não pouco versados nas sagradas Escrituras, que dizem que Deus não poderia ser defendido da acusação do pecado se não tivesse, naquele decreto, considerado o homem como um ser pecador. Porém, não posso, por dois motivos, concordar com a sua negação de que a causa formal do objeto pertence, apropriadamente, ao assunto daquele decreto, porque todos concordam, plenamente, ao admitir que a causa do decreto está naquEle que predestina. Em primeiro lugar, porque a causa formal do objeto, e não apenas a causa do ato, é necessariamente exigida para a definição daquele ato. Em segundo lugar, porque é possível que a causa do ato possa ser de tal natureza que, em seu próprio ato, não possa exercer

influência no objeto que lhe é apresentado, a menos que dotada daquela relação formal que, creio, é o fato, neste caso, e assim o provarei. Tampouco há qualquer razão pela qual se deveria dizer que a liberdade de Deus, no ato da predestinação, seja limitada, embora a circunstância do pecado possa ser declarada necessária, pressuposta àquele decreto.

Porém, uma vez que se faz menção frequente, em toda esta discussão a respeito da liberdade divina, não será inadequado referir-me a ela, de maneira relativamente longa, e atribuir-lhe seus limites, com base nas Escrituras, conforme a declaração do próprio Deus. O sujeito da liberdade é a vontade, o objeto é um ato. Com respeito ao sujeito, é uma paixão da vontade, segundo a qual ela tende, livremente, ao seu único objeto; com respeito ao objeto, é o poder e a autoridade sobre seu próprio ato. Esta liberdade está, em primeiro lugar e, principalmente, em Deus, e nas criaturas racionais, por uma transmissão feita por Ele. Mas a liberdade é limitada, ou, o que é a mesma coisa, é efetuada de modo que nenhum ato esteja fora do poder do agente, de três maneiras: por necessidade interna e natural, por força externa e coação, e pela interposição da lei. Deus não pode ser impelido ou obrigado por ninguém; não pode ser impedido por ninguém em um ato, e, portanto, esta liberdade não é limitada por esse tipo de restrição. A lei também não pode ser imposta a Deus, uma vez que Ele é o mais elevado, o Legislador Supremo. Porém, Ele pode limitar a si mesmo, pelo seu próprio ato. Há, portanto, apenas duas causas que fazem com que algum ato não esteja no poder de Deus: a primeira é a natureza divina, e o que quer que lhe seja repugnante é absolutamente impossível; a segunda é algum ato prévio de Deus, ao qual outro ato se oponha. Exemplos da primeira são os seguintes: Deus não pode mentir, porque Ele é, por natureza, verdadeiro. Ele não pode pecar nem cometer injustiça, porque Ele é a própria justiça. Exemplos da segunda são os seguintes: Deus não pode fazer com que aquilo que ocorreu

anteriormente não tenha ocorrido, pois, por um ato antecedente, Ele fez com que ocorresse; se, agora, pudesse fazer com que não tivesse ocorrido, Ele destruiria o seu próprio poder e vontade. Deus não pôde deixar de conceder a Davi que a sua semente se sentasse no seu trono, pois isto foi prometido a Davi, e confirmado por um juramento. Ele não pode esquecer a obra de amor, realizada pelos santos, de modo a não conceder-lhe uma recompensa, porque Ele prometeu tal recompensa. Se, então, alguém desejar investigar se algum ato pertence ao livre-arbítrio e ao poder de Deus, deverá verificar se a natureza de Deus pode restringir tal ato e se ele não é restringido, se a liberdade de Deus é limitada por algum ato antecedente; se considerar que o ato não é restrito de maneira alguma, poderá então concluir que o ato diz respeito ao poder divino, mas não se deduzirá, imediatamente, que foi ou será realizado por Deus, uma vez que qualquer ato que dependa do seu livre-arbítrio pode ser suspenso por Ele, de modo a não ocorrer. Também se deve observar que, para Deus, muitas coisas são possíveis com respeito a este poder absoluto, coisas que não são possíveis, com respeito à justiça. É possível, com respeito ao seu poder, que Ele puna alguém que não pecou, pois quem poderá resistir a Ele? Mas isso não é possível, com respeito à justiça, pois estaria divergindo da justiça Divina. Deus pode fazer o que quiser com os seus, mas não pode fazer com os seus o que não possa fazer com justiça. Pois a sua vontade é restrita pelos limites da justiça. Tampouco é a criatura, em tal sentido, no poder de Deus, o Criador, tal que possa fazer, com justiça, e com referência a isto, o que quiser, com o seu poder absoluto, pois o poder de Deus sobre a criatura depende não da infinidade da essência divina, mas, sim, da comunicação pela qual Ele nos transmitiu a nossa essência limitada. Isto permite que Deus nos prive daquela existência que Ele nos deu, sem merecimento de nossa parte, mas não permite que Ele nos inflija desgraça, sem nosso merecimento. Pois ser infeliz é pior que não existir, visto que a felicidade é melhor que a mera existência. E,

portanto, não há a mesma liberdade para infligir desgraça à criatura sem que ela a mereça, como há para retirar a existência, sem um pecado anterior. Deus tira aquilo que deu, e pode fazer isso, se assim quiser, mas não pode infligir desgraça e infelicidade, porque a criatura não mais pertence a Deus. O oleiro, portanto, não pode formar, do barro sem forma, um homem para desonra e condenação, a menos que o homem se tenha tornado, anteriormente, merecedor de punição e desonra, pela sua própria transgressão.

A Sexta Proposição de Armínio

Não estou satisfeito com a primeira teoria, porque Deus não poderia, no seu propósito de exibir a sua glória pela misericórdia e pela justiça punitiva, fazer referência ao homem como ainda não criado, nem, na verdade, ao homem como criado e considerado em sua condição natural. Neste sentimento, creio que tenho o senhor como meu precedente, pois, ao comentar a predestinação, o senhor não faz, em nenhuma parte, menção à misericórdia, como algo exercido com relação às criaturas, mas em todas as partes, o senhor faz menção à graça, que transcende a misericórdia, como exercida com relação às criaturas, que continuam em seu estado natural e original, ao passo que coincide com a misericórdia, que se ocupa do pecador; mas quando o senhor fala daqueles que são deixados de lado e reprovados, menciona a justiça, e somente no caso de tais pessoas. Além disso, segundo essa opinião, Deus é, por consequência necessária, o autor da queda de Adão e do pecado, e dessa imputação ele não está livre, pelas distinções do ato e pelo mal no ato, de necessidade e coação, do decreto e sua execução, do decreto eficaz e permissivo, como explicam os autores desta teoria, em harmonia com ela, e não uma relação diferente entre o decreto divino e a natureza humana, não pela adição do objetivo proposto, ou seja, de que tudo poderia redundar na glória divina, etc.

A Resposta de Junius à Sexta Proposição

Há três coisas que devem ser apresentadas, em ordem, antes que eu chegue à argumentação propriamente dita. Em primeiro lugar, com referência ao significado da primeira teoria; em segundo, com referência à sua concordância com a segunda e a terceira; e, em terceiro lugar, com referência a alguns poucos princípios fundamentais que são necessários para a clareza desta questão. Em primeiro lugar, então, se esta teoria for completamente examinada, perceberemos, com certeza, que seus autores não consideravam o homem apenas e absolutamente antes da sua criação, etc., mas com uma visão geral e uma referência universal àquela época e a todos os tempos. Pois, embora considerem o ato da eleição e da predestinação (como um ato que existe na Divindade), como ocorrendo desde a eternidade, com referência à criação do homem, ainda assim nos ensinam que o seu objeto, ou seja, a humanidade, foi predestinado sem discriminação, e em comum, e que Deus, no ato da predestinação, considerou toda a raça humana como várias partes entrelaçadas, pelo decreto eterno, em sua execução. Assim, Beza declara, muito claramente, a respeito de Efésios 1.4: "Cristo nos é apresentado como mediador. Portanto, a queda deve, na ordem das causas, preceder, necessariamente, no propósito de Deus, mas anteriormente à queda deve haver uma criação em justiça e santidade". E, mais adiante, a respeito de Efésios 4.24: "Visto que Deus fez para si mesmo uma maneira para salvar, pela sua misericórdia, aqueles a quem Ele havia elegido em Cristo, e também para punir com justiça aqueles que, tendo sido concebidos em pecado, permanecessem em sua depravação", etc. Ele também apresenta esta teoria, de maneira versada, em uma observação sobre os versículos 4 e 5. Assim, aqueles autores aceitam a primeira teoria e, ao mesmo tempo, a segunda e a terceira.

Esta primeira teoria, porém, está de acordo com a segunda, e

também com a terceira, e é a rocha, embora, em aparência, pareça outra coisa, desde que prestemos atenção aos vários objetos de tais teorias. Pois, embora os autores da primeira teoria considerem o homem universalmente, no argumento da predestinação, eleição e reprovação, os autores da segunda fazem uma restrição para o caso do homem, apenas antes da transgressão, e isto com o desígnio de mostrar que, na predestinação, a causa da eleição e da reprovação estava apenas no fato de ser predestinado, o que é muito verdadeiro. Quando afirmam, portanto, que a eleição do homem se deu antes da sua queda, não excluem a ideia da eternidade desse decreto, mas consideram que é suficiente, se puderem estabelecer o fato de que a predestinação eterna, isto é, a eleição e a reprovação, foi feita por Deus, sem referência ao pecado, algo que o apóstolo demonstrou no exemplo, de modo algum obscuro, de Jacó e Esaú (Rm 9). A primeira, portanto, difere da segunda, menos em substância que na maneira de falar. Aqueles, porém, que adotam a terceira teoria, não examinam, por assim dizer, tanto a causa da eleição e reprovação, quanto a ordem das causas, das quais a condenação e perdição é a consequência; quanto à condenação, muitos, em tempos antigos, confundidos com a reprovação, isto é, a não eleição ou predestinação, exclamavam que a doutrina da predestinação era ímpia e acusava os servos de Deus, como fica claro e evidente, com base nos textos de Agostinho e Fulgêncio. O pequeno livro de Agostinho, que ele escreveu em resposta aos doze artigos, de que ele é falsamente acusado, explica, de maneira muito oportuna, o assunto. Nem aqueles que são favoráveis à segunda teoria, portanto, nem os que favorecem a terceira, atacaram a primeira, mas apresentaram, de uma maneira diferente, partes do mesmo argumento, de maneira distinta, em certos aspectos. Parece, então, que, quanto à soma de toda a questão, não diferem tanto como alguns supõem, mas atribuem a partes de sua execução (sendo que a todas elas o decreto faz referência) certas circunstâncias, não de maneira totalmente inapta, com respeito ao

decreto.

Agora, chegamos a certos princípios fundamentais, necessários a esta doutrina, com cuja aplicação a sua verdade pode ser confirmada, e aquelas coisas que parecem operar contra ela podem ser removidas. Esses princípios me parecem possíveis de classificar sob quatro títulos: a essência de Deus, o seu conhecimento, as suas ações e suas causas. Vamos nos referir, brevemente, a cada um deles. Citamos, em primeiro lugar, Malaquias 3.6: "Porque eu, o Senhor, não mudo"; também Tiago 1.17: "em quem não há mudança, nem sombra de variação", e muitas passagens similares. A verdade deste princípio fundamental é assegurada, pois é deduzida da necessidade inevitável desta conclusão, de que, à Divindade, nada é acrescentado, e nada é retirado, nada é alterado, em fato ou relação; pois os próprios filósofos decidiram que esta é a natureza da eternidade, porém Deus é eterno. Além disso, o fato de que Deus é destituído de todo movimento, em sua essência, porque é imortal; no seu poder, porque é ação, pura e simples; e em intelecto, porque "todas as coisas estão nuas e patentes aos olhos daquele..." (Hb 4.13), e Ele vê todas e cada uma delas, eternamente, com um único olhar; em sua vontade e propósito, pois "não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa" (Nm 23.19), mas Ele é sempre o mesmo; e, por fim, em operação, pois as coisas que variam são criadas, ao passo que o Senhor permanece sem variação, tendo, em si mesmo, a forma da concepção imutável de todas aquelas coisas que existem e são feitas, de forma mutável, no tempo.

O segundo princípio fundamental é o de que o conhecimento da mente eterna, imutável e infinita é eterno, imutável e infinito, e sabe que as coisas devem ser conhecidas como tal, e devem ser feitas como tal (*tá gnōsta gnōstōs nai tá praktika praktikōs*) eterna, imutável e infinitamente. Deus tem um conhecimento prático (*praktikōs*) de todo o mal, como uma questão de mero conhecimento e, finalmente, de todas as coisas de todas as classes (que

consistem das coisas mais elevadas, as intermediárias, e as mais inferiores das coisas boas e más), eficazmente (*energetikōs*) segundo o seu próprio modo divino. Há uma relação tripla em toda ciência, se comparada com a coisa conhecida, segundo a medida do Ser que a conhece ou toma conhecimento dela: inferior, igual e superior, ou supereminente, o que pode ficar claro, por um exemplo relativo à visão. Eu vejo o sol, mas a luz da minha visão é inferior à sua luz; eu percebo os objetos naturais, mas como as corujas percebem a luz do sol, como diz Aristóteles. Aqui está o modo inferior de conhecimento, que nunca existe em Deus. Somente nEle existe o conhecimento igual, e aquele conhecimento que é supereminente, conforme o modo divino, pois Ele tem conhecimento igual de si mesmo; Ele é o que Ele sabe que é, e sabe, apropriadamente, o que Ele é. Todas as outras coisas, Ele conhece no modo supereminente, e as tem diante de si, desde a eternidade; não fosse assim, haveria dois absurdos muito graves, para não mencionar outros: um, o fato de que algo pudesse ser acrescentado à Divindade, mas que nada possa ser acrescentado à eternidade; o outro, que o conhecimento não pudesse pertencer a Deus, de maneira unívoca, como fonte de todo conhecimento. Acontece que a própria natureza ensina que, em todas as classes de objetos, há uma coisa que eles pensam que é unívoca, e da qual existem todas as coisas, em um sentido equívoco; como, por exemplo, as coisas que são quentes, são quentes pelo fogo. Aqui, o fogo é quente, univocamente, outras coisas, equivocamente. Deus tem conhecimento univocamente, outros seres equivocamente; a menos, talvez, que alguns possam ser tão tolos a ponto de colocar um possuidor de conhecimento acima da Divindade, o que seria blasfêmia. O terceiro ponto é o de que as ações de Deus, nEle mesmo, são eternas, quer pertençam ao seu conhecimento ou à sua essência, ao seu intelecto, vontade ou poder, e o que mais possa haver desta natureza; mas, de si mesmo, elas fluem, de certa forma, dEle mesmo, segundo o seu próprio modo ou segundo aquele da

criatura, conforme o seu decreto eterno, mas, em uma ordem, que é a sua, porém adaptada ao tempo. Segundo o modo da Divindade, a ação é tripla: a da criação, a da providência, se for imediata, e a da graça de salvação.

Pois muitas coisas se originam da Divindade sem a obra da criatura, mas são coisas que Ele condescende em realizar, de maneira mediata, na natureza e na graça. Ele realiza, como um princípio universal, segundo o modo da criatura, e, como diz Agostinho (*lib. 7, de. civit. Dei. cap. 30*), "Ele administra, de tal modo, todas as coisas que criou, de modo a permitir que elas, também, exercitem e desempenhem seus próprios movimentos e impulsos". Mas "seus próprios movimentos e impulsos" dizem respeito, alguns deles, à natureza e ao instinto natural, e são dirigidos, invariavelmente, a um objetivo certo e destinado, e outros, à vontade na natureza racional, que são dirigidos a objetos variados, bons ou maus, aos que são bons, pela influência da Divindade, aos que são maus, por sua influência, somente porque são naturais e, pela sua permissão, somente porque são voluntários. Com base nisto, pode-se estabelecer, da melhor e mais sagrada maneira, que todos os efeitos e defeitos na natureza e na vontade de todos os tipos, dependem da providência de Deus, mas de tal maneira que, como diz Platão, a criatura é culpada, como a próxima causa, e "Deus é totalmente inocente e sem culpa".

O quarto aspecto é o fato de que a causa primeira e suprema é, até então, universal, de modo que nada mais pode ser suposto ou imaginado como sendo a sua causa, uma vez que, se dependesse de qualquer outra causa, não poderia ser nem a primeira causa, nem a suprema, mas deveria ser outra, anterior, superior ou igual a ela, de modo que não seria, absolutamente, nem a primeira, nem a suprema. A seguir, todas as causas existem, quer como princípios ou derivadas de um princípio, "como princípios", existem a natureza e a vontade; "derivadas de um princípio" são as causas mediatas – da natureza, as causas naturais, e da vontade, as causas voluntárias. O

modo dessas últimas foi dividido em dois, pela Divindade: necessário e contingente. O modo necessário é aquele que não pode ser de outra maneira, e isto sempre é bom, e por isso é necessário; mas o contingente é aquele que é como pode ser, seja bom ou mau. Mas aqui, devem-se observar três cuidados com muito zelo: em primeiro lugar, que consideramos esses modos das causas como sendo originários das próprias causas e em si mesmas, segundo a relação dos princípios de que se originam, pois agora não falamos das ações imediatas de Deus, que estão acima de tais princípios, como já observamos anteriormente, as causas naturais, que ocorrem naturalmente, e as causas voluntárias, que ocorrem voluntariamente. Em segundo lugar, que defendemos que esses dois modos são de Deus, mas não em Deus, pois o modo em Deus é apenas divino, ou seja, ultrapassa o necessário e o contingente, em todos os seus modos; uma vez que não pode ocorrer à Divindade, nem a necessidade de alguma fonte, nem nenhuma contingência, mas, na Divindade, todas as coisas são essenciais, e em um modo divino. Em terceiro lugar, que devemos considerar esses modos como fluindo de Deus para as coisas criadas, de tal maneira que nenhuma delas deva ser recíproca, e, de certa forma, fluir de volta a Ele, e, desse fato, Ele deixaria de ser o princípio. Na verdade, a razão disto está manifesta, por uma comparação de exemplos naturais, já que tudo isto não se origina do poder natural, simplesmente, porque é natural, mas do poder racional de Deus. Pois é uma condição do poder natural o fato de que ele sempre produz a mesma coisa, em seu próprio tipo, e, se produzir alguma coisa, por si mesmo, deverá produzir algo semelhante a si mesmo, pela necessidade da natureza, ou algo diferente da contingência. Uma pereira produz uma pera e outra pereira; um touro gera um animal de sua própria espécie; e um ser humano gera um ser humano, isto é, de acordo com a forma distinta que existe, na natureza, para cada coisa.

Mas a operação do poder racional, que é capaz de todas as

formas, é de todos os tipos; e três coisas devem colaborar no agente: conhecimento, poder e vontade. Porém, o modo dessas coisas, que o poder racional realiza, não é constituído segundo o modo do conhecimento ou do poder, mas o modo da vontade, que, realmente, forma as obras, que, praticamente, são formadas no conhecimento e no poder, como em uma raiz; e isto, devido à liberdade da vontade, e não pela necessidade da natureza. Se quisermos demonstrar isto com um exemplo de coisas divinas, que seja este: a pessoa do Pai gerou a pessoa do Filho, por natureza, não pela vontade; Deus gerou suas criaturas pela vontade, não por natureza. Portanto, o Pai é um só com o Filho, mas as coisas criadas são diferentes da Divindade, e são de todas as classes, graus e condições, criadas por seu poder racional, voluntariamente, a fim de demonstrar a sua multiforme sabedoria. Na verdade, não é nenhuma novidade que essas coisas que são da natureza devam ser recíprocas e refluir, visto que muitas delas são adequadas, ao passo que muitas, realmente, são essenciais. Mas é uma nova ideia a de que aquelas coisas que são da vontade devam ser recíprocas ou adequadas. Porém, se isto é verdade na natureza, como certamente é, muito mais deve-se crer, com referência a Deus, se Ele for comparado com as coisas criadas. Era necessário que isto fosse exposto, por mim, meu irmão, de maneira copiosa, a fim de que a sequência pudesse ser mais facilmente determinada, por certos limites.

O senhor poderá dizer que a primeira opinião não lhe agrada, porque o senhor pensa que Deus não pode, em seu propósito de ilustrar a sua glória através da misericórdia e da justiça punitiva, ter tido referência com a raça humana, considerada como ainda não criada. O senhor acrescenta, amplificando a ideia, que Deus não teve referência com a raça humana, considerada como criada, e em sua condição natural. Para que possamos nos entender um ao outro, ressalto que entendo, com a sua frase “ter referência com a raça humana”, como ter o homem como o objeto ou o objeto da ação. Mas

consideremos, se o senhor permitir, ou melhor, porque lhe agrada e o senhor pediu isso, até que ponto a sua visão está correta. Na verdade, com base no primeiro princípio fundamental que expus (e do qual, confio que o senhor não divergirá), considero o homem ainda não criado, criado, caído e, em suma, o homem de modo geral, qualquer que seja a luz sob a qual possa ser considerado, como o objeto do poder, conhecimento, vontade, misericórdia e justiça de Deus; pois, se admitirmos isto, será, então, uma sequência completa, de que existe algo, à parte da providência comum e da predestinação especial dos filhos de Deus, e não um objeto da ação da Divindade. Então, pode haver algum acréscimo a Deus, se algo pode ser acrescentado ao seu poder, conhecimento, vontade, etc., uma vez que o poder, conhecimento, vontade, etc., de Deus, é também Deus, ou um ato divino, ou seja, infinito. O que quer que a eternidade considere, se não considerar isso eternamente, deixa de ser eternidade, e perde a natureza de eternidade. Se a infinidade não considera as coisas infinitas de uma maneira infinita, se está limitada por partes, deixa de ser infinidade. Para Deus e a sua eternidade, não se trata de "é, foi ou será", mas ser, de maneira permanente e duradoura, de uma vez e sem limites. A criatura realmente existe no tempo, mas está presente para Deus de uma maneira peculiar, ou seja, divina, acima de toda a consideração de tempo, e de eternidade a eternidade. E isto é verdade, não somente a respeito da própria criatura, mas também de todos os seus sentimentos, qualquer que possa ser a sua origem. Talvez você diga que este princípio é aceito no abstrato, mas aqui, considerado no concreto, tem uma relação diferente, pelo fato de que tem referência com a misericórdia e a punição, o que pode ser suposto somente considerando a infelicidade e o pecado antecedentes. Acontece que essas coisas, meu irmão, também estão presentes com Deus, tão verdadeiramente como aquelas; não digo no modo de natureza, que é fugaz, mas no da Divindade, que é eterno, e, em todos os aspectos, supera a natureza. Aqueles que pensam

de maneira diferente correm o risco de negar a essência mais absoluta e eterna da própria Divindade. Dissemos, ainda, que nas coisas criadas podem ser consideradas a desgraça e o pecado, com relação ao ato, ao hábito ou à capacidade, também em um sentido absoluto e em um sentido relativo. Em Deus, porém (em quem Aristóteles também reconhece estar a "energia na sua forma mais simples") existem a misericórdia e o juízo por um ato eterno, e não temporal; e contempla a desgraça e o pecado do homem, em todos os seus modos, anteriores a todo o tempo, e não se limita a reconhecê-los à medida que ocorrem no tempo.

Finalmente, para que possamos revelar a fonte do assunto, toda esta ideia se origina do fato de que o terceiro princípio fundamental que expusemos anteriormente não foi considerado de modo suficiente por aqueles que assim pensam, uma vez que toda a ação é interna ou externa, ou ambas estão unidas. A interna está em Deus, como o criador; a externa na criatura, em seu próprio tempo e lugar, e na coisa criada, da mesma maneira como a casa é formada na mente do edificador, antes de ser construída materialmente (como se diz). Mas quando os dois atos estão unidos e deles é produzida uma obra, numericamente, uma unidade, que consideram um resultado, então o ato interno é a causa formal, e o externo é a causa material. Nada em Deus é temporário; a ação em Deus é, por si só, eterna, e, portanto, não é temporária; ao contrário, todas as coisas fora de Deus são temporárias e, portanto, o ato externo é temporário, pois está fora de Deus. O senhor perguntará: "O que o senhor está provando, então? Que Deus, em sua misericórdia e justiça punitiva age, com relação ao homem, como ainda não criado, ou como criado, mas considerado em sua condição natural?" Realmente, admito que o que quer que se possa estabelecer a respeito do homem, pode ser estabelecido a seu respeito, de modo sagrado e em verdade. No entanto, vejo que podem ser feitas duas declarações de um caráter um pouco mais moderado, e em conformidade com as

palavras de Cristo e os apóstolos, que são claramente indicadas, senão plenamente expressadas por elas; a primeira, então, nesta questão, devemos considerar, não somente o modo e o evento consequente (que alguns chamam, em forma de catacrese, de "o fim"), ou seja, a misericórdia e a justiça punitiva, e também a vida e a perdição eterna, mas também a origem e o tipo de que essas coisas resultam, e com as quais têm a relação de espécies, ou seja, graça e não graça, adoção ou filiação e não adoção, que é a reprovação, como dissemos acima (Proposição 2). A última é que, no argumento da eleição, devemos propor não alguma relação particular da raça humana, mas, sim, a relação comum ou universal de modo que possamos considerar o homem como ainda não criado, como criado, como caído, etc., mas presente, em todos os aspectos, na concepção de Deus, de modo que, nesta eleição, colaborem a graça com respeito à humanidade, no abstrato, e a misericórdia com respeito ao homem, como caído e pecado, que é em relação à graça; mas, na reprovação ocorrem a ausência da graça da adoção e a ausência da misericórdia. Caso estas declarações estejam corretas, não vejo de que maneira uma mente piedosa possa se ofender. Pois Cristo diz que são benditos de Deus os que "possuem por herança o Reino que lhes está preparado desde a fundação do mundo" (Mt 25.34).

E Paulo diz que Deus "nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo, como também nos elegeu nele antes da fundação do mundo, para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dele em caridade, e nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, para si mesmo, segundo o beneplácito de sua vontade, para louvor", etc. (Ef 1.3-6). "E então? Não há nenhuma referência especial?" Respondo que, no argumento de eleição e reprovação, propriamente (pois a questão da condenação ou perdição é diferente) não há referência particular aos homens, como uma causa, mas a nossa separação dos reprovados se dá totalmente pela mera vontade de Deus: por ela, Deus separou e fez uma

distinção entre os homens, quer os não criados, os criados ou os caídos, e, na realidade, entre todas as coisas, presentes igualmente nEle, mas iguais em todos os aspectos, por natureza e condição, escolhendo e predestinando alguns para a adoção de filhos de Deus, e deixando outros à sua própria sorte e sua própria natureza, não os chamando para a adoção de filhos de Deus, que é gratuita e pode ser atribuída somente à graça. Esta graça, também, única e singular em si mesma, pode ter dois aspectos para os eleitos, pois ou é a graça, simplesmente, se você considerar, desde a eternidade, o homem sem referência à queda, graça que é transmitida aos eleitos, tanto anjos como homens, ou é a graça unida à misericórdia, ou a misericórdia de graça, se o senhor se limitar à questão especial da queda e do pecado. Deus lidou com os anjos, segundo a sua graça, e conosco segundo a sua graça e misericórdia, se o senhor não fizer, também, referência à possível desgraça (sobre a qual falamos, Proposição 3, e desgraça). Pois, neste sentido, a misericórdia é, e pode, com propriedade, ser chamada uma obra divina de graça. Mas o que há, aqui, que possa ser repreendido em Deus? O que há ali, que possa ser negado por nós? Deus concedeu a natureza humana a todos; é uma boa dádiva; a certos indivíduos Ele concedeu a misericórdia e a graça da adoção, que é um dom melhor. Ele não tinha nenhuma obrigação de conceder nenhum desses dons. Ele concedeu ambos: o primeiro a todos, e o segundo a alguns homens. Mas talvez possamos dizer que a reprovação é uma coisa, e que a justiça punitiva e a condenação, que é o tema em discussão, é outra. Admitindo-se isto, então há uma concordância entre nós, com referência à reprovação, então vamos considerar a justiça punitiva e a condenação. É certo que, da mesma maneira como os vasos de misericórdia, que Deus preparou para a sua glória, para que Ele pudesse demonstrar as riquezas da sua glória, são, desde a eternidade, plenamente presentes a Ele, de uma maneira divina e incompreensível, sem nenhum movimento, impulso ou mudança, nEle mesmo, também “os

vasos da ira", preparados para a perdição, para que Ele pudesse "mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder" (Rm 9.22) são, eternamente, apresentados aos seus olhos, conforme o modo da Divindade. Sendo vasos, portanto, são de Deus, pois Ele é o criador de todas as coisas; sendo vasos de ira, são de si mesmos e de seu próprio pecado, em que se precipitam, por sua própria vontade, pois todos nós somos, por esta natureza, filhos da ira (Ef 2.3), mas não em nossa constituição original. Em Gênesis 1.31, Moisés afirma que "viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom".

Deus, que é bom, não odeia o que é bom. Todas as coisas em sua criação eram boas; portanto, na sua criação, Deus não odiava nenhuma de todas as coisas criadas. Ele odeia aquilo que está separado dEle, mas não aquilo que é seu. Ele se ira com a nossa queda e o nosso pecado, não com a sua própria criação. Pela criação, eles são vasos; pela queda, são vasos de ira, e adequados à destruição, como a mais justa consequência da queda e da depravação, pois "nem contigo [com Deus] habitará o mal" (Sl 5.4). Da mesma maneira como, no conhecimento de Deus, está o bem dos eleitos, com quem Ele lida com misericórdia, também, no conhecimento de Deus, como diz Isaías, no capítulo 48, versículos 4 e 8, está o mal dos outros, aqueles a quem Ele odiou e condenou, desde o período do seu conhecimento disso. Porém, Ele tinha conhecimento e presciência, desde a eternidade e, portanto, Ele odeia e condena e, até mesmo, condena previamente, desde a eternidade.

Como esta é a relação da proposição anterior, a relação da outra, também, acrescida como amplificação, "não, realmente, ao homem, como criado e considerado em sua condição original" é, também, a mesma. Pois a consequência é claramente deduzida da mesma maneira, tanto com referência à segunda como com referência à primeira, e o senhor não ignora que afirmações universais se originarão, por justa dedução, daquilo que é geral, àquilo que é particular. Deus tem referência, desde a eternidade, na eleição e reprovação,

com a humanidade de modo geral; portanto, Ele tinha referência ao homem, como não criado, criado e caído, e se há outro termo, com o qual possamos expressar nossas ideias, no caso da eleição e da reprovação, digo, Ele considerou o homem de maneira abstrata, com qualquer que seja a relação que o senhor puder investi-lo. No caso da condenação, Ele considerou o pecador, a quem Ele não havia dado a Cristo, na eleição da graça, e a quem Ele, desde toda a eternidade, viu como um pecador. Aqueles homens santos, portanto, corretamente declararam que a eleição e a reprovação do homem foram feitas desde a eternidade; alguns os consideraram como fazendo referência ao homem ainda não criado; outros, ao homem ainda não caído; outros, ainda, ao homem caído; uma vez que, qualquer que seja a condição em que o senhor considerá-lo, o homem é eleito ou reprovado, sem consideração com suas obras, boas ou más. Tampouco, na verdade, pode ser provado que eles estejam em divergência a respeito deste assunto, a menos que uma negação de outras condições seja exibida, em termos evidentes. Pois tal é a declaração comum, por consenso universal. Em que, se alguém afirmar que a suposição de uma se opõe à rejeição da outra, se opõe à verdade da lógica natural e de hábito. Mas se tal é a relação de eleição e da reprovação, em um sentido geral, é uma sequência completa a daqueles que dizem que os homens, como não criados, foram eleitos, e falam, de maneira muito verdadeira, uma vez que Deus os elegeu pelo ato interno, antes que o fizesse pelo ato externo; e que aqueles que afirmam que a eleição foi do homem, sendo criado, se referem ao princípio do ato externo, e assim, com os demais. Mas todas essas coisas não estão em referência ao seu ato, por si só, mas em referência à condição do ato, o que não afeta a sua substância. O senhor diz que, nesta opinião, eu sou seu precedente, uma vez que, no comentário sobre a predestinação, “em nenhuma parte faço menção à misericórdia, mas, em todas as partes, à graça, que transcende a misericórdia”. De fato, meu irmão, jamais pensei que

devesse parecer excluir as outras partes, quando puder usar a palavra “graça”, nem vejo como se pode fazer tal inferência com base na expressão propriamente dita. A graça é o gênero, e não exclui a misericórdia, que é a espécie. A graça inclui, por assim dizer, o caminho para todos os tempos e, portanto, inclui o da misericórdia. Tampouco aqueles que mencionam a misericórdia, ao apresentar a espécie, excluem o gênero, nem, ao apresentar uma parte, excluem tudo o que resta. E nós, ao apresentarmos o gênero, não negamos a espécie, nem ao apresentar o todo, rejeitamos uma parte. Ambos são encontrados nas Escrituras, que falam de graça, com respeito ao todo e suas partes, e, em certo aspecto, de misericórdia. Mas eles não removem uma, pela afirmação da outra. Eu demonstraria isto por meio de citações, se não pensasse que o senhor, comigo, e de acordo com seu talento e inteligência, reconheceria e admitiria isso. A predestinação é da graça, a mesma graça que realizou a predestinação dos santos e que também inclui a misericórdia: isto declarei suficientemente, por algum tempo. Mencionei a graça, simplesmente, no caso da predestinação simples, ou seja, a predestinação expressa, em termos simples e universais. Falo, também, de misericórdia, com relação a um homem que é infeliz, em termos absolutos ou relativos. O senhor acrescenta que, quando falo daqueles deixados de lado e dos reprovados, menciono a justiça, e somente no caso dessas pessoas. Se o senhor permitir, vamos remover a homonímia, e então simplificaremos, em poucas palavras, a questão. Eu expus a homonímia na segunda proposição; nós falamos dos reprovados, seja de modo geral ou particular. Se o senhor entende de modo geral, a menção de justiça, então, é feita corretamente, como em breve mostraremos. Se de modo particular, ou os reprovados e os ignorados se referem à mesma coisa, o que é o significado apropriado, ou a palavra reprovados se aplica aos condenados e perdidos, o que é catacrese. Não creio que o senhor a entenda no primeiro sentido, se a entende (como realmente entende) no segundo sentido, o que o

senhor diz é, certamente, muito verdadeiro, que eu falei de justiça somente quando me referi aos condenados. No entanto, não aprovo que o senhor escreva de maneira copulativa a respeito dos ignorados e reprovados, a saber, os condenados. Pois, embora sejam os mesmos, em assunto, e todos os ignorados sejam condenados, e todos os condenados sejam ignorados, ainda assim a sua relação, como ignorados ou reprovados, é uma coisa, e a sua relação, como condenados, é outra.

A preterição ou a reprovação não se dá sem justiça, mas não tem a justiça como a sua causa; a condenação se dá com justiça e pela justiça. A eleição e a reprovação, ou preterição, são a obra do livre-arbítrio, segundo a sabedoria de Deus; mas a condenação é a obra da vontade necessária, segundo a justiça de Deus, pois Deus "não pode negar-se a si mesmo" (2 Tm 2.13). Como um juiz justo, é necessário que Ele puna a injustiça e execute juízo. Esta, digo, é a obra da múltipla visão de Deus, que, naquelas criaturas em quem Ele implantou o princípio de seus próprios caminhos, ou seja, um livre-arbítrio, Ele possa exibir os seus dois usos, o bom e o mau, e o consequente resultado do seu uso, nas duas direções. Consequentemente, na sua própria sabedoria, Ele ordenou, tanto nos anjos como nos homens, os dois modos do seu uso, sem nenhuma culpa ou pecado de sua parte. Mas é uma obra de justiça condenar os injustos. Portanto, também é dito, com verdade, que os ignorados ou deixados de lado são condenados pela Divindade, mas porque deviam ser condenados, e não porque foram deixados de lado ou reprovados.

Agora, chego à sua argumentação, em que o senhor afirma que, "segundo essa teoria, Deus é, por consequência necessária, considerado o autor da queda de Adão, e do pecado, etc." Realmente, não percebo o argumento do qual se deduz, necessariamente, essa conclusão, se entendermos corretamente essa teoria. Embora não duvide que o senhor fez referência às suas próprias palavras, usadas

na declaração da primeira teoria, “de que Ele ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado, para que pudesse assim preparar o caminho para o cumprimento de seus próprios conselhos eternos, para que pudesse ser capaz, misericordiosamente, de salvar alguns, etc.” Se não estou equivocado, então, este é o raciocínio que o senhor emprega. Aquele que ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado é o autor da queda e do pecado. Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado; portanto, Deus é o autor do pecado. Mas o principal deste silogismo é negado, por ser ambíguo, pois a palavra *ordenar* é usada comumente, embora como catacrese, significando, simples e absolutamente, decretar, com a vontade determinando e aprovando um ato, catacrese esta que é muito frequente no uso judicial. Mas para nós, que devemos observar, religiosamente, neste argumento, a propriedade dos termos, *ordenar* nada mais é que arranjar a ordem nos atos, e, em cada coisa, segundo o seu modo. Uma coisa é decretar atos de maneira absoluta, e outra é decretar a ordem dos atos, em cada coisa, conforme o seu modo. A primeira é imediata; a segunda, do princípio ao fim, diz respeito aos meios, que, em todas as coisas, dizem respeito à ordem dos eventos. No primeiro significado, o Secundário é negado, pois está totalmente divergente da verdade, uma vez que Deus nunca é o autor do mal (isto é, do mal que envolve a culpa). No segundo significado, o Principal é negado, pois não está de acordo com a verdade, nem é necessário, em nenhum aspecto, que a mesma pessoa que decide a ordem das ações e, em cada coisa, segundo o seu modo, deva ser o autor de tais ações. O ator é uma coisa, a ação é outra, e o organizador da ação é ainda outra. Aquele que realiza uma má obra é o autor do mal. Aquele que decide a ordem naquele que faz e na má obra feita não é o autor do mal, mas o que dispõe de um mau ato para um bom objetivo. Para que isto possa ser compreendido, porém, vamos usar o quarto princípio fundamental, que já declaramos anteriormente, e neste sentido, vamos circunscrever todo o

caso ao seu limite; cada erro, defeito ou falha, sempre deve ser atribuído à causa próxima, e não à remota nem à mais elevada. Em uma corrente, o elo que se rompe é o defeituoso; a roda que se desvia de seu curso apropriado é a defeituosa, e não qualquer roda superior ou inferior. Porém, como todas as causas são princípios ou se devem a princípios (neste caso, no entanto, os princípios são como as rodas, pelas quais se movem as causas, que se originam dos princípios), Deus é o princípio universal de todo o bem, a natureza é o princípio das coisas naturais, e a vontade racional, que se volta, livremente, para o bem ou o mal, é o princípio das ações morais. Estes três princípios, em seu próprio movimento adequado, realizam suas próprias ações, e produzem causas mediatas, agem em suas próprias relações e dispõem sobre elas; Deus, em um modo divino; a natureza, em um modo natural; e a vontade, em um modo eletivo. Deus, em um modo divino, origina a natureza; a natureza, em seu próprio modo, produz o homem; a vontade, em seu próprio modo apropriado, produz suas próprias ações morais e voluntárias. Se, agora, a vontade produz uma ação moral, seja boa ou má, a produz, com a sua própria energia, e isto não pode ser atribuído à natureza, como causa, embora a natureza possa implantar a vontade no homem, uma vez que a vontade (ainda que originária da natureza) é o princípio peculiar e especial das ações morais instituídas por Deus na natureza. No entanto, se a culpa disto não pode ser atribuída à natureza como causa, com que direito, pergunto, pode ser atribuída a Deus, que, pelo modo e meio da natureza colocou no homem a vontade? Respondo, então, com Agostinho, em seu livro contra artigos que lhe eram falsamente imputados, artigo 10.

"A predestinação de Deus não instigou, nem persuadiu, nem impeliu a queda dos que caíram, nem a iniquidade dos ímpios, nem as paixões perversas dos pecadores; todavia, claramente, predestinou o seu próprio juízo, pelo qual Ele deveria recompensar a cada um segundo as suas obras, fossem boas ou más, e esse juízo não seria

infligido, se os homens pecassem pela vontade de Deus." Ele prossegue com o mesmo propósito, no artigo 11, observando: "Se o Diabo fosse acusado de ser o autor de certos pecados e o seu incitador, penso que ele conseguiria se exonerar de tal acusação, de alguma maneira, e condenaria os perpetradores de tais pecados, por sua própria vontade, uma vez que, embora pudesse ter se deleitado com a loucura desses pecadores, ainda assim poderia provar que não os havia forçado ao crime. Com que tolice, com que loucura, então, é atribuído ao conselho de Deus aquilo que não pode ser atribuído de maneira alguma ao Diabo, uma vez que ele, nos pecados dos ímpios, auxilia, por seduções, mas não deve ser considerado o diretor de suas vontades. Portanto, Deus não predestinou nenhuma dessas coisas para que ocorressem, nem preparou aquela alma, que estava prestes a viver de maneira infame e pelo pecado, para que vivesse de tal maneira; Ele, contudo, não ignorava que este seria o caráter de tal alma, e tinha presciência de que Ele julgaria, com justiça, a alma que tivesse tal caráter".

Mas, se isto não poderia ser imputado, nem à natureza, nem ao Diabo, muito menos a Deus, o Criador extremamente santo e sábio? Deus (como diz, novamente, Agostinho, livro 6) "não predestina tudo o que conhece previamente. Pois somente Ele tem presciência do mal. Ele não o predestina, mas tem presciência e predestina o bem". Mas é um bem derivado de Deus, de modo que, em sua própria ordenação, Ele dispõe a ordem nas coisas boas e más; não fosse assim, a providência de Deus seria, na maior parte das situações, indiferente (que esta possibilidade nem nos passe pelo pensamento). Deus não deseja o mal, mas deseja e preserva certa ordem, até mesmo no mal. O mal se origina da vontade do homem; de Deus, se origina o arranjo geral e especial da sua própria providência, dispondo e mantendo em ordem, de maneira extremamente sábia e prudente, até mesmo aquelas coisas que são, em seu mais alto grau, más.

Aqui estão duas perguntas que, talvez, me sejam propostas: A primeira, como pode ser dito, com referência à vontade, que estes sejam seus impulsos, quando reconhecemos que a própria vontade, a fonte dos movimentos e impulsos voluntários, se origina da natureza, e a natureza, de Deus? Em segundo lugar, por que Deus colocou nos seres humanos esta vontade, constituída na imagem da liberdade? Respondo a ambas em poucas palavras. À primeira: a vontade certamente se origina da natureza, e a natureza, de Deus. Apesar disso, a vontade não deve, por este motivo, ser menos chamada de princípio de tais movimentos do que a natureza é chamada de princípio dos impulsos naturais. Cada uma é o princípio de sua própria ação, embora ambas se originem do princípio supremo, Deus. Uma coisa é descrever a essência de algo, e outra é se referir à sua fonte ou origem. O que é essencial para a natureza e a vontade? Que a primeira seja o princípio dos impulsos naturais, e a seguinte, dos impulsos espontâneos. Qual é a sua origem? Deus é a única e universal origem de todas as coisas. Tampouco é absurdo que um princípio derive de outro princípio, pois embora um princípio que se origina de outro não deva ser chamado de princípio, na relação de origem ou fonte, ainda assim, na relação do ato não deixa de ser, por esse motivo, um princípio essencial. Deus é, em si mesmo, um princípio. A natureza e as nossas vontades são princípios derivados de um princípio. No entanto, cada um deles tem seus próprios impulsos. Tampouco há qualquer razão, na verdade, pela qual alguém devesse pensar que estas são minúcias filosóficas: são distinções naturais e aquela que é da natureza é de Deus. Em todo caso, se não estamos dispostos a ouvir a natureza, ouçamos a verdade de Deus, quando Cristo fala sobre o Diabo (Jo 8.44): “quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira”. Aqui, ele é chamado de “pai da mentira”, e está escrito que ele “fala do que lhe é próprio”.

De acordo com as palavras de Cristo, então, temos a origem e o

ato do pecado, no Diabo, pois o ato tem uma semelhança com ele, pois ele fala do que lhe é próprio. Pergunto: o que pode ser mais conclusivo que estas palavras? Consequentemente, Agostinho, na resposta já citada, deduz, muito apropriadamente, esta conclusão. “Da mesma maneira como Deus não induziu, nos anjos que caíram, aquela vontade de que eles não continuassem na verdade, também não produziu, nos homens, aquela tendência, pela qual eles imitam o Diabo, pois ele fala uma mentira que lhe é própria, e não será livre desta acusação, a menos que a verdade o livre.” Ele deu, na realidade, o livre-arbítrio, ou seja, aquele poder essencial, a Adão; mas o seu impulso é, com referência a Adão, o seu próprio, e, em referência a todos nós, nosso. Em que sentido é nosso, quando nos é dado por Deus? O que quer que nos seja concedido por Deus, é, pela lei, de direito comum, ou de propriedade pessoal e privada. Ele deu a vontade aos anjos e aos homens pela lei da propriedade pessoal. É, portanto, própria de cada indivíduo, e seu impulso pertence ao indivíduo. “Isto”, diz Agostinho (*lib. de Genes. ad litt. in perf. cap. 5*), “Ele cria e dispõe as espécies e as naturezas; mas as privações das espécies e os defeitos das naturezas, Ele não cria, apenas ordena”. Portanto, Deus é sempre justo, e nós somos injustos.

Quanto à segunda pergunta, que é: “Por que Deus criou, em nós, esta vontade, e com tal caráter?” Respondo: foi a obra da maior bondade e sabedoria do universo. Por que nós, com nossas mentes ingratas, e que já fizemos um mau uso de nossas mentes, devemos obstruir a fonte da bondade e da sabedoria? Foi uma obra de bondade gravar a sua imagem nas duas naturezas; na dos anjos, a superior, e na dos homens, a inferior; ao passo que, enquanto outras coisas na natureza se movem por instinto ou sentimento, como com um tênue vestígio da Divindade, somente estas, na liberdade de seu próprio livre-arbítrio, têm o princípio de seus próprios caminhos, em seu próprio poder, pela mera bondade de Deus. Foi a obra de sabedoria criar essas mesmas espécies, dotadas da sua própria

imagem, juntamente com muitos outros objetos, e acima dos outros, como o espelho mais perfeito da sua própria glória, até onde é possível, nas coisas criadas. Mas por que Ele as criou com tal caráter, com liberdade mutável? Ele criou a sua própria imagem, não ele mesmo.

A única imagem essencial de Deus Pai é o Senhor Jesus Cristo, um Deus, eterno e imutável, com o Pai e o Espírito Santo. Quem quer que seja que faz objeções a isto, ouve a serpente que lhe sussurra, da mesma maneira como sussurrou antes a Eva, para a destruição de nossa raça. Deve lhe bastar o fato de que foi criado segundo a imagem de Deus, não possuindo a perfeição divina. A imutabilidade é peculiar à perfeição divina. Isto pertence, por natureza, a Deus. A criatura tinha, em si mesma, a sua imagem, transmitida por Deus e colocada na sua vontade: mas, sendo anjo ou homem, tendo caído, rejeitou essa imagem, por sua própria vontade. Basta dizer que toda esta questão foi apresentada por Marcion e por Tertuliano, com grande fluência e vigor, discutida em toda a sua amplitude, em uma parte considerável de seu segundo livro contra Marcion, cujo estudo, tenho certeza, será satisfatório ao senhor.

O senhor observa, finalmente, que eles não estão livres da necessidade daquela conclusão “pelas distinções do ato, e do mal no ato, da necessidade e da criação, do decreto e sua execução, etc.” Na verdade, meu irmão, penso que com todas essas coisas que acabo de dizer, o senhor perceberá, de maneira suficiente, que aquilo que diz respeito ao seu raciocínio é equivocado. Pois Deus não cria, mas ordena o pecador, como digo, com Agostinho, Ele ordena a iniquidade do pecador, não ordenando ou decretando, particular e absolutamente, que o pecador deve cometer o pecado, mas defendendo, de maneira extremamente sábia, a sua própria ordem e o direito da sua providência infinita, até mesmo no mal que é peculiar à criatura.

Pois era necessário que a sabedoria de Deus triunfasse desta maneira, quando Ele exibiu a sua própria ordem na desordem

peculiar e voluntária de sua própria criatura. Esta desordem e alienação do bem a criatura preparou para si mesma, no impulso apropriado do livre-arbítrio, e não por um impulso da divindade. Mas aquela liberdade da vontade, diz Tertuliano contra Marcion (*lib. 2, cap. 9*) "não atribui a culpa àquEle por quem foi concedida, mas àquele por quem não foi orientada e dirigida, como deveria ter sido". Sendo assim, não é, de maneira alguma, necessário que eu fale dessas distinções particulares que, em seu lugar apropriado, talvez pudessem ser válidas; elas não me parecem pertencer, propriamente, a este argumento, a menos que sejam introduzidos outros argumentos, que não consigo encontrar nos textos escritos pelo senhor. Além disso, todas as outras distinções pertencem, de modo geral, ao assunto da providência, e não particularmente a este tema. Não estou satisfeito com que a discussão se estenda além de seu alcance devido. Mas aqui, talvez alguns digam: "Portanto, os juízos de Deus dependem das contingências, e se baseiam em contingências, se dizem respeito a um homem como um pecador, e ao seu pecado". Esta consequência é negada, pois, ao contrário, as mesmas coisas que para nós são contingências, dependem da ordenação de Deus, segundo a sua origem e ação. Segundo a sua origem, pois Deus estabeleceu a contingência, igualmente à necessidade; segundo a sua ação, pois Ele age, no caso daquilo que é bom, deixa de agir, no caso do que é mau, naquilo que é mau, não naquilo que é ordenado pela sua providência especial. Não são, portanto, contingências para a Divindade, o que quer que possam ser para nós; da mesma maneira como aquelas coisas que são contingentes a uma causa inferior não podem, de forma alguma, ser atribuídas, de maneira justa, a uma causa superior. Mas já declarei este assunto com suficiente clareza, no comentário a respeito do quarto princípio fundamental. Passemos, portanto, a outros assuntos.

A Réplica de Armínio à Resposta à Sexta Proposição

O significado da primeira teoria é aquele que apresentei na terceira proposição. Mas me parece ser pouco importante se o objeto, de modo geral e sem distinção, ou com certa distinção e investido de certas circunstâncias, é apresentado a Deus, quando predestinando e reprovando, pois este não é, agora, o tema diante de mim. Se, no entanto, puder ser apropriado comentar isto também em poucas palavras, eu diria que não pode parecer, a alguém que pondere sobre este tema com precisão, que o objeto é considerado de modo geral e sem nenhuma distinção por Deus, no ato de decretar, segundo os sentimentos dos autores da primeira teoria. Pois o objeto foi considerado por Deus, no ato de decretar, em relação ao que tinha na ocasião, quando ainda não havia sido afetado por nenhum ato externo de Deus, executando esse decreto; pois isto, em um sentido puro e abstrato, é um objeto, livre de qualquer outra consideração, que possa dizer respeito a um objeto, pela ação de uma causa que opere em referência a ela. Mas, uma vez que, segundo os autores da primeira teoria, o ato da criação diz respeito à execução do decreto de que tratamos agora, assim sendo, é, muito certamente manifesto que o homem, que estava para ser criado, era o objeto da predestinação e reprovação. Se alguém considerar os vários e múltiplos aspectos desse decreto, não há dúvida de que alguns deles devem ser ajustados e aplicados a esta condição do homem, e outros, àquela, e, neste sentido, eu admitiria a consideração comum e geral do objeto. Mas todos esses atos, segundo os autores da primeira teoria, dependem de um ato primário, ou seja, aquele em que Deus decidiu declarar, em uma parte daquele “barro” sem forma, de que seria criada a raça humana, a glória de sua misericórdia, e, em outra parte, a glória da sua justiça, e é exatamente isto que eu declaro que me desagrada, naquela primeira teoria; tampouco consigo me persuadir de que exista, em todas as passagens das Escrituras, algum decreto, pelo qual Deus tenha decidido exibir a sua própria glória, na salvação destes e na condenação daqueles, exceto pela presciência da

queda.

A passagem que o senhor cita de Beza, sobre Efésios 1.4, prova, claramente, que não fiz nenhuma injustiça a esses autores ao explicar a sua doutrina. Nessa passagem, ele diz que Deus, pela criação e corrupção do homem, abriu um caminho para si mesmo, para a execução daquilo que, antes, havia decretado.

Com referência à harmonia dessas teorias, admito que todas concordam com isto, que este decreto de Deus foi estabelecido desde a eternidade, antes de qualquer existência real do objeto, qualquer que possa ser o seu caráter, e qualquer que seja a maneira de considerá-lo. Pois "[do Senhor] são conhecidas [todas as suas obras] desde toda a eternidade" (At 15.18). É necessário, também, que todos os atos internos de Deus sejam universalmente eternos, a menos que desejemos tornar Deus mutável; contudo, no sentido de que alguns são antecedentes a outros em ordem e natureza. Admito, também, que eles concordam que não existe, nos predestinados ou nos reprovados, nenhuma causa pela qual os primeiros devam ser predestinados, e os segundos, reprovados. E esta causa existe apenas na mera vontade de Deus. Eu afirmo, porém, que alguns chegam a uma altura maior que outros, e estendem o ato do decreto um pouco mais. Pois os que defendem a terceira teoria negam que Deus, em algum ato de predestinação e reprovação, faz referência ao homem, considerado como ainda não caído, e os adeptos da segunda teoria dizem que Deus, no ato desse decreto, não fez referência ao homem como ainda não criado. No entanto, os que defendem a primeira, declaram abertamente e sustentam que Deus, no primeiro ato do decreto, tinha referência ao homem, não como criado, mas como a ser criado. Eu, portanto, distingui essas teorias, segundo seus objetos, como cada uma apresentou o homem a Deus, no primeiro momento do ato da predestinação e reprovação, como livre de qualquer ato divino de predestinação e reprovação, seja interno, pelo qual Ele poderia decretar alguma coisa a respeito do homem, ou externo, pelo

qual Ele poderia efetuar algo no homem: isto pode ser chamado puro objeto, não tendo ainda recebido nenhuma relação do ato de Deus, decretado desde a eternidade, e nenhuma forma do ato externo. Quando, porém, ele recebeu alguma relação ou forma, por algum ato de Deus, não mais é puro objeto, e sim um objeto que tem alguma ação de Deus a respeito dele, ou nele, pelo qual é preparado para receber alguma nova ação, como também já se afirmou, há pouco tempo. A partir de agora, portanto, examinaremos a sua ideia, de que eles substanciam a sua teoria, pelo exemplo de Jacó e Esaú, em Romanos 9.

Eu gostaria de fazer algumas observações ou investigações a respeito do que o senhor apresenta, como princípios fundamentais desta doutrina, e da sua resposta aos meus argumentos. Com referência ao primeiro assunto, a respeito da essência da Divindade, Deus é, em tal sentido, imutável em essência, poder, intelecto, vontade, conselho e obra, que, ainda assim, se a criatura for mudada, Ele se torna, para aquela criatura, em vontade, a aplicação do poder, e em obra, outra coisa diferente do que Ele era, para a mesma criatura, se continuasse em seu estado primitivo; concedendo a uma causa aquilo que lhe é devido, sem nenhuma mudança em si mesmo. Novamente, se Deus é imutável, por essa mesma razão, Ele não limitou ou determinou a uma única direção, por nenhum decreto, o impulso do livre-arbítrio, o aproveitamento e o uso daquilo que Ele concedeu, anteriormente e gratuitamente ao homem, de modo que esse livre-arbítrio se incline, necessariamente, a uma só direção e não seja capaz, na verdade, de se inclinar a outra direção, enquanto esse decreto permanecer. Em terceiro lugar, Deus tem a forma e uma concepção eterna e imutável de todas aquelas coisas que são feitas, de modo mutável, pelos homens, mas seguindo, na ordem da natureza, muitas outras concepções, que Deus tem a respeito daquelas coisas que Ele deseja, tanto fazer Ele mesmo, como permitir aos homens.

Com referência ao segundo sobre o conhecimento de Deus, estou plenamente persuadido de que o conhecimento dEle é eterno, imutável e infinito, estendendo-se a todas as coisas, tanto necessárias como contingentes, a todas as coisas que Ele faz, por si mesmo, seja de maneira mediata ou imediata, e que Ele permite que sejam feitas por outras pessoas. Apesar disso, não entendo o modo em que Ele conhece futuras contingências e, especialmente, aquelas que dizem respeito ao livre-arbítrio da criatura, e que Ele decretou permitir, mas não fazer Ele mesmo, não, naquela medida em que penso que interpretam outras pessoas mais instruídas que eu. Sei que existem pessoas que dizem que todas as coisas são, desde a eternidade, apresentadas a Deus, e que o modo, em que Deus conhece, certa e infalivelmente, as contingências futuras é este, que aqueles eventos contingentes coexistem com Deus, no Agora da eternidade, e, portanto, estão nEle, de maneira indivisível, e no infinito Agora da eternidade, que abrange todo o tempo. Sendo isto verdade, não é difícil entender como Deus pode, certa e infalivelmente, conhecer os futuros eventos contingentes. Pois as contingências não se opõem à certeza do conhecimento, exceto pelo fato de que são futuras, e não presentes. Esse raciocínio, no entanto, não esgota todas as dificuldades que podem surgir na consideração desses assuntos. Pois Deus também conhece aquelas coisas que podem acontecer, mas nunca acontecem, e, consequentemente, não coexistem com Deus, no Agora da eternidade, que seriam eventos, a menos que fossem impedidos, como fica evidente, com base em 1 Samuel 23.12, com referência aos cidadãos de Queila, que teriam entregado Davi às mãos de Saul, evento que, no entanto, não aconteceu. Além disso, o conhecimento de eventos futuros, que dependem de causas contingentes, parece ser certo, se essas causas puderem ser completas, e não impedidas, em sua operação. Mas como serão completas as causas de tais eventos, que dependem da liberdade da vontade, entre as quais, até mesmo naquele momento em que ela escolheu um, não

era livre para escolhê-lo, ou escolher outro, em lugar daquele? Se, na verdade, em qualquer momento que o seu tempo permitir, eu pudesse desejar que o senhor comentasse, com exatidão, à sua própria maneira, estas coisas e qualquer outra coisa que possa dizer respeito a esta questão. Sei que isto seria agradável e aceitável a muitas pessoas, e o seu esforço não seria inútil.

O conhecimento de Deus é chamado eterno, mas não igualmente eterno, com referência a todos os objetos de conhecimento. Pois é absolutamente eterno esse conhecimento de Deus, pelo qual Ele conhece a si mesmo, e em si mesmo, a todas as coisas possíveis. Aquilo pelo que Ele conhece os seres que existirão é eterno, realmente, quanto à duração, mas, em natureza, subsequente a algum ato da vontade divina, a respeito deles, e, em alguns casos, até mesmo subsequente a algum ato previsto da vontade divina. Em geral, a seguinte me parece ser a ordem do conhecimento divino, com referência aos seus vários objetos. Deus conhece:

1. Ele mesmo, o que Ele, por si mesmo, é capaz de fazer.
2. Todas as coisas possíveis que podem ser feitas por aqueles seres que Ele pode criar.
3. Todas as coisas que existirão pelo ato da criação.
4. Todas as coisas que existirão pelo ato das criaturas e, em especial, das criaturas racionais.
5. O que Ele mesmo fará, quer seja movido, quer não, por aquelas ações de suas criaturas, em especial as criaturas racionais. Ou, pelo menos, recebendo a oportunidade por parte delas.

Com base nisto, é evidente que a eternidade do conhecimento de Deus não é negada a ninguém por aqueles que propõem, como fundação para esse conhecimento, algo dependente da vontade humana, como previsto.

Mesmo assim, não entendo de que maneira pode ser verdade o

fato de que, em cada gênero, deve haver uma coisa unívoca, e, com base nisto, outras coisas, em um sentido equívoco. Até aqui, supus que aquelas coisas que estão sob o mesmo gênero são unívocas ou, pelo menos, análogas; mas as coisas equívocas não são compreendidas naquelas que são unívocas, sob o mesmo gênero, seja na lógica, na metafísica, e muito menos na física. Então, eu não penso que o unívoco pode ser a causa do equívoco. Pois não há similaridade entre elas. Mas, se existir uma similaridade como entre causa e efeito, não são mais equívocas. Assim, essas coisas, que são aquecidas pelo fogo, como eu diria, não são aquecidas univocamente, nem equivocamente, mas analogicamente. Deus existe, univocamente; nós, analogicamente. Isto admitem aqueles que afirmam que certos atributos da natureza divina nos são transmissíveis, segundo a analogia, entre os quais mencionam o conhecimento.

Com referência ao terceiro, a respeito das ações da Divindade, as ações de Deus são, em si mesmo, realmente eternas, mas preservam uma certa ordem; algumas são anteriores a outras, por natureza, e, na verdade, as precedem, necessariamente, se na mesma ordem em que procedem dEle, eu não poderia dizer. Porém, sei que há aqueles que assim são declarados, entre os quais alguns mencionam George Sohnius. Também algumas das ações internas de Deus são subsequentes em natureza à presciência de algum ato dependente da vontade da criatura. Assim, o decreto a respeito da missão do seu Filho, para a redenção da raça humana, é subsequente à presciência da queda do homem. Pois embora Deus pudesse ter arranjado as coisas para impedir a queda, se não tivesse sabido que poderia usar um remédio para efetuar uma restauração (como pensam alguns), ainda assim o decreto para a introdução de um remédio para a queda, pela missão do seu Filho, não foi efetuado por Deus, exceto na presciência da doença, ou seja, a queda.

O modo em que Deus, como o princípio universal, é descrito como fluindo em suas criaturas e, em especial, suas criaturas

racionais, colaborando com sua natureza e vontade, em referência a uma ação, tem a minha aprovação, qualquer que possa ser, se não introduzir uma determinação da vontade da criatura a uma ou a duas coisas que são contrárias ou contraditórias. Se algum modo introduz tal determinação, não vejo como pode ser consistente com a declaração de Agostinho, que o senhor citou, de que Deus governa todas as coisas que Ele criou a ponto de "permitir que elas exerçam e produzam seus próprios movimentos", ou com as palavras de Platão, em que Deus é declarado livre de toda culpa.

Eu poderia desejar que se pudesse explicar, de maneira clara e decisiva, como todos os efeitos e defeitos na natureza, e a vontade, de todos os tipos, universalmente, são da providência de Deus, e ainda assim, Deus está isento de culpa, e toda a culpa (se existir alguma) está na causa próxima. Se alguém pensar que Deus é isento de culpa porque é a causa remota, mas que a criatura, como a causa próxima, é culpada (se houver algum pecado), essa pessoa não me parece apresentar uma razão correta pela qual alguma causa pode estar em falta, ou isenta de falta, mas, também, a respeito disso, falarei mais adiante, com mais detalhes.

Com referência ao quarto, a respeito das causas das ações de Deus, a causa universal não tem causa acima de si mesma, e a causa primeira e suprema não depende de nenhuma outra causa, pois os mesmos termos incluem essa ideia; mas é possível que possa ser possibilitada à primeira causa, universal e suprema, por outra causa, uma oportunidade para a produção de certo efeito que, sem essa oportunidade, a primeira causa não proporia que fosse produzida em si mesma, nem, de fato, produziria de si mesma, e nem poderia produzir ou propor ou decretar que fosse produzida. Este é o decreto de condenar certas pessoas, e a sua condenação, segundo esse decreto.

Concordo prontamente com o que o senhor disse com referência aos modos de causas necessárias e contingentes, bem como aquelas

coisas que o senhor ressaltou com referência à distinção entre o poder natural e o racional. No entanto, estou certo de que nada se pode deduzir delas contra minha opinião, ou contra essas coisas que apresentei para a refutação da primeira teoria.

Tendo expressado estas observações, chego, agora, à consideração da sua resposta aos meus argumentos. Em meu argumento anterior, neguei que o homem, considerado como ainda não criado, é o objeto da misericórdia que resgata do pecado e da desgraça, e da justiça punitiva, e persisto nesta opinião; pois não vejo que tenha sido apresentada qualquer coisa que derrube tal opinião ou me afaste dela. Pois o homem não é, com tal consideração, removido da posição sob a providência comum ou a predestinação especial de Deus; mas, neste caso, a providência deve ser considerada conforme a misericórdia e a justiça assim administradas, e a predestinação, conforme decretado, a respeito delas. Porém, o raciocínio do relativo ao absoluto não é válido, e a remoção, neste caso, ocorre sob a providência de Deus, considerada em termos relativos, e não absolutos; também ocorre o mesmo com a predestinação. O senhor previu que eu apresentaria esta resposta e, consequentemente, apresentou três respostas, mas de forma alguma prejudiciais ao meu raciocínio. Pois, quanto à primeira, admito que o pecado e a desgraça estavam, em seu sentido mais completo, presentes com Deus desde a eternidade. E da mesma maneira como estavam presentes, também havia, em referência a elas, um lugar para a misericórdia e a justiça. No entanto, a teoria à qual me oponho não os torna presentes (como previsto) para a misericórdia e a justiça, mas, segundo o decreto para demonstrar misericórdia e justiça, apresenta uma necessidade da existência do pecado e da desgraça, uma vez que, em sua existência, poderia haver, realmente, um lugar para o decreto que foi estabelecido conforme a misericórdia e a justiça. Quanto à segunda, admito, também, que poderia haver, em alguém que não fosse, realmente, um pecador, nem estivesse em desgraça,

um lugar para a misericórdia que salva do pecado e da possível desgraça; porém, não estamos, aqui, tratando da misericórdia assim considerada; e é certo que a misericórdia e o juízo existem na Divindade, por um ato eterno, mas na primeira ação de tais atributos. Em uma segunda ação, Deus não pode exercer esses atributos, interpretados segundo a mente dos autores de tal teoria, exceto com referência a um ser pecador e realmente em desgraça. Finalmente, aquilo que o senhor diz a respeito da ação interna e externa da Divindade, e em conjunto, não prejudica, de nenhuma maneira, o meu argumento. Pois nem o ato interno, que é o decreto de Deus com referência à exibição da sua glória, pela misericórdia e justiça punitiva, nem o ato externo, que é a declaração daquela mesma glória, pela misericórdia e justiça, nem ambos juntos, podem ter lugar, com referência a um homem que não é pecador, nem está em desgraça. Na verdade, sei que, para aqueles que defendem esta teoria, há tanta diferença entre o ato interno e o externo, que é, como dizem eles, entre o decreto e a sua execução, que Deus pode decretar a salvação, segundo a misericórdia, e a morte, segundo a justiça, para uma pessoa que não é um pecador, mas não pode, realmente, salvar, segundo a misericórdia, a ninguém, a menos que seja um pecador, ou condenar, segundo a justiça, a qualquer pessoa, exceto os pecadores. Mas nego tal distinção; na verdade, digo que Deus não pode nem desejar nem decretar, por ato interior, aquilo que não pode fazer, por ato externo; e assim, o objeto do ato interno e do externo é o mesmo, e investido das mesmas circunstâncias, quer esteja presente com Deus, com respeito à sua inteligência eterna e seja objeto de seu decreto, ou então esteja, na verdade, em sua existência, presente com Ele e o objeto da execução do decreto. Consequentemente, não posso, ainda, decidir, a respeito dessa teoria, de outra maneira que não seja a de que não pode ser aprovada por aqueles que pensam e desejam falar segundo as Escrituras.

As “duas declarações” que o senhor pensa que “podem ser feitas

de um caráter um pouco mais moderado, e em conformidade com as palavras de Cristo e os apóstolos" não servem para explicar aquela primeira teoria, mas há acréscimos, pelos quais ela é muito alterada e que seus defensores não desejam, de maneira alguma, reconhecer, como, em minha opinião, ficou suficientemente manifesto, em minha declaração da mesma teoria, em resposta à sua terceira resposta, podendo ser, nesta ocasião, novamente demonstrado em uma só palavra. Pois aquelas mesmas coisas que o senhor considera o modo e o consequente evento da predestinação e da reprovação são consideradas, pelos autores daquela primeira teoria, a causa e o princípio daquele mesmo decreto, e também o objetivo, ainda que não o final, que, afirmam, é a sua glória, a ser declarada pela misericórdia e pela justiça. Novamente, eles não reconhecem nenhuma graça na predestinação, que não seja a misericórdia, e o fazem corretamente, pois a graça, que é considerada absolutamente, com relação ao homem, não é de eleição; além disso, eles também não reconhecem nenhuma ausência de graça, ou ausência de misericórdia, que não esteja compreendida na justiça punitiva. Aqui, não argumento contra a teoria assim explicada, não porque a aprove, em todos os aspectos, mas porque, nesta ocasião, me dedico a examinar o que afirmo ser a opinião de Calvino e Beza; outras questões serão consideradas futuramente. Separadamente, farei menção às coisas que são aqui apresentadas, em conformidade com aquela teoria assim explicada. As passagens das Escrituras, citadas de Mateus 25 e Efésios 1, em que se ensina que "Deus, desde a eternidade, pelo prazer da sua vontade, escolheu alguns para a adoção, santificação, e uma participação no seu reino", até agora não conseguiram provar a teoria comum de que, ao contrário, pode-se deduzir delas uma referência ao pecado como condição necessária no objeto da bênção e da eleição. Na primeira passagem, os bem-aventurados são chamados a uma participação no Reino que Deus preparou para eles, desde a eternidade; mas em quem, e por quem? Não é em Cristo, e por

Cristo? Certamente; então, foi preparado para os pecadores, não para homens, considerados, de maneira geral, e separados do pecado, em qualquer aspecto. Observe o texto: “E lhe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos seus pecados” (Mt 1.21).

Efésios 1 afirma, de maneira muito mais clara, a mesma coisa, como será provado mais adiante, de uma maneira mais ampla, quando usarei essa passagem declaradamente para sustentar a teoria que faz do pecado uma condição necessária no objeto. Não apresentei uma referência particular aos homens, como causa que desejei ter em mente, mas, segundo uma condição, necessária no objeto, especificamente, a desgraça e o pecado. Isto ainda exijo.

A distinção que o senhor faz entre a graça e a desgraça se dá segundo o fato e o significado dos termos, mas, neste ponto, é desnecessária. Pois nenhuma graça concedida ao homem se origina da predestinação, uma vez que não existe graça, anterior à predestinação, que não esteja ligada à misericórdia. Deus lida com os anjos segundo a graça, e não segundo a misericórdia que salva do pecado e da desgraça. Ele lida conosco segundo a misericórdia, e não segundo a graça, como distinta da misericórdia. Falo, aqui, de predestinação. Segundo esta misericórdia, também, se dá a nossa adoção; ela não é, então, de homens, considerados em seu estado original, mas de pecadores. Isto também fica claro, com base na fraseologia do apóstolo, que chama os eleitos e os reprovados de “vasos”, não de graça e de ausência de graça, mas, sim, de “misericórdia” e de “ira”. A relação de “vasos”, eles têm, igualmente e em comum, devido à sua criação, sustento e governo divinos. Pois são vasos dignos de ira, que a merecem, e são os “filhos da ira” (Ef 2.3), e nisto, também, não há nenhuma distinção entre eles. Mas alguns são “vasos de ira”, isto é, destinados à ira, por seu próprio merecimento, na verdade, mas também do justo juízo de Deus, que decide trazer ira a eles; ao passo que outros são “vasos”, não “de ira”, mas “de misericórdia”, segundo a graça de Deus, que decide perdoar o seu pecado e poupá-los,

embora dignos de ira, e esta é a vontade de Deus, fazendo uma distinção entre as duas classes; esta discriminação se inicia depois do ato do pecado, quer consideremos o ato interno ou o externo de Deus. Com base nisto, fica claro que eles não são, neste aspecto, vasos de ira, porque se tornaram depravados, e a justa consequência disto é a ira, se a vontade de Deus não interveio, e este fato determina que isto, que seria uma justa consequência, com respeito a todos os depravados, deva ser uma consequência necessária com respeito àqueles a quem Ele se recusa a perdoar, uma vez que pode, com razão, punir a todos e decretar o perdão a alguns. O que é "acrescentado como amplificação" é confirmado pelos mesmos argumentos. Pois não existe lugar para a justiça punitiva, exceto com referência ao pecador; não pode haver nenhum ato daquela misericórdia, da qual estamos falando, exceto com respeito aos que estão em desgraça. Mas o homem, considerado em sua condição natural, não é pecador nem está em desgraça, e, portanto, essa justiça e misericórdia não têm lugar com referência a ele. Consequentemente, o senhor, meu irmão, verá que o objeto da predestinação, considerado segundo esses atributos e assim entendido, não pode ser o homem, considerado em geral, uma vez que exige, em seu objeto, a circunstância do pecado e da desgraça, circunstância pela qual o homem está restrito à determinada condição e separado de uma consideração geral. Na realidade, sei que, se for admitida a consideração geral, ninguém, a partir dessas considerações particulares, está excluído; mas o senhor também sabe que, caso alguma relação particular seja apresentada com precisão, a relação universal estará excluída.

Não penso que seja possível admitir que, no caso da eleição e reprovação, não haja consideração de boa ação ou de pecado. Não há consideração de boa ação, é verdade, pois não se deve considerar nenhuma; não há consideração do pecado, como causa, pela qual uma pessoa, e não outra, deva ser reprovada; mas existe uma

consideração do pecado como causa merecedora da possibilidade da reprovação de algum indivíduo, e como condição necessária no objeto, como frequentemente tenho observado, e, a partir de agora, observarei frequentemente, conforme a ocasião exigir. Os aspectos em que essas teorias divergem foram observados, brevemente, em resposta à sua primeira resposta. Quando dizemos que Deus escolheu pessoas, como não criadas, como criadas, mas não caídas, ou como caídas, todos sabem que não nos referimos aos que, de fato, o são, e sim aos que são considerados como tais, pois todos admitem que Deus escolheu seres humanos, desde a eternidade, antes que fossem criados, isto é, pelo ato interno; mas ninguém diz que o homem foi eleito, pelo ato externo, antes de ter sido criado. Portanto, uma reconciliação dessas teorias era desnecessária, já que o objeto dos dois atos é o mesmo, e considerado da mesma maneira. Além disso, as perguntas, quando foi feita a eleição, e em que sentido foi considerada, são diferentes.

Eu gostaria de confirmar as minhas palavras com a autoridade do seu consenso; se ignorantemente, ficará provado, com base nestas declarações. O senhor vê o homem, considerado como pecador, o sujeito da preparação da punição, segundo a justiça, o que eu, em conformidade com a sua Tese, chamo reprovação, e o senhor, segundo sua opinião, pressupõe nele o pecado; acontece que, na primeira teoria, eles consideram o pecado subordinado ao mesmo decreto. A preterição, que a mesma teoria atribui à justiça punitiva, o senhor atribui à liberdade da bondade divina, e o senhor exclui dela a justiça punitiva quando considera o homem, ainda não pecador, como o sujeito da preterição. A predestinação, que a primeira teoria atribui à misericórdia, de maneira distinta à graça, a sua Tese, já citada (respostas 2 e 4) atribui à graça, de maneira absoluta, visto que eles consideram o homem no estado da natureza em que foi criado, mas o senhor vê o homem, como pecador, o sujeito da graça, em conjunto com a misericórdia, e o senhor pressupõe o

pecado. Aquela primeira teoria, por outro lado, considera o pecado subordinado àquela predestinação, e ambos não podem, ao mesmo tempo, ser verdadeiros; portanto, nisto, o senhor parece estar de acordo comigo, quando atribui a eleição à misericórdia, somente se o homem for considerado em desgraça, e a preparação da punição, à justiça, somente se o homem for considerado pecador. O senhor responde que, quando a graça é apresentada como o gênero, a misericórdia como a espécie não está excluída; e a misericórdia sendo apresentada como a espécie, a graça como o gênero também não está excluída. Eu concordo, mas afirmo, antes de tudo, que a graça não pode ser suposta aqui como o gênero, pois a graça, considerada de maneira geral, não pode ser suposta como a causa de qualquer ato, isto é, de qualquer ato especial, como é a predestinação. Novamente, a relação entre graça e misericórdia, neste caso, é diferente daquela entre gênero e espécie, pois elas são descritas, de uma maneira oposta, como duas espécies diferentes de graça; a palavra graça, tendo o mesmo nome que o gênero, e referindo-se à graça que considera o homem como criado, a palavra misericórdia, recebendo o nome de seu objeto, e referindo-se àquela graça que considera o homem pecador e em desgraça. Se o homem for considerado predestinado, conforme o anterior, o posterior não pode ter lugar; se conforme o posterior, então é certo que o anterior não pode ter lugar; do contrário, o posterior seria desnecessário. A predestinação não pode ser considerada como feita conjuntamente, segundo ambos. Portanto, a minha conclusão foi correta, quando excluí uma espécie, pela suposição de outra. Se o homem deve ser exaltado da glória sobrenatural, a partir de um estado natural, esta obra pertence à graça, simplesmente considerada, e diferente da misericórdia; se a partir de um estado corrupto, diz respeito à graça, em conjunto com a misericórdia, ou seja, é a obra apropriada da misericórdia. A graça, simplesmente considerada e oposta à misericórdia, não pode efetuar a segunda coisa, e a misericórdia não é necessária para

a primeira. Todavia, a predestinação é de tal graça, de modo a ser capaz e necessária a efetuar aquilo que é proposto na predestinação.

O que escrevi unindo pontos, com referência aos deixados de lado e aos reprovados, foi escrito dessa maneira porque formam um só sujeito. Mas admite-se o fato de que não são os mesmos, em relação, e expressei isto quando observei que o senhor se referiu à justiça apenas no segundo caso, ou seja, os reprovados, a saber, os condenados. No entanto, em minha segunda proposição, indiquei que, conforme a visão daqueles a quem atribuí a segunda teoria, a relação da preterição era diferente daquela da condenação prévia, que ali chamei de reprovação. A homonímia da palavra reprovação é explicada em minha segunda resposta, e de mim deve ser removida toda a culpa, já que usei essa palavra, em todas as partes, segundo a sua própria ideia. Mas fica muito claro, com base no que direi a seguir, que o senhor diverge dos autores da primeira teoria. Pois o senhor afirma que "a predestinação é de justiça", mas a preterição ou reprovação se dá segundo a justiça, mas não é "de justiça", ao passo que os autores da primeira teoria atribuem à justiça a causa da reprovação, qualquer que seja a maneira como é interpretada, seja como sinédoque, ou de maneira apropriada, ou como catacrese, isto é, eles afirmam que tanto a preterição como a condenação prévia são de justiça.

Mas como a eleição e a preterição são uma obra do livre-arbítrio, conforme a sabedoria de Deus, e a condenação, a obra da vontade necessária, conforme a justiça de Deus? Até aqui, eu pensava, como nossos teólogos, que todo este decreto havia sido instituído por Deus, no exercício da mais completa liberdade de vontade, e ainda penso que a mesma ideia é verdadeira, segundo a declaração, "Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia" e "[Ele] compadece-se de quem quer e endurece a quem quer" (Rm 9.15, 18).

Em cada um desses atos, Deus exerce igual liberdade. Pois, se Deus deseja, necessariamente, em qualquer caso, punir o pecado,

como é que Ele não o pune em todos os pecadores? Se Ele pune o pecado em algumas pessoas, mas não em outras, como é que esse é o ato da vontade necessária? Quem, na verdade, não atribui a distinção que é feita entre as pessoas, que merecem, igualmente, a punição, ao livre-arbítrio de Deus? A justiça pode exigir a punição devida ao pecado, mas a exige igualmente, com referência a todos os pecadores, sem distinção; e, havendo alguma discriminação, será de livre-arbítrio, exigindo a punição quanto a estes, mas perdoando os pecados àqueles. Mas era necessário que a punição fosse, pelo menos, infligida a alguns. Se eu negasse que isto é verdade, depois da satisfação feita por Cristo, como isto será provado? Sei que Aquino e outros acadêmicos afirmam que a relação da bondade e da providência divinas exige que alguns sejam eleitos para a vida, e outros possam cair no pecado e, então, sofrer a punição da condenação eterna, e que Deus era livre para decretar a quem deveria pertencer a vida, e a quem deveria pertencer a morte, de acordo com a sua vontade. Mesmo assim, os seus argumentos me parecem suscetíveis de refutação, por suas próprias declarações feitas em outras obras, a respeito do preço da nossa redenção, pago por Cristo. Pois eles dizem que o preço foi suficiente para o pecado de todos, mas se a necessidade da justiça divina exige que alguns pecadores sejam condenados, então o preço pago não foi suficiente para todos. Pois se a justiça, naquele que recebe esse preço, exige, necessariamente, que alguns sejam privados da redenção, então ela deve ter sido oferecida pelo redentor, com a condição de que sempre deve haver a necessidade da justiça, alguma satisfação, a ser buscada em outra parte e a ser prestada por outros. Que ninguém pense que a última afirmação dos acadêmicos (aquela, a respeito da suficiência do preço) que, no entanto, emprestaram dos patriarcas, deva ser rejeitada, pois poderia ser provada, se necessário, por testemunhos claros e expressos das Escrituras.

Agora, passemos ao meu segundo argumento, que era este. Uma

teoria, pela qual Deus é considerado, necessariamente, o autor do pecado, deve ser repudiada por todos os cristãos e, na verdade, por todos os homens, pois nenhum homem pensa que o ser a quem considera divino é mau - no entanto, segundo a teoria de Calvino e Beza, Deus é, necessariamente, considerado o autor do pecado - portanto, essa teoria deve ser repudiada. A prova da secundária fica evidente, com base nas palavras, em que eles dizem que "Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse corrupto, para que, desta maneira, pudesse abrir um caminho para os seus conselhos eternos". Pois aquele que ordena que o homem caia e peque é o autor do pecado. Este meu argumento é firme, e de maneira nenhuma é enfraquecido pela sua resposta. A palavra ordenar é, realmente, ambígua, pois significa apropriadamente a ordem dos eventos ou obras, e, em cada coisa, com respeito ao seu próprio modo, sentido em que é quase sempre usada pelos acadêmicos. Porém, a palavra também é aplicada a um decreto simples e absoluto da vontade, que determina uma ação. E então? A consequência é que, como usei uma palavra que é ambígua e suscetível a vários significados, então é possível me acusar de ambiguidade? Penso que não, a menos que seja provado que, no meu argumento, usei essa palavra com sentidos diferentes. Caso contrário, o raciocínio correto seria extremamente raro, uma vez que, devido à enorme quantidade de coisas e à escassez de palavras, somos frequentemente impelidos a usar palavras que têm vários significados. Pode haver a acusação de ambiguidade quando uma palavra é usada em sentidos diferentes, no mesmo argumento. Mas eu usei essa palavra no mesmo sentido que a Principal e a Secundária, e, portanto, meu argumento está livre da ambiguidade. Afirmo que isto fica evidente com base no próprio argumento, pois a frase acrescentada "que o homem caia" significa que a palavra ordenar, nas duas proposições, deve ser aplicada ao simples decreto com referência a uma ação, ou melhor, a um simples decreto para que algo seja feito. Não pode, devido a essa frase, referir-se a um

decreto que dispõe sobre a ordem das ações.

Agora, vamos declarar o silogismo em poucas palavras, para que possamos comparar a sua resposta com o argumento.

Aquele que ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado é o autor da queda e do pecado.

Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado; portanto, Deus é o autor do pecado.

O senhor nega a principal, se entendermos que a palavra ordenar significa a disposição da ordem das ações. O senhor nega a secundária, se a mesma palavra for usada para significar um simples decreto, quanto às ações, ou coisas a serem feitas. Isto é verdade e, neste respeito, concordo com o senhor. Mas e se a mesma palavra, na secundária, significar um simples decreto, etc.? Então, na realidade, mesmo com a sua admissão, a Principal será verdadeira. Caso contrário, a sua distinção, a respeito da palavra, é feita inutilmente, se a Principal for falsa, qualquer que seja a interpretação da palavra. Mas o fato de que a palavra é usada, na Principal, com este sentido, é provado pela fraseologia "Aquele que ordenou que o homem caísse". Então, o senhor diz que a Secundária é falsa, se a palavra for usada no mesmo sentido em que mostramos que é usada na Principal, e, portanto, não é válida a conclusão. Respondo que a questão entre nós não é o fato de a Secundária ser verdadeira ou falsa, se a palavra *ordenar* for usada com respeito ao decreto das coisas a serem feitas, mas se o afirmam aqueles a quem é atribuída a primeira teoria. Se, então, eles afirmam isto, e a Principal for verdade, então, consequentemente (e, nisto, o senhor concorda comigo) Deus é o autor do pecado. Pois o senhor admite que é o autor do pecado aquele que, pelo simples decreto e determinação da vontade, ordena que o pecado seja cometido. Calvino e Beza afirmam isto em declarações claras e manifestas, que não necessitam de explicação e, de maneira nenhuma, admitem que a explicação da palavra *ordenar*, que, como o senhor diz e eu admito, é apropriada. Eu gostaria,

também, que se pudesse demonstrar de que maneira a necessidade da comissão do pecado pode depender da ordenação e do decreto de Deus, e não pelo modo de causa, quer eficiente ou deficiente, deficiência que é reduzida a eficiência quando a eficiência daquilo que é deficiente é necessária para evitar o pecado. O próprio Beza concorda que é incompreensível como Deus pode ser livre da culpa e o homem pode ser sujeito à culpa, se o homem caiu pela ordenação de Deus e por necessidade.

Isto, então, deveria ser feito: a teoria deles deveria ser liberada da consequência daquele absurdo que, em meu argumento, atribuo a ela. No entanto, não era necessário mostrar como Deus ordenou o pecado, e que Ele não é, realmente, o autor do pecado. Concordo com o senhor, tanto na explicação dessa ordenação, como na afirmação de que Deus não é o autor do pecado. O próprio Calvino, e também Beza, negam, abertamente, que Deus é o autor do pecado, embora definam a ordenação como vimos, mas não mostram como essas duas coisas podem ser conciliadas. Eu gostaria, então, que pudesse ser demonstrado, claramente e com transparência, que Deus não é feito o autor do pecado por aquele decreto, ou que a teoria pudesse ser alterada, uma vez que é um obstáculo para muitas pessoas e, na verdade, um motivo de separação entre nós, e para muitos, uma causa pela qual não se unem a nós. Estou completamente persuadido, porém, de que o senhor também percebe essa consequência, mas prefere isentar a teoria desses homens de uma consequência absurda e blasfema, por uma explicação adequada, a atribuir essa consequência à teoria. Este é, certamente, o papel da sinceridade e da boa vontade, porém usada sem um bom propósito, uma vez que a explicação, como dizem eles, é contrária ao texto, que é manifesto a quem quer que examine e compare o texto com a interpretação.

Essas duas perguntas, que o senhor apresenta a si mesmo, não afetam o meu argumento, com esta explicação do assunto.

Mas estou encantado com sua bela e elegante discussão dessas perguntas. Mas perguntaria, em oposição à teoria de Calvino e Beza: "Como esses movimentos da vontade podem ser chamados de próprios e livres, quando o ato da vontade é determinado a uma direção, pelo decreto de Deus?" E, ainda, "Por que Deus colocou a vontade no homem, se não desejava que o homem desfrutasse da liberdade do uso de tal vontade?" Pois essas perguntas devem ser, necessariamente, respondidas por esses autores, se não quiserem deixar sua teoria sem defesa. Tudo isso, portanto, evidencia que o meu argumento não está errado, mas permanece firme e inabalável, já que todas as coisas que o senhor alegou são adicionais a esse argumento, que não busca concluir, segundo minha própria visão, que Deus é o autor do pecado (longe de mim até mesmo pensar em tão abominável blasfêmia), e sim provar que esta é uma consequência necessária à teoria de Calvino e Beza, o que (digo, confiantemente) não foi refutado pelo senhor, nem pode ser refutado, visto que o senhor usa a palavra ordenar em um sentido diferente daquele usado por eles e, com base nesse sentido, segundo o qual, se Deus fosse considerado como tendo ordenado o pecado, nada menos se poderia deduzir, exceto que Ele é o autor do pecado.

Eu disse, além disso, que a teoria de Calvino e Beza, em que eles declaram que Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado, não poderia ser explicada de modo que não fizesse que Deus fosse o autor do pecado, pelas distinções do ato e pelo mal no ato, por necessidade e coação, pelo decreto e sua execução, por decreto eficaz e permissivo, uma vez que o último é explicado pelos autores dessa teoria de forma a concordar com ela. Isto também não se dá pela relação diferente entre o decreto divino e a natureza humana, ou do homem, nem pela adição do objetivo, ou seja, que toda a ordenação fora designada para demonstração da glória de Deus. Reverendo senhor, o senhor não me parece ter percebido com que propósito apresentei essas coisas, pois eu não queria apresentar

nenhum novo raciocínio contra aquela primeira teoria, e sim confirmar a minha objeção anterior através de uma refutação daquelas respostas que são, normalmente, apresentadas pelos que defendem aquela teoria, à objeção que fiz, de que, por ela, Deus é feito o autor do pecado. Pois, para repelir a acusação de sua teoria, eles jamais expressam a resposta que o senhor apresentou, pois, se fizessem isso, se afastariam, necessariamente, de sua própria teoria, que será totalmente modificada, se a palavra *ordenar*, que eles usam, não significar decretar que o pecado seja cometido, mas arranjar a ordem de tal comissão, que é como o senhor explica essa palavra. Entretanto, para mostrar que de sua teoria não se pode concluir que Deus seja o autor do pecado, eles apresentam as distinções a que me referi, e que reuniram, diligentemente, de seus textos variados, o que deveria ser feito antes que aquela acusação fosse feita contra a sua teoria. Pois, se eu conseguisse encontrar qualquer explicação daquela teoria, qualquer distinção pela qual ela pudesse ser aliviada de tal acusação, teria pertencido à minha consciência não colocar sobre ela o peso de tal consequência. A sua distinção, na palavra *ordenar*, realmente remove a dificuldade, mas, de tal maneira que, pelo mesmo esforço, remove a teoria de que provei que a dificuldade resultava. Prove que os autores dessa teoria afirmam que Deus ordenou o pecado, em nenhum outro motivo exceto naquele em que o senhor mostrou que a palavra é usada apropriadamente, e eu obterei aquilo que desejo, e admitirei que essas distinções são desnecessárias para a defesa dessa teoria. Observe que a palavra *ordenar*, usada no seu sentido, pressupõe a perpetração do pecado; no sentido usado por eles, precede e propõe a sua perpetração, pois “Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado”, não que, de um ser caído e depravado, Ele fizesse o que quer que a ordem da sabedoria, da bondade e da justiça divinas pudesse exigir.

Aqui, então, não nos afastamos do alcance apropriado da discussão. O senhor diz que todas essas distinções têm, em comum, a

questão da providência e, portanto, a ordenação do pecado tem em comum a questão da providência. Se, no entanto, os autores da primeira teoria atribuíram a ordenação do pecado à predestinação divina, por que causaria surpresa que essas mesmas distinções se referissem à mesma predestinação? Neste caso, então, nenhuma culpa me cabe, porque mencionei essas distinções. Ao contrário, eu deveria ser culpado se, omitindo a referência a essas distinções, tivesse feito uma acusação à teoria deles, que estão acostumados a defender dessa acusação por meio de tais distinções.

Mas, uma vez que o senhor, por sua explicação, não alivia a teoria deles de tal objeção, e eu disse que tais distinções não servem para seu alívio e defesa, não será inútil que eu prove minha afirmação, não por sua causa, mas por causa daqueles que defendem essa opinião, uma vez que pensam que ela pode ser adequadamente defendida por essas distinções.

Eles usam a primeira distinção desta maneira: “No pecado, há duas coisas: o ato e sua iniquidade”. Deus, pela sua própria ordenação, é o autor do ato, e não da iniquidade do ato. Em primeiro lugar, vou considerar a distinção; a seguir, a resposta que eles deduzem dela. Esta distinção é muito comum, e parece ter alguma verdade, mas para alguém que examine, com diligência, a sua falsidade, em muitos aspectos, ficará aparente. Pois ela não é, de maneira geral ou universal, aplicável a todos os pecados. Todos os pecados, especialmente, que são cometidos contra leis de proibição, chamados pecados de comissão, rejeitam essa distinção. Pois os próprios atos são proibidos pela lei e, portanto, se perpetrados, são pecados. Esta é a relação formal do pecado, de que é alguma coisa feita e contrária à lei. É verdade que o ato pelo qual isso acontece não seria pecado se a lei não tivesse sido promulgada; mas então não é um ato que tenha o mal ou a iniquidade. Se a lei estiver ausente, o ato é, naturalmente, bom; introduza a lei, e o ato, propriamente dito, é mau, proibido, não que haja, no ato, qualquer coisa que possa ser chamada de

ilegalidade ou pecado. Deixarei o assunto claro, com um exemplo. O ato de comer o fruto proibido, se tivesse sido permitido à vontade humana como um direito, de maneira alguma teria sido pecado ou alguma parte do pecado, e não conteria nenhum elemento do pecado. O mesmo ato, porém, proibido pela lei, não poderia ser outra coisa, senão pecado, se perpetrado; eu me refiro ao ato, propriamente dito, e não a qualquer coisa no ato, a que a palavra "mal" possa ser aplicada.

Pois esse ato foi, simplesmente, tornado ilícito pela promulgação da lei. Aqui, alcançarei o meu objetivo, com uma única palavra, simplesmente pedindo que a iniquidade nesse ato possa ser exibida separadamente do próprio ato. Essa distinção, portanto, tinha lugar em atos que são realizados segundo uma lei perceptiva, mas não seguindo um modo, ordem ou motivo. Assim, aquele que dá esmolas, para poder ser elogiado, realiza mal um bom ato, e há, nessa obra, o ato e o mal do ato, segundo o qual ele é chamado pecado. Acontece que o pecado que o homem perpetrou no início da ordenação de Deus foi um pecado de comissão e, portanto, não permite lugar para essa distinção. Tendo sido estabelecido este princípio fundamental, a resposta, deduzida dessa distinção, é imediatamente refutada. Em todo caso, vamos examinar a resposta. Eles dizem: "Deus é, pela ordenação, o autor do ato, não o mal no ato". Eu afirmo, ao contrário, que Deus ordenou esse ato, não como um ato, mas como um mau ato. Ele ordenou que fosse exibida a glória da sua misericórdia e justiça, da sua misericórdia clemente e da sua justiça punitiva; mas essa glória é exibida, não pelo ato, como tal, e sim por ser pecaminoso e também por ser um ato mau. Pois o ato precisa de remissão, não como tal, mas por ser mau; o ato merece punição, não como tal, mas por ser mau. A declaração, então, da sua glória, pela misericórdia e justiça, é pelo ato, por ser mal, não por ser um ato; portanto, a ordenação que tem o seu fim, a ilustração daquela glória, não era o ato como tal, mas o mal, e o pecado, como

pecado e transgressão. Essa distinção, portanto, é inútil para repelir a objeção, que apresentei contra aquela teoria. Acrescento, para elucidar o assunto, que se Deus decide eficazmente a favor da materialização do pecado, ou de objetos depravados, ainda que se possa afirmar que Ele não determina a vontade para uma decisão maligna, Ele ainda é considerado o autor do pecado, uma vez que o próprio homem não deseja o mal, com respeito ao mal, e o Diabo não persuade ao mal, com respeito ao mal, mas com respeito ao que é agradável, e, ainda assim, é descrito como persuadindo as pessoas ao pecado.

A segunda distinção é a da *necessidade* e da *coação*. Eles a usam desta maneira. Se o decreto de Deus, em que Ele ordenou que o homem caísse, o impelia ao pecado, então Deus, por esse decreto, se tornaria o autor do pecado, e o homem estaria livre da culpa: só que este decreto não impelia o homem. Não apenas impunha uma necessidade sobre ele, de modo que ele não pudesse evitar o pecado, necessidade que não retira a sua liberdade. Portanto, o homem, uma vez que peca livremente, e o decreto estando em vigor, é a causa de sua própria queda, e Deus está isento da responsabilidade. Vamos considerar, agora, essa distinção, e o uso que é feito dela.

A necessidade e a coação diferem, como gênero e espécie. Pois a necessidade compreende, em si mesma, a coação. A necessidade também tem dois lados, um de uma causa interna, o outro, de uma causa externa; uma, natural, e a outra, violenta. A necessidade, por uma causa externa e violenta, é também chamada coação, quer seja usada de maneira contrária à natureza ou contra a vontade, como quando, por exemplo, uma pedra é lançada para cima, e também quando um homem forte faz uso da mão de uma pessoa mais fraca para atingir uma terceira pessoa. A primeira tem o nome de gênero, mas se refere a uma ideia específica, por uma contradição da concepção mental. Existe, então, entre essas duas espécies, alguma conformidade, uma vez que pertencem ao mesmo gênero, e também

alguma discrepância, uma vez que cada uma tem a sua própria forma. Mas agora devemos considerar se elas são tão diferentes a ponto de apenas a coação, e não a outra espécie da necessidade, ser contrária à liberdade; e se aquele que impele ao pecado é a causa do pecado, e não aquele que o necessita, sem a compulsão. Realmente, afirmam isto os que usam esta distinção. Em primeiro lugar, com referência à liberdade, que se opõe diretamente à necessidade, considerada de modo geral, seja natural ou compulsiva, pois cada uma dessas espécies causa a inevitabilidade do ato. Pois uma causa age livremente quando tem a capacidade de suspender a sua ação. Alguns dizem que a liberdade é totalmente consistente com a necessidade natural, e apresentam o exemplo da Divindade que é, por natureza e livremente, boa. Mas Deus é livremente bom? Essa afirmação não está muito longe da blasfêmia. A sua própria bondade existe na pessoa de Deus, de maneira natural e extremamente íntima, mas não existe nEle livremente. Eu sei que os acadêmicos mencionam um tipo de liberdade de complacência, mas esse tipo é contrário à própria natureza e definição de liberdade. Dizemos, com referência ao pecado, que a causa do pecado é aquele que precisa da comissão do pecado, por qualquer ato de necessidade, seja interno ou externo, seja por persuasão, impulso ou orientação interna, a que a vontade, de modo geral, obedece, ou por aplicação de alguma violência externa, a que a vontade não consegue resistir, ainda que possa desejar fazê-lo; embora, nesse caso, o ato não seja voluntário. Na realidade, é mais grave o pecado daquele que usa o ato anterior, e não o de quem usa o posterior. Pois o primeiro tem este efeito, de que a vontade pode consentir com o pecado; já o segundo não tem esse efeito, embora esse consentimento não se dê pelo modo do livre-arbítrio, mas segundo o da natureza, sendo que, apenas nesse modo, Deus pode influenciar a vontade de tal maneira, que ela seja influenciada necessariamente, ou seja, não consegue deixar de ser influenciada. E, nesta relação, a vontade, caso consinta, pela

natureza, com o pecado, estará livre de culpa, pois o pecado, como tal, é de livre-arbítrio, e tende ao seu objeto, segundo o modo de sua própria liberdade. A lei está em vigor, não para a natureza, mas para a vontade, pois a vontade não age segundo o modo da natureza, mas segundo o modo da liberdade. Portanto, essa distinção é vã e não alivia a primeira teoria da objeção feita contra ela. Se alguém ainda desejar, com maior obstinação, defender a ideia de que o mesmo ato pode ser realizado livre e necessariamente, em diferentes aspectos, e, indispensavelmente com respeito à primeira causa que o ordena, mas livre e contingentemente com respeito à segunda causa, que considere que a contingência e a necessidade não diferem em certos aspectos, mas em toda a sua essência, e que dividem toda a extensão do ser e, portanto, não podem ser coincidentes. É necessário o que não pode deixar de ser feito; é contingente o que pode deixar de ser feito. Essas são contradições que não podem, de maneira alguma, ser atribuídas ao mesmo ato. A vontade tende livremente ao seu próprio objeto, quando não está determinada a uma única direção por um poder superior; mas quando essa determinação é feita por um decreto de Deus, não mais se pode dizer que tenda, livremente, ao seu próprio objeto, pois não mais é um princípio, tendo domínio e poder sobre seus próprios atos. Não pertencia à natureza dos ossos de Cristo (que eles apresentam como exemplo) ser quebrados? No entanto, não poderiam ser quebrados, devido ao decreto de Deus. Respondo que, sendo removida a determinação divina, eles poderiam ser quebrados; mas, sendo essa determinação apresentada pelo decreto de Deus, não poderiam, de maneira alguma, ser quebrados, ou seja, era necessário, e não contingente, que permanecessem sem ser quebrados. Deus, portanto, mudou a natureza dos ossos? Isto não foi necessário. Ele apenas impediu o ato de quebrar os ossos, que estavam sujeitos, por sua natureza, a ser quebrados. Aqui se trata de um ato que poderia ter sido realizado, e teria sido, se Deus não tivesse previsto isto, pelo seu decreto, e por um ato, segundo

esse decreto. Pois o nosso Senhor entregou o seu espírito quando os soldados estavam se aproximando da cruz para quebrar os seus ossos, e estavam prestes a quebrar as suas pernas, para acelerar a sua morte. Para que eu não seja entediante, não refutarei todas as objeções, mas estou persuadido, com base no que foi apresentado, que todas podem ser refutadas.

A terceira distinção é a do *decreto* e sua *execução*. Eles a usam da seguinte maneira: embora Deus pudesse ter decretado, desde a eternidade, entregar certas pessoas à morte, e para que isto pudesse ser possível, possa ter ordenado que caíssem em pecado, ainda assim Ele não executa esse decreto, por sua condenação, até depois que as próprias pessoas tenham se tornado pecadoras, por seu próprio ato e, portanto, Ele está livre da responsabilidade. Respondo que o fato de que a execução do decreto é subsequente ao ato do pecado não isenta da responsabilidade àquele que, por seu próprio decreto, ordenou que esse pecado ocorresse, para que pudesse, posteriormente, puni-lo; na verdade, aquele que ordenou e decretou que o pecado fosse cometido não pode punir o pecado, com justiça, depois da sua comissão; ele não pode punir, com justiça, uma obra cuja realização ordenou; não pode ordenar a punição aquele que ordenou o crime. Com razão, Agostinho diz: “Deus pode ordenar a punição dos crimes, e não os crimes, propriamente ditos”, isto é, Ele pode ordenar que tais crimes ocorram. Já demonstrei que o homem não se tornou depravado por sua própria culpa, se Deus ordenou que ele caísse e se tornasse depravado.

A quarta distinção é a do decreto eficaz e permissivo, distinção que, se corretamente explicada, remove toda a dificuldade, mas também remove a teoria, pela qual se afirma que Deus ordenou que o pecado deva ocorrer. No entanto, os autores da primeira teoria se esforçam para sustentar essa teoria, por referência ao decreto permissivo, e afirmam que Deus não efetua, mas decreta e ordena o pecado, e que isto é feito, não por um decreto eficaz, mas por um

decreto permissivo. E explicam de tal maneira um decreto permissivo, que ele coincide com um que é eficaz. Pois explicam que a permissão é um ato da vontade divina, pelo qual Deus não concede, a uma criatura racional, a graça que é necessária para evitar o pecado. Esta ação, unida à promulgação de uma lei, reúne toda a causa do pecado. Pois aquele que impõe uma lei que não pode ser observada sem a graça, e nega a graça àquele a quem a lei é imposta, é a causa do pecado, pela remoção do obstáculo necessário. Mas falarei mais sobre este aspecto mais adiante.

Ao contrário, se o decreto permissivo for corretamente explicado, é certo que aquele que decretou permitir o pecado, não é, de forma alguma, a causa do pecado, pois a ação da sua vontade faz referência à sua própria permissão, e não ao pecado. Tampouco essas duas coisas são equivalentes – Deus, no exercício da sua vontade, permite o pecado, e Deus quer o pecado. Pois o objeto da vontade é, no primeiro caso, permissão, e no segundo, pecado. Pelo contrário, a conclusão de que Deus permite, e, portanto, de que Deus não deseja um ato pecaminoso é válida, pois aquele que deseja alguma coisa não permite a mesma coisa. A permissão é um sinal de falta de ação na vontade. Essa distinção, então, não alivia a primeira teoria.

A quinta distinção é a do decreto humano e da natureza humana, que eles usam da seguinte maneira: o pecado, se o senhor considerar o decreto divino, é necessário, mas se o senhor fizer referência à natureza humana, que é igualmente livre e flexível, em toda direção, é cometido livre e contingentemente. E, portanto, toda a responsabilidade deve ser colocada sobre a natureza humana, como a causa próxima. Já discutimos isso, anteriormente, com referência à segunda distinção, e já a refutamos, suficientemente.

Eles fazem outro uso da mesma distinção, por um respeito diferente dos propósitos a que Deus se propôs, em seu decreto, e que são propostos ao homem, na comissão do pecado. “Pois”, dizem eles,

“Deus pretende, no seu decreto, exibir a sua própria glória, mas o homem tenciona gratificar o seu próprio desejo; e, embora o homem faça a mesma coisa que é divinamente decretada, não o faz, porque é decretada, e sim porque a sua vontade assim o persuade. Respondo, em primeiro lugar, que um bom objetivo não aprova, nem valida uma ação que é ilícita, em si mesma, pois “não fazemos o mal para que possa vir o bem”. Porém, é algo mau ordenar que o pecado seja cometido. Em segundo lugar, o fato de que o homem, para satisfazer o seu próprio desejo, deve fazer o que Deus proíbe, também resulta do decreto de Deus, e, portanto, o homem é aliviado da responsabilidade. Em terceiro lugar, embora o cumprimento do decreto divino não seja o fim que leva o homem a cometer pecado, ainda assim a mesma coisa é a causa que, por um movimento gentil, silencioso e imperceptível, mas eficaz, faz com que o homem deva pecar ou melhor, cometa aquele ato que Deus havia decretado que deveria ser cometido, e que, então, com respeito ao homem, não pode ser chamado de pecado.

Finalmente, a última defesa consiste em uma referência ao fim, que usam da seguinte maneira: “Estamos acostumados a declarar o decreto de Deus, não nestes termos, de que ‘Deus decidiu atribuir alguns homens à morte e à condenação eternas’, mas acrescentamos, ‘para que a sua justiça possa ser exibida, para a glória do seu nome’”.

Respondo que o acréscimo não nega a declaração anterior (pois isto está confirmado pela interpretação da causa) e o acréscimo, ainda que com o melhor objetivo, não justifica uma ação que não é, em si mesma, formalmente boa, como já foi declarado anteriormente. Com base nessas coisas, então, fica aparente que essas bases de defesa são insuficientes, e de nada servem para a defesa daquela teoria que declara que Deus ordenou que os homens caíssem e se tornassem depravados, para abrir para si mesmo, dessa maneira, um caminho para a execução do decreto que, desde a eternidade, Ele havia determinado e proposto para si mesmo, para exibição da sua

própria glória, pela misericórdia e justiça. Se alguém puder pensar que pode ser apresentada qualquer outra distinção ou explicação, pela qual essa teoria possa ser defendida, ficarei extremamente satisfeito se isto for feito. Entretanto, que essa pessoa tenha a cautela de não alterar a teoria ou acrescentar a ela qualquer coisa que seja inconsistente com ela.

O senhor menciona no final de sua sexta resposta, um objeto para a sua visão: “Então, os juízos de Deus dependem da contingência, e são baseados em coisas contingentes, se têm referência ao homem como pecador, e com o seu pecado”. Devo examinar isto com diligência, uma vez que é contrário à minha visão, pelo fato de que eu penso que o pecado deve ser pressuposto no objeto do decreto divino. As Escrituras deixam muito claro que muitos dos juízos de Deus se baseiam no pecado, mas não podem ser considerados como dependentes do pecado. Uma coisa é fazer do pecado o objeto e a ocasião dos juízos divinos, e outra coisa é fazer dele a causa dos juízos divinos. O juízo que Deus profere, com referência ao pecado, Ele o faz livremente, e não depende do pecado, pois Ele pode suspendê-lo ou substituí-lo por outro; no entanto, ele se baseia no pecado, porque, sem o pecado, Ele não poderia julgar. Mas o pecado é contingente, ou cometido contingentemente.

Portanto, os juízos de Deus se baseiam em coisas contingentes. Nego a consequência. Os juízos de Deus se baseiam no pecado, não por ser cometido contingentemente, mas por ser previsto, de maneira certa e infalível, por Deus. Portanto, a visão de Deus intervém, entre o pecado e o juízo, e assim, o juízo se baseia na visão certa e infalível de Deus. Então, aquilo que existe, por existir, é necessário. Mas os juízos de Deus se baseiam no pecado, já cometido e em existência. No entanto, eu gostaria que a sua resposta me pudesse ter explicado como as coisas que são contingentes dependem da ordenação de Deus, seja segundo a origem ou o ato, com a palavra *ordenação* tendo referência a um decreto de que certas

coisas sejam feitas, e não a disposição da ordem em que serão feitas, pois assim a palavra deve ser interpretada neste lugar. Pois, embora Deus tenha indicado o modo de contingência na natureza, ainda assim, a consequência não é que as contingências têm sua origem na ordenação de Deus. Pois uma causa, que é livre e governa sua própria ação, pode suspender ou realizar um ato contingente, conforme a sua própria vontade, e também com referência ao ato. Portanto, não entendo de que maneira as contingências, que assim o são por si mesmas, não são contingências para Deus, pelo fato de que Ele estabeleceu o modo de contingência na natureza. O pecado não é necessário, de maneira nenhuma, e com respeito a coisa alguma. Portanto, o pecado também é contingente para Deus, ou seja, é considerado por Deus como sendo cometido de maneira contingente, mesmo perante a sua visão certa e infalível, devido à infinidade do conhecimento divino. Tampouco é a mesma ideia que uma coisa deva, realmente, ser contingente para a causa suprema, e que algo, verdadeiramente contingente em si mesmo, deva ser considerado como contingente por aquela causa suprema. Pois é necessário entender que nada pode ser acidental ou contingente para Deus, pois Ele é imutável. Ele é inteiramente puro, e o seu ser e a sua essência pertencem apenas a Ele mesmo. Mas o conhecimento de Deus considera as coisas como são, embora com uma visão muito superior à natureza de todas as coisas.

A Sétima Proposição de Armínio

Não vou apresentar, agora, outras razões pelas quais essa teoria não me é satisfatória, já que percebo que o senhor a considera de um modo e um aspecto diferente dos meus. Chego, então, à teoria de Tomás de Aquino, à qual, creio, o senhor deu o seu consentimento, e apresentou provas com base nas Escrituras, e declararei, abertamente, aquilo de que me queixo. Eu lhe pediria que o senhor não se sentisse incomodado com a liberdade que eu tomo, se a sua boa vontade para comigo não fosse plenamente manifesta.

A Resposta de Junius à Sétima Proposição

Eu preferiria que essas "outras razões", quaisquer que possam ser, tivessem sido apresentadas, para que eu pudesse tratar de todo o assunto (se possível) ao mesmo tempo, pois desejo que a minha opinião lhe seja conhecida sem nenhuma dissimulação, e que a sua expectativa seja satisfeita. Ainda assim, espero que, na sua sabedoria, o senhor perceba, com base no que eu já disse e ainda direi, qual é a minha opinião a respeito de tais razões, ou em que, segundo a minha visão, a sua mente pode se fundamentar (o que peço que o Senhor permita). Eu uno a teoria de Tomás de Aquino à outra, e não sigo. Mas, em poucas palavras, explicarei o que pretendo

declarar neste argumento, e de que modo, com base na palavra de Deus, e o que não me agrada nessa teoria, observando as palavras do seu texto, na mesma ordem.

A Réplica de Armínio à Resposta à sua Sétima Proposição

Se eu pensasse, realmente, que o senhor considerou que aquela primeira teoria, conforme explicada pelos seus autores, estava de acordo com as Escrituras, tentaria, de todas as maneiras, dissuadi-lo de tal ideia; mas vejo que o senhor a explica de maneira a modificá-la. Por esse motivo, estou convencido de que o senhor considera que, a menos que a teoria seja explicada segundo a sua interpretação, ela não estará, de maneira nenhuma, de acordo com as Escrituras. Meu irmão, o senhor me permitirá repetir que, em toda a sua resposta, o senhor não isentou aquela teoria de qualquer objeção. Pois continua válido que "Deus se torna o autor do pecado, se for considerado como tendo ordenado que o homem caísse e se tornasse depravado, para que pudesse abrir, para si mesmo, um caminho para a declaração da sua própria glória, da maneira como já havia determinado, por decreto eterno". No entanto, para que ninguém pense que a minha promessa foi vã, tentarei, por outros argumentos, também refutar a teoria que apresenta, como um objeto a Deus, no ato da predestinação, o homem *ainda não criado*, ou *a ser criado*. Usei dois argumentos, um *a priore*, e o outro *a posteriore*, ou por absurdo de consequência. O argumento *a priore* foi o seguinte: A predestinação é a vontade de Deus, com referência à exibição da sua glória, por misericórdia e justiça, mas essa vontade não tem oportunidade para exercício, em um ser *ainda não criado*. O argumento *a posteriore* foi o seguinte: se Deus ordenou que o homem caísse e se tornasse depravado, a fim de que pudesse abrir, para si mesmo, um caminho para a execução daquele propósito da sua vontade (predestinação), então, consequentemente, Ele é o

autor do pecado, por tal ordenação. Esses argumentos já foram suficientemente tratados.

Acrescento o meu terceiro argumento. A predestinação é uma parte da providência, que administra e governa a raça humana e, portanto, foi subsequente ao ato da criação ou ao propósito da criação do homem. Se for subsequente ao ato da criação, ou ao propósito da criação do homem, então o homem, considerado como ainda não criado, não é o objeto da predestinação.

Acrescentarei um quarto argumento. A predestinação é uma preparação de benefícios sobrenaturais, e, portanto, é precedida pela transmissão de dons naturais e, portanto, pela criação, na natureza, ou ato, ou no decreto de Deus.

Além disso, um quinto argumento. A exibição da sabedoria de Deus na criação é anterior à exibição da sabedoria de Deus, que é o assunto da predestinação (1 Co 1.21).

Portanto, a criação é anterior à predestinação, no propósito de Deus. Se a criação for anterior, o homem é considerado por Deus, no ato da predestinação, como existente, e não como *a ser criado*.

Assim, também, em referência à bondade e misericórdia, sendo que a primeira, no ato da criação, foi exibida com referência a Nada, e a segunda, no ato da predestinação, a respeito daquilo que era subsequente a Nada.

Com o mesmo propósito podem ser usados todos os argumentos, com que ficou provado que “o pecado é uma condição necessária no objeto da predestinação”.

A Oitava Proposição de Armínio

Considerarei, portanto, três coisas, nessa teoria.

1. Deus elegeu, desde a eternidade, os seres humanos, considerados em sua condição natural, alguns para a felicidade sobrenatural e a glória, e não elegeria, ou passaria ao largo de outros?

2. Deus preparou para aqueles a quem elegeu, isto é, para os seres humanos, a serem elevados de um estado natural a um sobrenatural, e a serem trasladados a uma participação das coisas divinas, segundo o propósito da eleição, os meios que são necessários, suficientes e eficazes para a obtenção dessa felicidade sobrenatural, mas passou ao largo de outros, ou seja, decidiu não transmitir a eles esses meios, mas deixá-los em seu estado natural?

3. Deus, prevendo que essas pessoas, assim deixadas de lado, cairiam no pecado, as reprovou, isto é, decidiu submetê-las à punição eterna?

A Resposta de Junius à Oitava Proposição de Armínio

Que seja esta a regra que nos guiará, em nossa futura discussão. Se alguém usa a expressão “em sua condição natural”, não exclui dotes sobrenaturais que Deus transmitiu a Adão, mas a usa em oposição ao pecado (que, posteriormente, aconteceu) e à depravação

natural. Aqueles que usam essas palavras de outra maneira me parecem estar enganados por uma diversidade de relação. A palavra *reprovação* é usada, aqui (como já observamos anteriormente) em seu terceiro significado, que chamamos de catacrese. Mas agora, penso que já falamos o suficiente sobre este assunto. Voltaremos a esses três pontos, em sua ordem.

A Réplica de Armínio à Resposta à Oitava Proposição

Oponho a condição natural aos dotes sobrenaturais, e também ao pecado e à depravação natural, pois suponho que o primeiro termo seja usado para a exclusão do segundo – não incorretamente, quer consideremos a força dos próprios termos, ou o seu uso pelos acadêmicos. A condição natural tem uma relação com os dotes sobrenaturais, que eles excluem, como transcendendo a ela, e com o pecado e a depravação que eles, da mesma maneira, excluem, porque a corrompem. Embora eu tenha usado a palavra *reprovação*, no sentido que é usada em suas Teses e em outros textos, vou deixar de usá-la, a partir de agora (se conseguir manter isso em minha mente) e usarei, em seu lugar, as palavras preterição e não eleição, exceto quando eu quiser incluir os dois atos, por sinédoque, em uma só palavra. Pois a palavra reprovação, da maneira como é usada por mim, substituirei por *preparação da punição ou condenação prévia*.

A Nona Proposição de Armínio

Na primeira pergunta, não apresento, como questão de dúvida, o fato de que Deus escolheu alguns para a salvação, e não escolheu ou passou ao largo de outros, pois penso que isto é certo, com base nas palavras claras das Escrituras. Mas coloco a ênfase no sujeito da eleição e não eleição: – Deus, ao escolher e ao não escolher, considerou os homens em sua condição natural? Até agora não consegui receber isto como verdade.

A Resposta de Junius à Nona Proposição

Observamos, na sexta proposição, que, embora o modo de considerar o homem possa e deva ser distinguido, por certos aspectos ou relações, ainda assim os autores da primeira teoria declararam que a humanidade era considerada, em comum, pela Divindade, no caso da eleição e reprovação; mas os autores da segunda teoria não excluíram essa relação comum da raça humana, que atribuíram a uma relação especial; mas eles somente desejavam que a contemplação do pecado inesperado não afetasse o caso da eleição e reprovação, segundo a declaração do apóstolo "nem tendo feito bem ou mal" (Rm 9.11) e, segundo aquelas palavras, "a condição natural" significa, apenas, a exclusão de qualquer referência ao pecado inesperado, ao caso da eleição. Se esta observação estiver correta, o

estado posterior da pergunta, apropriadamente considerado, não será diferente do primeiro. Pois aquele que declara que o homem, como *ainda não criado*, como *ainda não caído* e como *caído*, foi considerado, pela Divindade, no caso da eleição e reprovação, certamente afirma o último, e os dois primeiros. A questão, portanto, não é propriamente se Deus, ao escolher e ao passar ao largo ou reprovar, considerou os homens em sua condição natural, isto é, separados da contemplação do pecado, como pecado, mas a questão deveria ser se Deus considerou, neste caso, o homem, independentemente de qualquer contemplação do pecado como uma causa. Negamos isto com base na autoridade da Palavra de Deus. Tampouco Agostinho, a quem a terceira teoria é atribuída, pretende dizer algo diferente, como abundantemente mostrou (*lib. 1, quaes. ad Simplicianum*), pois o que ele afirma a respeito de Jacó e Esaú, deve ser entendido, da mesma maneira, no caso de Adão e Eva, ou a regra de eleição e reprovação será diferente, em diferentes casos, o que, certamente, é absurdo. Portanto, antes que Adão e Eva fossem criados, ou fizessem algum bem ou mal, a eleição divina, como declaramos claramente no mesmo argumento, já havia sido feita segundo o propósito da graça, como também a eleição que precedia as duas pessoas, e todas as causas originárias das pessoas, ou que estivessem contidas nelas. A verdade disto é provada por autoridade, razão e exemplo. Por autoridade, em Romanos 9, Efésios 1, e em outras passagens. Pela razão, pois, em primeiro lugar, a eleição é feita em Cristo, e não nas criaturas, ou através de qualquer condição nelas. E, em segundo lugar, todos admitem (o que o senhor, mais adiante, reconhece em parte, embora em um sentido diferente) que a predestinação e a reprovação não supõem nada nos predestinados ou nos reprovados, mas somente naquEle que predestina, como o apóstolo afirma: “não por causa das obras, mas por aquele que chama” (Rm 9.11). Agostinho apresenta uma exposição extremamente luminosa e clara dessa passagem, mostrando, com base no raciocínio do

apóstolo, que nem as obras, nem a fé, nem a vontade, foram previstas no caso. A geração do filho depende, na natureza, apenas do pai; muito mais a adoção dos seus filhos se origina apenas de Deus (a quem, peculiarmente, cabe ser a causa e o princípio de todo o bem), não de qualquer consideração deles. Finalmente, a mesma coisa é demonstrada pelo exemplo dos anjos, dos quais alguns são chamados eleitos, e outros não eleitos. Dos anjos, os eleitos estavam separados de qualquer consideração de suas obras, e os que são não eleitos, deixados de lado ou reprovados, separados da consideração de suas obras. Pois, como Agostinho argumenta de maneira conclusiva, com referência aos homens: "se, porque Deus previu que as obras de Esaú seriam más, por isso o predestinou a servir o mais jovem, e, como Deus previu que as obras de Jacó seriam boas, por isso o predestinou a governar o mais velho, de modo que aquilo que o apóstolo afirma seria falso, 'não por causa das obras'", etc. O caso é o mesmo, com referência aos anjos. Pois Deus tomou medidas contra a possível desgraça destes, pela bênção da eleição; Ele não tomou medidas contra a possível desgraça daqueles, na obra da reprovação e preterição. Mas como? Pela predestinação dos anjos eleitos à adoção de filhos, que assim são chamados, em Jó, nos capítulos 1, 2 e 38, e não predestinando os outros. Deus os gerou como filhos, não pela natureza, mas pela vontade, que é eterna e precedeu, pela natureza, a existência deles, que pertence ao tempo. Com que um filho contribui para a sua geração? Na verdade, ele ainda não existe no início do processo em que será gerado. Com que um anjo contribui para a sua filiação? Com que o homem contribui? Em resposta a tudo isto, Agostinho, na obra já citada, e, certamente, com igual justiça, apresenta aquela pergunta do apóstolo Paulo: "Porque quem te diferença? E que tens tu que não tenhas recebido?", etc. (1 Co 4.7).

Deus, portanto, considera o homem de modo geral; Ele não encontra nenhuma causa no homem, pois a causa dessa adoção ou

filiação é de sua única vontade e graça. Mas se alguém disser que o pecado é a causa da reprovação ou preterição, Ele não estabelecerá esse ponto. Pois, em primeiro lugar, o raciocínio de Agostinho que acabamos de apresentar, permanece inabalado, baseado em uma comparação de obras conhecidas previamente; em segundo lugar, já que nós somos, por natureza, igualmente pecadores diante de Deus, uma dessas três coisas deve ser verdadeira: - ou todos são rejeitados, por causa do pecado, como uma razão comum, ou esse pecado é perdoado a todos, ou é preciso encontrar uma causa em outra parte, que não no pecado, como percebemos. Por fim: "quem te diferencia", se não for Deus, segundo o propósito da sua própria eleição? Portanto, permanece a afirmação de que Deus, no caso da eleição e reprovação, feitas desde a eternidade, considerou o homem em geral, de modo que Ele tem, em si mesmo, e não no homem, a causa de ambos os atos. Mas vamos avaliar cuidadosamente os argumentos que são propostos aqui, embora, a rigor, não se oponham a esta teoria.

A Réplica de Armínio à Resposta à Nona Proposição

Penso que fica suficientemente evidente a maneira como os autores da primeira teoria consideravam o homem, com base no que foi dito, em resposta à sua resposta à sexta proposição. Mas me parece pouco provável que os autores da segunda teoria, pela adição daquela relação especial, não excluíssem a relação universal. Pois aquele que diz que o pecado sobreveio à eleição e à preterição, originando-se em suas próprias causas, excluindo o pecado, não apenas da causa da eleição e da preterição, mas do sujeito e da condição necessária nele, nega que o homem, universalmente, considerado como caído, é apresentado àquele que elege e passa ao largo, e se negar isto, nega, também, que o homem seja considerado, em geral, por Deus, no ato do decreto. Em outros aspectos, concordo

com o que o senhor afirma. O pecado não é a causa da eleição e da preterição, mas esta declaração deve ser corretamente entendida, como penso que é aqui entendido, ou seja, esse pecado não é a causa pela qual Deus deveria escolher alguns, e deixar de lado outros; afirmemos, apenas, que o pecado é a causa pela qual Deus pode deixar de lado alguns indivíduos da raça humana, criados à sua própria imagem. Na primeira declaração, há uma concordância entre nós; na segunda, não discordamos de maneira alguma. Não é, então, a pergunta "Deus se referiu, em seu próprio decreto, a homens, sem qualquer consideração pelo pecado como uma causa, isto é, uma causa pela qual Ele devesse escolher estes e deixar de lado aqueles?". Pois isto é admitido até mesmo por Agostinho, que, no entanto, pressupõe àquele decreto o pecado como uma condição necessária no seu objeto. Mas a pergunta é esta: "É condição necessária no objeto o pecado de que Deus tem referência, nos atos da eleição e da preterição, ou não?". Isto fica aparente pelos argumentos apresentados por mim e que provam, não que o pecado é uma causa desse decreto, mas, sim, uma condição necessária no objeto. Agostinho afirma isto, e concordo com ele. Vamos examinar algumas passagens de suas obras. No Livro 1, a Simpliciano, ele exclui o pecado como uma causa pela qual Deus deveria escolher ou reprovar, mas o inclui como uma causa para que Ele pudesse ter o poder de passar ao largo ou reprovar, ou como uma condição necessária ao objeto da eleição e da reprovação. Eu provo a última possibilidade pelas suas próprias palavras (não existe necessidade de prova quanto à anterior, pois, com referência a ela, existe uma concordância entre nós). "Deus não odiou Esaú, o homem, mas odiou Esaú, o pecador", e ainda: "Não foi Jacó, portanto, um pecador, porque Deus o amou? Ele o amou, e não ao pecado, do qual ele era culpado, mas a graça que Ele mesmo havia concedido", etc., e também: "Deus detesta a iniquidade; portanto, Ele a pune em alguns, pela condenação, e a remove de outros, pela justificação". E ainda: "Toda a raça, desde

Adão, é uma única massa de seres pecadores e ímpios, entre os quais, tanto judeus como gentios, sem a graça de Deus, pertencem ao mesmo barro". Se o senhor disser que Agostinho estava discutindo, aqui, não a preterição, mas a condenação prévia, responderei que Agostinho não conhecia a preterição, que não era a condenação prévia, pois prefixa à preterição o ódio, como sua causa, da mesma maneira como prefixa o amor à eleição. Então, concluo, segundo a teoria de Agostinho, que aquilo que é afirmado, no caso de Esaú e Jacó, não deve ser entendido no caso de Adão e Eva, e, consequentemente, não se pode concluir que haveria um modo diferente de eleição e reprovação, a menos que se prove, antes disso, que Deus, na eleição, tinha referência a Adão e Eva, considerados em seu estado primitivo – algo que, em toda esta discussão, nego, veementemente. Porém, existe uma diferença manifesta entre Esaú e Jacó, entre Adão e Eva. Pois os primeiros, embora ainda não tivessem nascido, poderiam ser considerados pecadores, pois ambos já haviam sido concebidos em pecado; se não tivessem sido criados, não poderiam ser considerados assim, pois não o eram, em nenhum sentido possível; nem mesmo haviam sido criados por Deus, e ainda permaneciam em sua integridade original. Não se pode deduzir disto que "pessoas, e todas as causas que se originam de pessoas, ou situadas em pessoas" precederam o ato da eleição. Pois o pecado em que Jacó e Esaú já haviam sido concebidos, não precedeu. Mas admito que o pecado não era a causa pela qual Deus deveria amar a um deles e detestar o outro, escolher um deles e reprovar o outro, mas era uma condição necessária no objeto daquele decreto. No entanto, os argumentos que o senhor apresenta não prejudicam a minha teoria, pois não excluem o pecado do objeto daquele decreto, como uma condição necessária, nem como uma causa sem a qual esse decreto não poderia ser feito, mas somente como uma causa, pela qual um deles é reprovado e o outro, eleito.

Isto fica evidente, com base em Romanos 9. Pois Esaú havia

sido concebido em pecado, quando essas palavras foram ditas, por Deus, a Rebeca. Além disso, no mesmo capítulo, os eleitos e reprovados são descritos como “vasos de misericórdia” e “de ira”, termos que não poderiam ser aplicados a eles, sem uma consideração do pecado. Não afirmarei agora, como poderia fazer com verdade, que Jacó e Esaú devem ser considerados, não em si mesmos, e sim como tipos, sendo, o primeiro, o tipo dos filhos da promessa, que buscam a justiça que é da fé em Cristo, e o segundo, o tipo dos filhos da carne, que buscavam a lei da justiça (Rm 9.31), assunto que requer uma explicação um pouco mais ampla, mas aqui não é tão necessária. O primeiro capítulo da epístola aos efésios afirma, claramente, a mesma coisa, uma vez que afirma que a eleição é feita em Cristo, porque é da graça, pela qual temos a redenção no sangue de Cristo, etc.

Os seus argumentos “da razão” não militam contra a posição, que já supus; na verdade, a fortalecem. Pois, em primeiro lugar, “a eleição é feita em Cristo”, e, portanto, é de pecadores, como ficará provado, mais adiante, de maneira detalhada. Em segundo lugar, “a predestinação e a reprovação não pressupõem nada em seu sujeito” e, portanto, qualquer que seja o caráter que possa ter o sujeito que recebe graça, pois para tal caráter, e considerada na mesma relação, é preparada a graça. Mas o pecador, e somente ele, recebe a graça preparada na predestinação. Portanto, também, exclusivamente para o pecador, a graça é preparada na predestinação, mas a este respeito, também, veremos mais detalhes mais adiante. Em terceiro lugar, os homens são filhos de Deus, não por geração, mas por regeneração; esta última possibilidade pressupõe o pecado e, portanto, a adoção é feita de pecadores.

O exemplo de anjos, neste caso, nada prova. A sua eleição e reprovação, e a dos homens, são diferentes, como o senhor reconhece, em muitos lugares, pois a salvação deles é assegurada pela graça da preservação e confirmação, e a dos homens, pela graça da

restauração. Ele gerou os anjos, como seus filhos, seguindo a graça anterior; regenerou os homens, como seus filhos, pela segunda graça. Portanto, Deus considerou o homem, não de modo geral, mas como pecador, e com referência a este ponto, está entre nós esta questão, embora Ele não pudesse encontrar no homem nenhuma causa pela qual Ele devesse adotar um e rejeitar o outro, e com referência a isto não temos nenhuma controvérsia. A questão, então, permanece entre nós: Deus, em seu decreto de predestinação e reprovação, fez referência ao homem, considerado em sua pureza natural, ou ao homem considerado em seus pecados? Afirmo a segunda possibilidade, e nego a primeira, e apresento muitos argumentos para respaldar a minha opinião. Mas agora vou considerar, em sua ordem, aquelas coisas que o senhor propôs contra ela.

A Décima Proposição de Armínio

Em primeiro lugar, de modo geral. 1. Uma vez que nenhum homem jamais foi criado por Deus em um estado meramente natural, portanto, também nenhum homem jamais poderia ser considerado, no decreto de Deus, já que, aquilo que existe na mente, é o material da ação e existe na relação de capacidade de ação, mas obtém sua forma da vontade e do decreto pelos quais Deus decidiu exercer o seu poder, em qualquer ocasião, com referência ao homem. Portanto, qualquer que seja a distinção que possa ser feita, na mente, entre a natureza e um dom natural, concedido ao homem na criação, não deve ser considerada neste ponto. Pois a criação do primeiro homem e, nele, a de todos os homens, foi feita à imagem de Deus, e a imagem de Deus no homem não é a natureza, mas, sim, a graça sobrenatural, tendo referência não à felicidade natural, mas à vida sobrenatural. Fica evidente, com base na descrição da imagem de Deus, que a graça sobrenatural, no homem, é aquela imagem divina. Pois, segundo as Escrituras, é "o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou" (Cl 3.10) e a "verdadeira justiça e santidade" que pertencem ao "novo homem, que, segundo Deus, é criado" (Ef 4.24). Além disto, todos os patriarcas parecem, sem exceção, ter a opinião de que o homem foi criado em um estado de graça. O mesmo diz o nosso catecismo, ques. 62. Visto que não se encontra, nas Escrituras, nenhuma referência ao amor de

Deus, segundo a eleição, não se considera ter havido nenhuma vontade divina e nenhum ato de Deus, a respeito dos homens, em diferentes aspectos, até depois da entrada do pecado no mundo, ou mesmo depois que ele é considerado como tendo entrado.

A Resposta de Junius à Décima Proposição

Antes que eu me refira aos argumentos, é preciso remover uma ambiguidade, que é introduzida aqui e que será, frequentemente, introduzida, sempre que for feita referência a um estado "meramente natural". As coisas são chamadas naturais, com base na palavra "natureza". Acontece que a natureza tem dois aspectos e, portanto, as coisas naturais também. Afirmo que a natureza tem dois aspectos, pois é considerada, em primeiro lugar, com relação a este mundo físico, situada mais próxima e inferior, nas coisas materiais e elementares, descrita por filósofos na ciência da física, e, em segundo lugar, com relação àquele mundo espiritual, ou seja, aquele que é mais remoto e superior, e que é tratado na metafísica, com razão assim chamada. Da primeira natureza, temos nossos corpos, e por ela somos animais; da segunda, temos nossos espíritos e, por ela, somos seres racionais, o que também é observado por Aristóteles (*lib. 2, de gener. animalium cap. 3*) na sua declaração de que somente a mente "vem de fora, e entra" no corpo natural, e somente ela é divina, pois não existe comunhão entre a sua ação e a do corpo. Consequentemente, as coisas naturais devem, de modo geral, ser consideradas em três modos: fisicamente, com relação ao corpo, segundo a sua essência, capacidade, ações e paixões; metafisicamente, com relação à mente inteligente, segundo sua essência e existência; e conjuntamente, com relação à união pessoal que existe no homem, sendo composto das duas naturezas. Mas, particularmente, é preciso fazer uma distinção nessas mesmas coisas naturais, com respeito à natureza, como sendo tanto pura quanto corrompida.

Portanto, todas essas coisas, que dizem respeito à natureza do homem, nesses modos diferentes, são consideradas pertencentes ao mero estado natural do homem, excluindo o pecado.

Agora, chego aos membros particulares da sua Proposição. Em primeiro lugar, o senhor afirma "que nenhum homem jamais foi criado em um estado meramente natural". Se o senhor quer dizer que ele foi criado sem dotes sobrenaturais, não vejo como isto pode ser provado (embora muitos façam a mesma afirmação). As Escrituras não fazem tal declaração em nenhuma passagem. O senhor não ignora, no entanto, o que é dito nas escolas, que um argumento negativo, com autoridade, como, por exemplo, "não está escrito, portanto, não é verdade", não é válido. Novamente, a ordem da criação, em certo aspecto, prova o contrário, já que o corpo foi criado do pó e, posteriormente, a alma foi soprada nele. O que, então, é mais provável é que a alma foi, no momento da sua criação, dotada de dons sobrenaturais, ou que eles foram adicionados, de maneira sobrenatural, depois da sua criação? Prefiro afirmar que, da mesma maneira como a alma foi adicionada ao corpo, também os dons sobrenaturais foram adicionados à alma. Se Deus fez isto, com relação à natureza, por que não poderia ter feito, no caso da graça, que é mais peculiar? Por fim, não penso que se possa concluir, se o homem não foi criado em um estado meramente natural, mas com dotes sobrenaturais, que a graça, portanto, pertence à criação e também os dons sobrenaturais pertenceriam, portanto, em comum, a toda a raça. Esta consequência é falsa, como prova a definição da natureza e a relação de coisas sobrenaturais. Pois o que mais é natureza, se não o princípio de movimento e descanso, ordenado por Deus? Se, então, as coisas sobrenaturais são ordenadas com base neste princípio, deixam de ser sobrenaturais, tornando-se naturais. Além disso, a relação de coisas sobrenaturais é tal que elas não são naturais, como não são comuns; pois as coisas que são comuns a todos os homens pertencem à natureza, mas as coisas sobrenaturais

são pessoais, e não são transmitidas a herdeiros. Reconheço que Adão e Eva receberam dons sobrenaturais, mas para eles mesmos, e não para seus herdeiros; nem poderiam transmitir tais dons a seus herdeiros, exceto por um arranjo geral ou uma graça especial. Sendo assim, então o homem não tem dons sobrenaturais, embora, como o senhor afirma, o primeiro homem possa não ter sido criado sem eles; e nós consideramos, com razão, que ele não os possuía, e muito mais o consideraria assim a Divindade. Na verdade, meu irmão, Deus contemplou o homem em um estado meramente natural, e decidiu, em seu próprio decreto, conceder-lhe dons sobrenaturais. Ele poderia, então, ser assim considerado, no decreto de Deus. Ele contemplou a natureza, à qual concederia a graça; o homem natural, a quem concederia, por seu próprio decreto, dons sobrenaturais. Criar o homem não foi, de fato, um ato especial da vontade, e dotá-lo de dons sobrenaturais não foi outro ato especial da vontade? Esses atos, ainda que pudessem ter ocorrido na mesma ocasião (o que não me parece necessário, pelas razões que acabo de apresentar), não podem estar juntos na ordem da natureza, uma vez que um deles pode ser chamado natural, e o outro sobrenatural. Sei que, mais adiante, o senhor fala da imagem de Deus, mas, em breve, veremos que isto não tem influência (como o senhor pensa) neste caso. Nesse ínterim, eu gostaria que o senhor sempre tivesse em mente o fato de que, embora todas essas coisas sejam verdadeiras, ainda assim não se opõem àquela doutrina que afirma que, neste decreto, Deus considerou o homem, de modo geral.

Não comentarei as observações subsequentes a respeito da relação material e formal do decreto de Deus, uma vez que a força do argumento não depende dela, e vou passar à prova. O senhor afirma que “a criação do homem e, nele, a de todos os homens, foi feita à imagem de Deus” (concordo, e creio nisso) “e a imagem de Deus, no homem, não é a natureza, mas a graça sobrenatural, tendo referência não à felicidade natural, mas à vida sobrenatural”. Meu irmão, o

que é esta sua declaração? Orígenes afirmou, anteriormente, a mesma coisa, e por esse motivo recebeu a repreensão da antiga igreja, em seu constante testemunho e suas harmoniosas declarações, como atestam Epifânio, Jerônimo e outras testemunhas. No entanto, não creio que o senhor concorde com a opinião de Orígenes, em oposição à declaração sábia e unida daquela igreja, mas penso que alguma ambiguidade, que o senhor não tenha observado, possa tê-lo levado a este engano. Vamos, então, expor e livrar este assunto de sua ambiguidade, à luz da verdade.

A primeira ambiguidade está na palavra *natureza*, e a segunda, na palavra *sobrenatural*. Com respeito à primeira, acabamos de afirmar que pode se referir à natureza inferior de corpos elementares, ou àquela natureza superior dos seres espirituais, ou, finalmente, à nossa natureza humana, composta das duas naturezas, em um objeto composto; e que essa última natureza tem dois aspectos: é tanto pura quanto depravada.

A segunda ambiguidade consiste no fato de que a palavra *sobrenatural* é aplicada, em um momento, àquelas coisas que estão acima desta natureza inferior, e dizem respeito à natureza superior, espiritual ou metafísica; em outro, àquelas coisas que estão acima, até mesmo, daquela natureza superior e metafísica, isto é, àquelas que são, própria e imediatamente, divinas; e, em outro, ainda, àquelas coisas que estão acima da condição desta nossa natureza corrupta, uma vez que nos são concedidos somente por graça sobrenatural, embora possam ter pertencido àquela natureza pura. Por exemplo, o corpo pertence a esta natureza inferior e, em comparação com ele, a alma é sobrenatural. Repito, nossas almas são da natureza superior, que pertence aos anjos. Com referência à alma e ao corpo, todas as coisas divinas são sobrenaturais, uma vez que são superiores a toda a natureza corpórea e mental. Como o senhor diz que “a imagem de Deus, no homem, não é natureza, mas graça sobrenatural”, isto é, como eu penso, não é da natureza, mas é da

graça, ou não é originária da natureza, mas da graça. Considere aqui, meu irmão, a primeira ambiguidade: “A imagem de Deus não é da natureza”; se a menção for à natureza inferior ou corpórea, a declaração é verdadeira; agora, se a menção for à natureza superior, a declaração não é verdadeira. Pois, o que é a natureza? É o princípio, ordenado por Deus, de movimento e repouso, em seu próprio sujeito natural, segundo seu próprio modo. Coloque diante de sua mente os tipos de movimento que ocorrem na natureza inferior – geração, corrupção, crescimento, diminuição, alteração, transição local, que eles chamam de exteriores, etc. O senhor perceberá esta diferença no fato de que os sujeitos desta natureza inferior vivenciam esses movimentos, segundo a sua própria essência e todos os outros aspectos, isto é, segundo seu material, forma e acidentes; mas os sujeitos da natureza superior não são, de maneira alguma, movidos segundo sua essência, mas somente segundo sua existência; porém, as coisas divinas superam ambas as naturezas, em um modo infinito e divino, porque são, em todos os aspectos, destituídas de todo movimento. O corpo é mortal, e se origina de onde, senão desta natureza inferior? A alma é imortal, e se origina de onde, senão daquela natureza superior? Todavia, as duas naturezas são ordenadas por Deus, e assim realizam, imediatamente, a sua obra, pois Deus efetua, por ambas, mediatamente, todas as coisas que dizem respeito à natureza. Mas a imagem de Deus é daquela natureza superior, pela qual Ele atua, mediatamente, nos filhos de Adão, uma vez que instituiu a nossa natureza comum a Adão, nosso primeiro pai. Realmente, é verdade que foi pela graça sobrenatural que Deus imprimiu a sua própria imagem em Adão; da mesma maneira como Ele também realizou a obra da criação, pela mesma graça. Deus concedeu o princípio da natureza, não a partir da própria natureza, mas a partir de si mesmo; quando, porém, a natureza recebeu a sua existência, aquilo que existia, por natureza, foi produzido, pela natureza, nas espécies e nos indivíduos. Embora em sua primeira

origem seja da graça, agora é, em sua própria essência, da natureza, e deve ser chamada natural. No entanto, a imagem de Deus é produzida nas espécies e nos indivíduos, pela natureza. Portanto, deve ser chamada de natural.

Posteriormente, consideraremos a sua definição, pois é necessário, em primeiro lugar, elucidar a declaração de que "a imagem de Deus tem referência não à felicidade natural, mas à vida sobrenatural". Removeremos a ambiguidade, e assim falaremos, mais corretamente, a respeito desses assuntos. A felicidade natural diz respeito à natureza da qual temos o corpo, ou àquela da qual temos o espírito, ou a ambas as naturezas, unidas em um ser composto. A esta última felicidade, a imagem de Deus tem, naturalmente, sua referência; àquela do corpo, como seu instrumento essencial e intimamente associado; àquela do espírito, como seu sujeito essencial; àquela do homem, como todo o sujeito pessoal. Se o senhor negar isto, então lhe pergunto: o que há, em toda a natureza, que não busque o seu próprio bem? Mas, a cada coisa, o seu próprio bem é a sua felicidade. Se, nesta natureza inferior, uma pedra, os rebanhos, um animal, e, naquela natureza superior, espíritos e formas inteligentes fazem isso, certamente isso não pode ser negado ao homem, com justiça, e à imagem de Deus no homem. O senhor acrescenta que "ela tem referência à vida sobrenatural". Esta, no entanto, é uma vida que depende da graça, como mostram todas as consequências. Se o senhor entender que ela tem referência apenas com aquela vida, nós negamos essa referência exclusiva. Se tem referência a esta vida (a natural) e àquela vida, conjuntamente, nós, de fato, afirmamos isto, e concordamos com a sua afirmação de que a imagem de Deus, no homem, diz respeito aos dois tipos de felicidade, tanto a natural como a sobrenatural; por meio da natureza, em um modo natural, e da graça, em um modo sobrenatural.

Agora, desejo explicar isto, de uma maneira mais ampla, se não fosse necessário que uma declaração fosse feita, em primeiro lugar,

a respeito do tema em discussão. Percebendo isto, muito claramente, o senhor passa a uma definição daquela imagem, para provar a sua opinião. O senhor diz: “Fica evidente, com base na descrição da imagem de Deus, que a graça sobrenatural, no homem, é aquela imagem divina”. O senhor me permitirá negar isto, uma vez que não pede a minha opinião. E o senhor acrescenta: “Pois, segundo as Escrituras, é ‘o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou’ (Cl 3.10) e a ‘verdadeira justiça e santidade’ que pertencem ao ‘novo homem, que, segundo Deus, é criado’ (Ef 4.24)”. Admito que essas sejam as palavras do apóstolo, e creio nelas; mas receio, meu irmão, que o senhor esteja se desviando das palavras dele e do seu sentimento.

Na primeira passagem, ele não afirma que a imagem de Deus é “o conhecimento segundo a imagem”, etc., mas que “o novo homem se renova para o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou”. O sujeito da proposição é o homem, um só em substância, mas, antes, “velho” e agora, “novo”. Neste sujeito, havia o antigo conhecimento, agora há o novo conhecimento. Segundo o sujeito, o conhecimento é um só, mas difere em modo; pois o velho e o novo homem entendem com o mesmo intelecto, no caso anterior como o velho homem, e, posteriormente, como o novo homem. Qual é, portanto, o modo desse conhecimento? “Segundo a imagem de Deus”. Este é o modo do nosso conhecimento e inteligência. O primeiro (que é o velho), segundo a imagem do primeiro Adão, que “gerou um filho à sua semelhança” (Gn 5.3); o segundo, conforme a imagem do segundo Adão, Cristo, e Deus, o nosso Criador. Não dizemos que a imagem de Deus é conhecimento, e sim que o conhecimento se renova, em nós, segundo a imagem de Deus. O que é, então, o conhecimento? Um ato da imagem de Deus. O que é a imagem de Deus? A origem e o princípio da ação, que molda, de uma maneira formal, a ação ou o hábito daquela imagem. O modo em que isto pode ser interpretado não é de interesse para mim. Mas

considere, eu lhe peço, e apelo ao senhor, como juiz, se isto pode ser chamado, com justiça, de uma descrição adequada: - "A imagem de Deus é conhecimento, segundo a imagem de Deus". Esta descrição, na verdade, nega que a imagem de Deus seja uma coisa ou outra, ou *o conhecimento ou a imagem de Deus*, uma vez que, na realidade, o conhecimento se dá segundo a imagem de Deus. O senhor, no entanto, por sua própria habilidade entende essas coisas melhor do que elas podem ser declaradas por mim, por escrito.

Agora, considero a outra passagem. "A imagem de Deus é a 'verdadeira justiça e santidade' que pertencem ao 'novo homem, que, segundo Deus, é criado'". Aqui, o senhor afirma algo mais que no caso anterior, sem, no entanto, suficiente verdade. Esse conhecimento, de que o senhor havia falado anteriormente, é uma parte da verdade, pois é a verdade, como existe em nossas mentes. Aqui, o senhor afirma que é a *verdade*, e *justiça* e *santidade*. Examinemos, contudo, as palavras do apóstolo. Ele afirma, realmente, que o novo homem, "segundo Deus, é criado em verdadeira justiça e santidade". Não defenderei o fato de que muitos explicam a expressão "segundo Deus" como se o apóstolo dissesse "pelo poder de Deus, que opera em nós". Concordo com a sua opinião, de que as palavras χατα θεον significam, simplesmente, o mesmo que estaria indicado na expressão "à imagem" ou "segundo a imagem de Deus". No entanto, o senhor não percebe que a mesma ordem que acabamos de indicar é preservada por Paulo, e que o sujeito, o princípio e os atos (ou hábitos) por essa razão inculcados em nós são, de maneira extremamente adequada, distintos? O sujeito é o homem, que é a mesma pessoa, seja o velho homem ou o novo. O princípio é a imagem de Deus, que é a mesma, seja velha ou nova, e purificada da corrupção. Os atos ou hábitos, inculcados por aquele princípio, são a justiça, a santidade e a verdade. A justiça, a santidade e a verdade não são a imagem, mas dizem respeito à imagem. Vamos retornar, se o senhor permitir, àquele princípio que os patriarcas apresentam: "as coisas

naturais são corrompidas, as coisas sobrenaturais são removidas". Consequentemente, o senhor pode, certamente, deduzir, com facilidade, esta conclusão – a santidade, a justiça e a verdade não são removidas e, portanto, não são sobrenaturais.

Novamente, elas se corromperam e, portanto, são naturais. Se tivessem sido removidas, nenhum de seus princípios elementares existiria, em nós, pela natureza. Mas eles existem, e, portanto, são pela natureza, e são eles mesmos corrompidos, e, com eles, o que quer que se origine deles. A mesma coisa acontece com a imagem de Deus. A imagem de Deus não é removida, e, portanto, não é sobrenatural. Por outro lado, ela se corrompeu e é, portanto, natural. Pois em nenhuma parte, nas Escrituras, está escrito que ela é *concedida*, mas somente que é *renovada*.

Sobre este aspecto, oferecerei provas, obtidas das Escrituras, depois que tiver feito uma única observação. A justiça, a santidade e a verdade existem apenas na imagem de Deus; no homem, existe alguma justiça, santidade e verdade; portanto, no homem existe algo da imagem de Deus. Moisés, em Gênesis 1, certamente não narra nada além da primeira constituição da natureza, criada em referência a cada sujeito e espécie. Mas narra que o homem foi criado à imagem de Deus. Esta era, então, a constituição da natureza humana. Mas, se é da natureza, então a imagem de Deus pertence universalmente à raça humana, uma vez que as coisas naturais diferem das coisas pessoais nisso: porque são comuns. O mesmo é evidente, com base em Gênesis 5.3: Adão gerou um filho [Sete] "à sua semelhança", conforme a sua imagem; mas Adão fora criado à imagem de Deus; portanto, gerou Sete à imagem de Deus. No entanto, pode-se dizer que a imagem de Deus e a imagem de Adão são diferentes, e que Moisés faz uma distinção entre elas. Na verdade, elas diferem, mas em modo, não em essência, pois a imagem de Deus, em Adão, era incorrupta, mas em Sete, era corrupta, por intermédio de Adão. Mesmo assim, nos dois casos, era a imagem. Neste mesmo aspecto,

esta imagem, no resto da raça humana, é chamada, segundo a sua corrupção, a imagem dos terrenos, e, segundo a sua renovação, a imagem dos celestiais. Porém, uma vez que a imagem de Deus é diferente apenas em modo, e não em essência, é descrita como renovada, e restaurada, e não implantada e criada, como observamos antes, como algo que difere não em essência, mas em modo ou grau.

A mesma coisa é ensinada em Gênesis 9.6: "Quem derramar o sangue do homem, pelo homem o seu sangue será derramado; porque Deus fez o homem conforme a *sua* imagem". Se a imagem de Deus não existisse nos descendentes de Adão, que foram assassinados, o argumento de Moisés seria impertinente e absurdo. Todavia, o argumento, seja de Moisés ou de Deus, é justo e conclusivo, pois se o senhor diz: "Aquele que matou àquele a quem Deus criou à sua própria imagem deve ser morto pelo homem; Deus criou o homem que foi morto à sua própria imagem; portanto, que o assassino seja morto pelo homem", o argumento é válido. Pois, visto que o homem foi criado à imagem de Deus, é justo que o seu assassino seja morto e, que seja morto pelo homem. Entretanto, se o senhor explicar a passagem "porque Deus fez o homem conforme a *sua* imagem" (Gn 9.6), de modo a entendermos que a "*sua* imagem" é a do homem, a interpretação que ofereço do argumento será ainda mais confirmada. No entanto, eu não me lembro de que, em alguma parte das Escrituras, esteja escrito que o homem criou o homem, nem isso me poderá ser provado. Penso que estas coisas serão suficientes para que o senhor, meu irmão, possa ver que a imagem de Deus está, naturalmente, no homem.

O que é, então, a imagem de Deus? Pois agora é o momento de passarmos do raciocínio destrutivo para o construtivo. Farei as minhas declarações através das palavras dos patriarcas ortodoxos. Que Tertuliano, dos latinos, seja o primeiro a falar (*lib. 2 advers. Marcion, cap. 9*): "Deve-se observar, em especial, a distinção que fazem as Escrituras gregas, quando falam da inspiração, e não do Espírito

(*pnoē* e não *pneuma*), pois alguns, traduzindo do grego, sem considerar a diferença, nem considerando o uso apropriado das palavras, substituem Espírito por inspiração, e permitem aos hereges uma oportunidade para atribuir culpa ao Espírito de Deus, ou seja, ao próprio Deus; e essa é, ainda agora, uma questão polêmica. Observe, então, que a inspiração é inferior ao Espírito, embora se origine do Espírito, como seu sopro, mas não é o Espírito. Pois a brisa é mais leve que o vento e, se a brisa é do vento, o vento não é, portanto, da brisa. É usual, também, chamar a inspiração de imagem do Espírito, pois assim, também, o homem é a imagem de Deus, ou seja, do Espírito, pois Deus é Espírito e, portanto, a imagem do Espírito é a inspiração. Além disso, a imagem nunca se igualará, em todos os aspectos, à realidade. Pois ser segundo a verdade é uma coisa, e ser a própria verdade é outra. Assim, também, a inspiração não pode, nesse sentido, ser igual ao Espírito, porque a verdade – isto é, o Espírito, ou Deus – é sem pecado, e por isso a imagem da verdade, também, deve ser sem pecado. Neste respeito, a imagem será inferior à verdade, e a inspiração será inferior ao Espírito, tendo alguns traços da Divindade, pelo fato de que a alma é imortal, livre, capaz de escolha, presciente (até a um nível considerável), racional e capaz de possuir entendimento e conhecimento. No entanto, nesses particulares, é apenas uma imagem, e não se estende ao pleno poder da divindade, e, igualmente, não se estende à integridade sem pecado, já que ela pertence apenas a Deus, isto é, à verdade, e não pode pertencer à mera imagem. Pois, da mesma maneira como a imagem, embora expresse todos os traços da verdade, ainda assim é destituída de força, não tendo movimento, também a alma, a imagem do Espírito, não é capaz de exibir toda a sua força, isto é, a felicidade da liberdade do pecado, caso contrário não seria a alma, mas o Espírito, e não o homem, dotado de mente e pensamentos, e sim Deus, etc.

Ambrósio (*hexaemeri lib. 6, cap. 7*), depois de muitos

argumentos, conclui desta maneira: “Pois ‘que dará o homem em recompensa da sua alma?’ (Mt 16.26) em que existe, não meramente uma porção pequena de si mesmo, mas, sim, a essência de toda a raça humana. É por isto que ele tem o domínio sobre as outras criaturas vivas, sejam animais ou aves. Esta é a imagem de Deus, mas o corpo está na semelhança de animais; em uma, há a marca sagrada da semelhança divina, na outra, a vil comunhão com os rebanhos e os animais selvagens, etc.” Além disso, em Salmos 118, sermão 10: “A semelhança à imagem de Deus não consiste do corpo, nem das partes materiais da nossa natureza, mas da alma racional; com respeito a isso, o homem foi criado, segundo a imagem e a semelhança de Deus, e nele se encontra a forma de justiça, sabedoria e toda a virtude”.

O mesmo propósito têm as palavras de Agostinho, em seu primeiro livro, “*De Genes. contra Manich*,” *cap. 17*, e em muitas outras passagens. Menciono, ainda, Jerônimo, porque, evidentemente, ele tem a mesma opinião e, ao escrever contra Orígenes, usa o mesmo argumento de Epifânio e os pais gregos. Eu me referiria a Basil, se o senhor não soubesse que Ambrósio o cita. Por que eu falaria de Crisóstomo, os dois Gregórios, Cirilo, Teodoreto? Damasceno, que resume todos esses autores, apresenta esse assunto com a maior exatidão no livro em que escreveu “A respeito do aspecto em que somos feitos à imagem de Deus”. Além disso, em outro trabalho, que tem referência às “Duas vontades em Cristo”, em que usa as seguintes palavras: “quanto aos poderes racional, e intelectual, e voluntário, pertencem à mente, no nascimento, e o Espírito se sobrepõe a eles, tendo a prerrogativa de príncipe, e, neste aspecto, tanto anjos como homens são segundo a imagem de Deus, e isto é abundantemente verdadeiro a respeito dos homens, etc.”, passagem em que introduziu, com a máxima diligência, as coisas que são essenciais e as que são secundárias.

Concluo, com um único argumento de Agostinho contra os

maniqueístas: “Esses homens”, diz ele, “não sabem que não é possível que a natureza use qualquer ação, ou produza qualquer efeito, se tal faculdade não for recebida segundo a natureza. Por exemplo, nenhum pássaro pode voar, a menos que tenha recebido a faculdade de voar, segundo a natureza, e nenhum animal na terra pode andar, a menos que tenha recebido a faculdade de andar, segundo a natureza. Assim, igualmente, o homem não pode agir ou querer, a menos que tenha recebido, segundo a natureza, essa faculdade, que é chamada “voluntária” e a “energética”, e não pode entender se não recebeu da natureza a faculdade intelectual, e não pode ver, nem realizar qualquer ação; portanto, em todo tipo da natureza, as ações naturais encontram lugar e existem, simultaneamente e juntas, mas aquelas que dependem da vontade e da atividade não coexistem”. A partir desse raciocínio, ele deduz que o homem entende, raciocina, deseja e, acima de todas as outras criaturas, faz muitas coisas que têm o sabor da divindade; portanto, existem no homem muitas faculdades, e, com respeito a isso, as Escrituras dizem que ele foi criado à imagem e à semelhança de Deus.

Aqui, então, está aquela imagem de Deus em nossa alma; as suas partes essenciais não apenas mostram, por si mesmas, alguma semelhança (pela natureza) com a divindade, mas são, pela natureza e, também, pela graça, adaptadas à percepção da graça sobrenatural, como mostraremos em breve. O senhor acrescenta que “todos os pais parecem, sem exceção, ter a opinião de que o homem foi criado em um estado de graça. O mesmo diz o nosso catecismo, ques. 62”. Na realidade, não conheço ninguém, entre os religiosos ortodoxos, que tenha uma opinião diferente; tampouco existe outra explicação correta do nosso catecismo.

Mas o senhor parece se equivocar, devido a uma declaração que permite duas interpretações, e unir coisas realmente diferentes. Pois o significado não é que o primeiro homem tenha sido criado com graça, isto é, que ele tenha recebido, no ato da criação, a natureza e a

graça sobrenatural. O significado é que o homem que foi criado recebeu graça, isto é, a graça sobrenatural, como um dom adicional – ideia que apresentamos anteriormente, nesta resposta. E então? Ele não teve a graça sobrenatural na criação? Se o senhor entender, como graça, a boa vontade de Deus, ele teve graça; se o senhor entender os dons sobrenaturais, concedidos a ele, então ele não teve essas coisas, que são sobrenaturais, pela criação, ou pela força da criação, uma vez que a criação é o princípio da natureza, ou o seu primeiro limite, mas as coisas sobrenaturais são completamente diferentes dela. Porém, ele as teve na criação, isto é, naquele primeiro estado de criação em que Adão esteve até cair no pecado. Para que o senhor possa entender mais facilmente o assunto, empregaremos o exemplo do sol e da lua, para explicar a imagem divina. A lua tem uma imagem essencial, e uma que é relativa e acidental. Como a sua imagem é essencial, tem sua própria luz, até certo nível, mas seria obscurecida, a menos que se virasse para o sol; como a sua imagem é relativa, tem a luz emprestada pelo sol, enquanto está de frente para ele, e virada para ele, e o sol virado para ela. Assim, também havia, no homem, uma dupla relação na imagem de Deus, desde a criação. Pois o homem tinha a sua própria luz essencial, fixada na alma, que brilha, como a imagem de Deus, entre as coisas criadas; ele também tinha uma luz relativa, pois era olhado por Deus, e olhava, também, para Deus. A imagem essencial é natural; a imagem relativa era, por assim dizer, sobrenatural, pois olhava para Deus, pela natureza unida à graça, por um impulso da vontade peculiar e livre. Deus olhava para ela, pela graça (pois qual ação de Deus, com relação a nós, é natural?) Temos essa luz essencial, corrompida pelo pecado; está claro que não a perdemos. Nós perdemos a luz relativa, mas Cristo a restaura, para que possamos ser renovados, segundo Deus, na sua própria imagem, e para que a luz essencial possa ser purificada, uma vez que as coisas naturais estão corrompidas, e as sobrenaturais estão perdidas, como dissemos,

anteriormente.

O seu segundo argumento é declarado da seguinte maneira: “Uma vez que não se encontra, nas Escrituras, nenhuma referência ao amor de Deus, segundo a eleição, não se considera ter havido nenhuma vontade divina e nenhum ato de Deus, a respeito dos homens, em diferentes aspectos, até depois da entrada do pecado no mundo, ou mesmo depois que ele é considerado como tendo entrado”. Se eu concordasse com isto, ainda assim o sentimento daqueles que dizem que o homem é considerado, de modo geral, pela Divindade, não seria, portanto, refutado, como já mostramos anteriormente. Mas talvez eu possa refutar essa afirmação por autoridade, por raciocínio e por exemplo. Lemos sobre a autoridade em Romanos 9.11-13: “Porque, não tendo eles [os filhos] ainda nascido, nem tendo feito bem ou mal (para que o propósito de Deus, segundo a eleição, ficasse firme, não por causa das obras, mas por aquele que chama), foi-lhe dito a ela: O maior servirá o menor. Como está escrito: Amei Jacó e aborreci Esaú”. O que indicam essas três fases – “não tendo eles [os filhos] ainda nascido”, e “nem tendo feito bem ou mal” e também “não por causa das obras, mas por aquele que chama”? O senhor dirá: “essas expressões estão de acordo com a verdade, mas têm referência à natureza caída e pecadora”. Essas expressões, porém, excluem, com o máximo cuidado, toda referência ao pecado, e atribuem toda a bênção unicamente à vocação de Deus, que chama, como até mesmo o senhor, meu irmão, se estiver disposto a observar tal chamado (e, certamente, está disposto), poderá facilmente deduzir dessa proposição. A esta autoridade, certamente, o senhor submeterá cada semelhança de raciocínio (Ef 1.4, 5), “Também nos elegeu nele antes da fundação do mundo, para que fôssemos santos e irrepreensíveis diante dele em caridade, e nos predestinou para filhos de adoção por Jesus Cristo, para si mesmo”.

A eleição se origina no amor especial, e, quando dizemos que

Ele nos elegeu em Cristo, toda a referência a nós mesmos é excluída. A predestinação também precede ambas as pessoas e casos, relativos a elas. Na realidade, isto é indicado pelas expressões "*dantes conheceu*" e "*predestinou*" (Rm 8.29). O próprio Cristo atribui à bênção do Pai somente o fato de que eles foram chamados para possuir o Reino, "desde a fundação do mundo" (Mt 25.34). Em pecado, ou antes do pecado? Em vista do pecado, ou sem referência a ele? Por que a primeira deveria ser verdade, pergunto eu, e não a segunda? Por que, na verdade, não deveria ser verdade a segunda, uma vez que todas as coisas são ditas dependentes de Deus, que chama? Com respeito a estas perguntas, vamos acrescentar as seguintes considerações:

1. Qualquer que seja o absurdo que possa ser conectado a este assunto, o senhor perceberá (se o examinar atentamente) que diz respeito muito mais à primeira interpretação, que à segunda. Este absurdo não deve ser deixado de lado, mas, sim, removido, religiosa e adequadamente.

2. Eu nego que uma referência ao pecado diga respeito à questão da adoção filial. Eu chamo a natureza como testemunha: um pai não gera filhos, antes de investigar ou observar qual será a sua condição? Mas esta geração (especificamente, a dos filhos de Deus) é de vontade, e não de natureza. É verdade: mas é atribuída exclusivamente à vontade de Deus, e a nenhuma condição em nós. Cada condição em nós é excluída, até mesmo a do pecado; a vontade de Deus, exclusivamente, o seu propósito, de maneira específica, é considerado no assunto. Deus distingue, pela sua vontade, entre os que são iguais em natureza, iguais em pecado; aqueles que, considerados em sua condição natural, simplesmente, e não na do pecado, mas, de modo geral, em Cristo, Ele adota como seus filhos. Assim como, na natureza, os filhos são gerados sem alguma referência à sua condição futura, também Deus, por sua própria vontade, adotou, desde a eternidade, os seus próprios filhos.

3. O que quer que seja mais consistente com a sabedoria e a graça de Deus, seria realizado pela Divindade, e assim devemos crer, e não aquilo que é menos consistente. No entanto, é mais consistente, com a sua sabedoria e a sua graça, que Ele adote, para si mesmo, filhos, sem nenhuma consideração de caráter, em lugar de fazê-lo com base na suposição de tal consideração; caso contrário, a natureza agiria mais perfeitamente que Deus, já que, de acordo com a natureza, os pais geram filhos, sem tal consideração. Portanto, a perspectiva anterior é mais consistente com o caráter de Deus, e devemos recebê-la com fé.

Como exemplo para confirmar este assunto, tomaremos, se o senhor concordar, o caso dos anjos. Quem quer que sejam os filhos de Deus, são filhos por eleição. Os anjos são filhos de Deus (Jó 1, 2 e 37), e, portanto, o são pela eleição, como afirma Paulo (1 Tm 5.21), onde os chama “eleitos”. Mas eles são eleitos sem consideração dos seus pecados, como se não pecassem, mas permanecessem em sua condição original.

Portanto, o amor de Deus é sem a eleição, sem a referência ao pecado, ou a consideração dele, o que o senhor parece negar, em sua declaração. É provável que o senhor diga que a sua declaração faz referência apenas aos homens. Já eu respondo, então, que o amor e a eleição são mencionados, com relação tanto a anjos como a homens, e, da mesma maneira, uma vez que Deus colocou, em ambos, a sua própria imagem, com referência à qual a eleição se faz. A prova mais decisiva disto está no princípio de que, se algum ato que existe, aparentemente, com referência a duas coisas, que têm a mesma relação, não existe, realmente, com referência a uma delas, não existe, também, com referência à outra. Na eleição dos anjos, não há diferença à sua condição, nem às suas obras. Portanto, na eleição dos homens não há essa diferença. Se a condição dos anjos e dos homens é, em alguns aspectos, diferente, não se pode concluir que o modo de sua eleição é diferente; especialmente quando a relação dessa coisa,

com referência à qual são escolhidos, é a mesma, nos dois casos. Esta é a imagem de Deus que, preservada ou restaurada, conforme a sua própria vontade, Ele chamou e uniu a si mesmo, e que permanecerá, de maneira imutável, em Cristo, "congregando todas as coisas" (Ef 1.10), e que Ele colocou na base comum da sua própria natureza, da qual aqueles que deveriam ser condenados segundo o seu juízo, caíram por sua própria vontade.

É possível que acrescentemos, ainda, outro exemplo, porque todas as outras coisas são criadas em uma relação diferente. Pois estão destituídas da imagem de Deus, de que consiste, com limitações adequadas, o objeto da eleição. Portanto, a natureza da eleição divina, feita a respeito dos homens, pode ser exibida pelo exemplo dos anjos, e por nenhum outro exemplo. Todavia, a eleição divina foi de tal modo que não separou, a princípio, os anjos que pecaram dos que não pecaram, mas, pela sua própria vontade e graça, Ele distinguiu os que não iriam pecar, como previamente eleitos e predestinados para a adoção, de outros que iriam pecar por seu próprio livre-arbítrio. Que razão existe, então, para que pensemos que outro modo de eleição divina deva ser imaginado com referência aos homens?

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Proposição

Eu aplico o termo *natural* a tudo o que diz respeito à substância e à existência do homem, sem o que o homem não pode existir. Assim são a alma, e o corpo, e todo o sistema composto deles, com todos os atributos naturais, sentimentos, paixões, etc. Eu aplico a palavra *sobrenatural* ao que quer que Deus tenha concedido ao homem, acima e além daquelas características naturais, que pertencem, verdadeiramente, à perfeição do homem, não com respeito à sua natureza animal, mas com respeito à sua natureza espiritual, para a aquisição, não do bem natural, mas do sobrenatural. Eu aplico a expressão "*meramente natural*", neste ponto, àquilo a que não

era acrescentado nada sobrenatural. Assim sendo, o sentido de minhas palavras é de que o homem não é criado em um estado meramente natural, sem dotes sobrenaturais.

Não contendo aqui, com grande ardor, se ele tem esses dons sobrenaturais pelo ato da criação ou por outro ato de superinfusão, mas deixo isto sem decisão, por não ser útil nem prejudicial à minha causa. Mas declaro e afirmo, decididamente, que Deus decidiu criar o homem, dessa maneira, pela natureza, como, de fato, o criou; mas dessa maneira, para que pudesse dar-lhe alguns dons sobrenaturais, uma vez que não apenas desejava que o homem pudesse ser da maneira como era, pela natureza, mas também desejava promovê-lo a um estado mais feliz, ou seja, a uma participação de si mesmo, o que o homem não poderia alcançar, a menos que fosse dotado de dons sobrenaturais. Mas quando nego que o homem foi criado em um estado meramente natural e, portanto, foi criado com dons sobrenaturais, não desejo indicar que o ato pelo qual os dons sobrenaturais foram transmitidos foi a criação (pois, em minha 26a proposição, chamei esse ato de *Graça Superinfundida*), mas que Deus não estava disposto a interromper o ato de transmissão da sua bênção àquela parte de matéria primitiva, ou Nada, de que Ele criou o homem, e por seu próprio decreto, até que Ele também tivesse concedido esses dons sobrenaturais a ele. Eu pensei que deveria observar o modo de expressão usado nas Escrituras, que declara que o homem foi criado “à imagem e semelhança de Deus”, imagem e semelhança de Deus que compreendem também dons sobrenaturais. Caso isto seja verdade, como digo, então o homem foi criado com dons sobrenaturais. Pois foi criado à imagem de Deus, e a palavra “criado” é atribuída, sem distinção, a todas as partes da imagem, sem separar, na imagem, aquilo que é natural do que é sobrenatural no homem. Estou feliz por citar, aqui, as palavras de Jerônimo Zanchius, que, em seu primeiro livro, a respeito da criação do homem, capítulo 1, fala, a respeito deste mesmo assunto, nestes

termos: “Estou feliz com o sentimento daqueles que dizem que, com o sopro da vida, também foi soprado e infundido, pela Divindade, o que quer que Adão possuísse de luz celestial, sabedoria, retidão, e outros dons celestiais, em que ele reflete a Divindade, como sua verdadeira imagem. Pois ele foi criado como as Escrituras ensinam, afirmando que ele foi criado à imagem de Deus, e Salomão, em Eclesiastes 7.29, diz “Deus fez ao homem reto”. Mas ele não era reto, quando seu corpo apenas foi formado. Quando, com uma alma colocada nele, tornou-se uma alma viva, isto é, um homem vivo, então se tornou reto, justo, etc., e assim, ao mesmo tempo, que a sua alma, foram infundidos raios de sabedoria divina, justiça e bondade”. Isso diz Zanchius, que decide claramente o que deixei sem decidir, e isto, por duas razões: eu sabia que era uma questão de debate entre os instruídos, e percebia que nada poderia ser deduzido, fosse vantajoso ou desvantajoso, para a minha causa.

Esses dons sobrenaturais que foram concedidos ao homem, ele recebeu para transmitir à prosperidade, nos termos em que os recebeu, ou seja, de graça, não como a palavra indica o princípio dos dotes naturais, pois da graça, entendida em seu sentido mais amplo, recebemos até mesmo a nossa natureza, mas como aquilo que não podíamos reivindicar, mas é usado de maneira distinta à natureza, e por ser o princípio dos dons sobrenaturais. Posso, então, concordar que Deus tinha referência ao homem, na natureza, como o sujeito da graça, o homem natural, como o sujeito de dons sobrenaturais, mas que Ele tinha referência a ele, contemplado no decreto administrativo da criação, não no decreto da predestinação, que agora estamos debatendo; como o sujeito da graça suficiente para a felicidade sobrenatural, não de graça eficaz, de que falamos agora; como o sujeito de dons sobrenaturais, a serem transmitidos à sua posteridade, sem exceção, conforme o arranjo da graça, e sem nenhuma condição, não os dons que são peculiares àqueles que são predestinados, e que devem ser concedidos, com certeza e infalibilidade,

àqueles, com referência aos quais existe a controvérsia entre nós.

Consequentemente, estas coisas não são opostas ao meu sentimento, pois nelas é cometida a falácia de *ignoratio elenchi*, ou conclusão irrelevante. No entanto, eu gostaria que o senhor sempre se lembrasse de que eu falo, constantemente, a respeito da graça, preparada no decreto da predestinação, e em nenhum outro decreto. Mas provo que o homem não foi criado em um estado meramente natural, no sentido, como já declarei, de uma destituição de dons sobrenaturais, quer digamos que ele os tem pelo ato da criação, ou pelo ato da superinfusão. E provo isso, por um argumento deduzido da imagem e da semelhança de Deus, em que o homem foi criado. Esse argumento é válido, quer a imagem de Deus signifique apenas dons sobrenaturais, concedidos ao homem pela Divindade, como o nosso catecismo, e a nossa confissão, e alguns de nossos teólogos afirmam, com referência à imagem de Deus, ou quer a própria natureza, juntamente com aqueles dons sobrenaturais, que é a minha opinião, segundo a qual desejo que a minha afirmação, de que "a imagem de Deus não é a natureza, mas a graça sobrenatural", seja entendida, isto é, que não é apenas a natureza, separada de dons sobrenaturais, o que é suficiente para qualquer argumento. Pois a questão não diz respeito a qualidades naturais e, portanto, a decisão da questão de que pertencem à imagem de Deus, de acordo com a minha opinião, ou não, não afeta o assunto da investigação. Que as qualidades sobrenaturais sejam aceitas, na definição da *imagem de Deus*, em que o homem foi criado, e terei obtido o que desejo.

Também quero que minhas observações posteriores sejam entendidas da mesma maneira, ou seja, que a *imagem de Deus* venha dizer respeito não apenas à felicidade natural, mas à sobrenatural, e, se isto for verdade, como o senhor parece admitir, terei alcançado o meu objetivo. Não quero definir com exatidão a imagem de Deus em que o homem foi criado, uma vez que isto não era necessário ao meu

propósito: era suficiente ter demonstrado que “conhecimento, justiça e santidade” dizem respeito, também, à imagem de Deus, quer essa imagem consistisse integralmente ou apenas em parte, deles. Pois qualquer uma dessas declarações teria sido igualmente disponível para o meu propósito, uma vez que me dediquei a provar que o homem não foi criado sem dons sobrenaturais e, portanto, não poderia ter sido considerado, no decreto da predestinação, como criado, em um estado meramente natural, sem dons sobrenaturais.

Mas, antes de chegar à defesa do meu argumento a este respeito, devo falar, de maneira relativamente longa, a respeito de três coisas, de cuja consideração se ocupa uma parte considerável da sua resposta. Em primeiro lugar, explicarei, de maneira mais ampla do que expliquei antes, o que chamo de qualidades naturais, e sobrenaturais. Em segundo lugar, falarei da imagem de Deus e das coisas, sejam naturais ou sobrenaturais, que estão contidas nela e na sua definição. Em terceiro lugar, por qual ação da Divindade o homem tem as qualidades naturais e as sobrenaturais.

Em primeiro lugar: chamo de naturais as qualidades que dizem respeito à natureza do homem, sem as quais o homem não pode ser homem, e que têm sua origem nos princípios da natureza, e são preparadas, pela sua própria natureza, para a felicidade natural, como seu objetivo e limite; elas são o corpo, a alma, a união de ambos, e aquilo que é constituído de ambos, e seus atributos naturais, sentimentos, funções e paixões, em que também compreendo os sentimentos morais, que, às vezes, são mencionados em oposição aos que são naturais. Chamo de *sobrenaturais* as qualidades que não fazem parte do homem, e não se originam de princípios naturais, mas são adicionados aos princípios naturais, para aperfeiçoamento da natureza, destinados à felicidade sobrenatural, e para uma comunhão sobrenatural com Deus, o nosso Criador, de que consiste a felicidade.

Entre elas, existe uma relação natural desse caráter, para que as qualidades naturais possam receber o acréscimo das sobrenaturais, pelo arranjo de Deus, e para essas qualidades sobrenaturais são adaptadas para acrescentar à natureza, adorná-la e aperfeiçoá-la, sendo, portanto, ordenadas para exaltá-la acima de si mesma.

Consequentemente, sem ambiguidade, sob a palavra *natural* compreendo a natureza, tanto corpórea como espiritual, e aquilo que se compõe de ambas. No entanto, é preciso observar, cuidadosamente – que ambiguidades de palavras devem ser observadas e explicadas, em uma discussão, quando, se interpretadas em um sentido, favorecem uma das visões, e, se interpretadas no outro sentido, não o fazem, ou quando, segundo um sentido, uma declaração é verdadeira e, segundo o outro sentido, é falsa. Mas quando a declaração é verdadeira, e pertinente ao assunto, qualquer que seja o sentido em que a palavra é interpretada, não há necessidade de explicação da ambiguidade. Assim, neste caso, o senhor observa que eu entendo, por qualidades naturais, tanto aquelas que dizem respeito à natureza inferior, isto é, ao corpo, como aquelas que dizem respeito à natureza superior, isto é, a alma; e qualquer que seja o modo como são interpretadas, o meu argumento é igualmente forte e válido. Apresentaremos exemplos de referências igualmente desnecessárias à ambiguidade.

Em segundo lugar, duas coisas devem ser consideradas, com referência à imagem de Deus no homem: de quais coisas ela consiste, e quais delas podem ser chamadas materiais, e quais sobrenaturais?

Afirmo que a imagem de Deus, no homem, abrange todas aquelas coisas que representam, no homem, algo da natureza divina que é parcialmente essencial; no entanto, Deus não quis que as imagens de todas elas fossem essenciais ao homem, que Ele desejou criar, em tal condição, não somente para que ele pudesse saber o que ele era, mas para que pudesse ter a capacidade de se tornar o

que não era, e de deixar de ser o que era. Chamo *essencial* a alma, e nela, o intelecto, e a vontade, e a liberdade da vontade, e outros sentimentos, ações e paixões, que, necessariamente, resultam deles. 1. Chamo *acidentais* tanto as virtudes morais como o conhecimento de Deus, a justiça e a verdadeira santidade, e quaisquer outros atributos da Divindade que existam, a serem considerados nEle, como essenciais à sua própria natureza, mas no homem, como uma imagem expressa, da qual, sob a expressão "natureza divina", Pedro diz que os cristãos fiéis são "participantes" (2 Pe 1.4). 2. Não acredito que todas essas coisas possam ser compreendidas sob o título "*natural*", mas penso que "o conhecimento, a justiça e a verdadeira santidade" são sobrenaturais, e devem assim ser chamados. 3. Estou em dúvida quanto a ter a sua concordância, a respeito desta afirmação. Pois, em uma parte da sua resposta, o senhor diz que essas são qualidades naturais, e apresenta argumentos que respaldam essa visão, e, em outra parte, na mesma resposta, o senhor reconhece que Adão tinha dons sobrenaturais, embora não pelo ato da criação; como qualidades sobrenaturais, não sei o que o senhor pode entender, exceto aquelas coisas que são mencionadas pelo apóstolo, em Colossenses 3, e em Efésios 4. No entanto, o senhor parece incluir sob o termo *imagem reflexiva*, aquelas mesmas coisas que o senhor reconhece que são sobrenaturais. Mas quer eu entenda corretamente o seu sentimento ou não, falarei daquelas coisas que, penso, tendem a confirmar o meu sentimento e refutar a sua opinião, conforme as entendo.

Provarei, então, que essas qualidades são sobrenaturais. Em primeiro lugar, com base em Colossenses 3 e Efésios 4. Quaisquer coisas que tenhamos, pela regeneração, pelo Espírito de Cristo, são sobrenaturais. Mas temos, pela regeneração, pelo Espírito de Cristo, "o conhecimento de Deus, a justiça e a verdadeira santidade". Portanto, são sobrenaturais. Se alguém disser que não temos essas coisas, em substância, pela regeneração, mas somente uma

renovação das mesmas qualidades que, anteriormente, haviam se tornado corrompidas, não vejo como tal afirmação possa ser provada. Pois as expressões do apóstolo ensinam outra doutrina. Pois aquele que deve “se revestir do novo homem” não está revestido com o “novo homem”, ou nenhuma parte dele. Mas ao novo homem pertencem “verdadeira justiça e santidade”. Então, no caso daquele que deve se “renovar para o conhecimento”, não é o seu conhecimento que se tornou corrompido e que deve ser renovado, mas a sua inteligência que deve ser esclarecida com novo conhecimento, que foi completamente expelido pela escuridão do velho homem. Em meu argumento, pretendo apenas isto, e não definir a imagem de Deus no homem. Mas não consigo ver que divirja da visão do apóstolo em minha explicação, pois o conhecimento de Deus, na passagem que citei, é “a imagem do próprio Deus”, e “segundo a imagem de Deus”. Tampouco estas expressões divergem entre si, nem são tão absurdas como o senhor deseja que pareçam. O senhor diz “a imagem de Deus é conhecimento, segundo a imagem de Deus e, portanto, nega-se que a imagem de Deus seja conhecimento ou imagem”. Nego esta sequência, se a definição for interpretada corretamente, ou seja, da maneira que exponho a seguir. A imagem de Deus, renovada em nós pelo Espírito regenerador, é o conhecimento de Deus, segundo a imagem de Deus, em que, no princípio, fomos criados. Esta imagem tem duas relações, pelo fato de que é criada, de novo, em nós, pelo Espírito de Cristo, e pelo fato de que foi criada, anteriormente, em nós, pelo Espírito de Deus. Esse conhecimento difere, não apenas em modo, mas também em toda a sua natureza, pelo conhecimento do velho homem; tampouco se diz que ele é renovado, mas o homem é descrito como sendo renovado nele. Mas confesso que não consigo entender como o conhecimento é um ato da imagem de Deus, e como essa imagem é a origem ou o princípio desse ato, isto é, do conhecimento. Pois, até aqui, eu pensava que o homem fosse descrito como criado à imagem

de Deus, ou para a imagem de Deus, porque no pensamento, na vontade, no conhecimento de Deus, na justiça, e, finalmente, na santidade, ele lembra o próprio Deus, como o arquétipo. Na outra passagem de Efésios 4, não encontro as três características – "verdade, justiça e santidade", mas somente duas, a justiça e a santidade, às quais é atribuída a verdade, isto é, a sinceridade, a pureza e a simplicidade. O conhecimento, também, não é um membro ou uma porção dessa verdade, mas, sim, um dom criado no intelecto ou na mente do homem, da mesma maneira como a justiça e a santidade são geradas na vontade, ou melhor, nos sentimentos do homem.

Em segundo lugar, provo que as mesmas qualidades são sobrenaturais, desta maneira. Essas coisas, segundo as quais somos (e somos descritos como) participantes da natureza divina, e filhos de Deus são sobrenaturais. Mas nós somos (e somos descritos como) participantes da natureza divina, e filhos de Deus, segundo o conhecimento, a justiça e a santidade; portanto, essas coisas são sobrenaturais. A principal não precisa de prova. A secundária é evidente, com base em uma comparação entre o primeiro, o segundo, o terceiro e o quarto versículo de 2 Pedro 1.

Em terceiro lugar, as coisas que têm seu limite na felicidade sobrenatural são sobrenaturais; mas o conhecimento de Deus, a justiça e a santidade são esse tipo de coisas, e, portanto, são sobrenaturais.

Em quarto lugar, as causas imediatas de atos sobrenaturais são sobrenaturais. Mas o conhecimento de Deus, a justiça e a santidade são as causas imediatas de atos sobrenaturais. São, portanto, sobrenaturais. Agora, chego aos seus argumentos, com que o senhor tenta mostrar que a imagem de Deus, no homem, é natural, e que essas qualidades – conhecimento, justiça e santidade – são naturais, e não sobrenaturais.

O seu primeiro argumento é este: as qualidades sobrenaturais foram removidas, as qualidades naturais foram corrompidas.

Porém, a verdade, a justiça, a santidade, não foram removidas, mas foram corrompidas e, portanto, não são sobrenaturais, mas naturais. O seu argumento menos importante é defendido dessa maneira: Os princípios dessas qualidades estão em nós, por natureza, e não estariam, caso elas tivessem sido removidas. Respondo – admito o principal, mas o secundário não me parece nem um pouco provável, nem mesmo pelo acréscimo dessa razão. Pois afirmo que o conhecimento que é segundo a piedade, a justiça e a santidade, de que fala o apóstolo, não foram corrompidos, mas, sim, removidos, e que nenhum dos princípios dessas qualidades permanece em nós, depois da queda. Reconheço que os princípios e as sementes das virtudes morais, que têm alguma analogia e semelhança com essas virtudes espirituais, e que, mesmo essas virtudes morais, propriamente ditas, ainda que corrompidas pelo pecado, permaneceram em nós depois da queda. É possível que essa semelhança possa induzir ao erro àquele que não fizer uma discriminação precisa entre essas virtudes morais e as virtudes espirituais. Para corroborar esta opinião, em que declaro que esses dons foram removidos, tenho a declaração do catecismo, na resposta à pergunta nove, com as seguintes palavras: “O homem privou a si mesmo e a toda a sua posteridade daqueles dons divinos”. Porém, uma explicação a respeito da natureza desses dons divinos é apresentada na sexta pergunta, especificamente, a respeito da “justiça e santidade”. Sei que tenho o apoio da sua própria declaração a este respeito, pois na sua 18a Tese, a respeito do Pecado Original, discutida em 1594, estão as seguintes palavras: “Pois, assim como em Adão a forma da integridade humana era a justiça original, em que ele foi criado por Deus, também a forma da corrupção, ou melhor, da deformidade, foi uma privação dessa justiça.”

Na 19a Tese, “As Escrituras chamam a forma, mencionada anteriormente, de imagem e semelhança de Deus”. Na 20a Tese, “As Escrituras chamam a forma anterior de imagem e semelhança de

Adão". Se entendo corretamente essas expressões, penso que se pode deduzir delas, claramente, que a justiça original foi removida, e, portanto, é sobrenatural, segundo a regra: "As qualidades sobrenaturais foram removidas, as qualidades naturais foram corrompidas". Tenho também em meu favor, muitos, e, provavelmente, todos os patriarcas. Ambrósio, com referência a Elias e seu jejum, no capítulo 4, diz: "Adão estava coberto com uma veste de virtudes antes da sua transgressão; mas, como se tivesse sido desnudado pelo pecado, ele se viu nu, porque a veste que tinha, anteriormente, foi perdida". E, novamente, no sétimo livro de seu comentário sobre o capítulo 10 daquele Evangelho, assinalando, de maneira ainda mais clara, a distinção entre a perda das qualidades sobrenaturais e a corrupção das naturais, ele diz: "Quem são os ladrões, se não os anjos da noite e da escuridão? Primeiramente, eles nos despem das vestes da graça espiritual, e então nos infligem ferimentos". Agostinho, (*De Trinitate, lib. 14, cap. 16*) diz: "Ao pecar, o homem perdeu a justiça e a verdadeira santidade e, por esse motivo, a sua imagem ficou deformada e manchada; ele recebe, novamente, essas qualidades, quando é renovado e reformado". Novamente (*De civit. Dei. lib. 14, cap. 11*) ele afirma que "o livre-arbítrio foi perdido". Para concluir esta parte da discussão, eu pergunto quais eram essas qualidades espirituais que foram renovadas ou perdidas, se não o conhecimento de Deus, a justiça e a santidade.

Outro argumento que o senhor apresentou é este: "O que quer que pertença à espécie é natural, mas a imagem de Deus pertence à espécie e, portanto, é natural". Respondo, a principal não é verdadeira em todos os casos. Pois uma qualidade pode pertencer à espécie, seja por uma transmissão pela natureza ou por princípios naturais, ou por um arranjo da graça. Aquilo que, no primeiro caso, e não no segundo, pertence à espécie, é natural. Com referência à secundária, afirmo que a imagem de Deus pertence à espécie, em parte pela natureza, e, em parte pela graça; portanto, a imagem de

Deus no homem é, em parte, natural, e em parte sobrenatural. Se o senhor fizer alguma outra inferência, deduz uma conclusão geral de uma proposição particular, o que não é válido. Se for feito algum acréscimo à sua principal, de modo que, em sua forma completa, se apresente da seguinte maneira: "O que quer que seja produzido na espécie, e em seus indivíduos, é natural", admitirei isso, como um todo. Acontece que, nesse caso, a secundária não seria inteiramente verdade. Pois a imagem de Deus não é prometida em nós inteiramente pela natureza, pois aquela parte dela que existe na verdade, e na justiça, e na santidade, é produzida, em nós, pela natureza, mas é transmitida por um ato de graça, segundo o arranjo da graça. Entretanto, objeta-se que a imagem não pode ser comum, se não é natural. Pois as qualidades naturais diferem, porque são comuns, daquelas que são pessoais (a questão não se refere a qualidades sobrenaturais). Respondo que uma coisa é comum em dois sentidos: ou absolutamente, segundo a graça, ou condicionalmente, segundo o arranjo da graça. A imagem de Deus é comum, em parte segundo a natureza, e absolutamente, naquelas coisas que pertencem ao homem, segundo a sua essência, e que não podem ser separadas de sua natureza, e, em parte, condicionalmente, segundo o arranjo da graça, naquelas coisas que não pertencem à essência, mas à perfeição sobrenatural do homem. As primeiras são produzidas em todos os homens, de maneira absoluta, e as outras, condicionalmente, especificamente para que ele preservasse sem corrupção os princípios que são universais à espécie e particulares para o indivíduo. Portanto, toda a imagem é comum, mas em parte, pela natureza, e em parte, pelo arranjo da graça; pela natureza, aquela parte que é chamada natural; segundo o arranjo da graça, aquela parte que eu chamo de sobrenatural. Isto, também, está em conformidade com a declaração das Escrituras, de que Sete foi gerado à imagem e semelhança de Adão, e não à imagem de Deus. Ele foi, na realidade, gerado à imagem de Deus, não como Deus a transmitiu, em sua

integridade, a Adão, mas como Adão a manteve para si mesmo. Adão a manteve, contudo, para si mesmo, não em sua integridade, e, portanto, foi nessa condição que a transmitiu. Mas aquilo que está em sua integridade e aquilo que não está em sua integridade diferem, não apenas em modo e grau, como também em algumas partes essenciais da imagem, que são possuídas pela imagem, em sua integridade, e estão faltando à imagem, não em sua integridade, que Adão teve, originalmente, por uma transmissão de Deus, e de que Sete foi destituído, devido à transmissão defeituosa de Adão.

O seu terceiro argumento é este: "Não dizemos que a imagem de Deus é produzida ou criada em nós, mas que é renovada ou restaurada e, portanto, não foi perdida ou removida, mas corrompida". Respondo: A rigor, nenhuma parte de sua suposição é verdadeira; com uma explicação adequada, as duas partes são verdadeiras, mas nenhuma delas é contrária à minha opinião. Provarei a primeira declaração, ou seja, que nenhuma parte da suposição é verdadeira. Nós somos considerados "novas criaturas em Cristo" e "criados para as boas obras". Davi orou, pedindo que Deus "criasse" nele um "coração puro" (Sl 51.10). Em nenhuma passagem, está escrito que a imagem de Deus é restaurada e renovada em nós, mas somos descritos como "renovados para o conhecimento, segundo a imagem de Deus" (Cl 3.10), "renovados no espírito do nosso sentido" (Ef 4.23) e "transformados pela renovação do nosso entendimento" (Rm 12.2). No entanto, com uma explicação adequada, as duas partes da suposição são verdadeiras, porém favoráveis à minha opinião, como mostrarei. Em nós, existem, com respeito a nós mesmos, duas partes da imagem de Deus: uma essencial, e a outra acidental. A parte essencial é a alma, dotada de mente, sentimento e vontade. A acidental é o conhecimento de Deus, a justiça, a verdadeira santidade e dons similares de graça espiritual. Não dizemos que a primeira parte é produzida ou criada em nós, porque era deformada e corrompida. Não dizemos que a segunda parte foi restaurada ou

renovada em nós, porque, por um defeito no sujeito, não tem lugar em nós, e não porque estivesse corrompida e deformada, mas é descrita como sendo produzida e criada em nós (pois somos chamados, com a sua chegada, de novas criaturas), porque se assemelha a um molde, com cujo uso a parte essencial é restaurada e renovada. As palavras do apóstolo expõem, claramente, esta ideia, segundo a qual não apenas o conhecimento mencionado é renovado, mas nós, como participantes da imagem de Deus, na medida em que ela é essencial para nós, somos descritos como renovados em conhecimento, como em um novo molde, conforme a imagem de Deus, na medida em que ela nos é acidental. As duas partes do antecedente, então, são verdadeiras. Pois a imagem de Deus é restaurada e renovada em nós, isto é, a nossa mente e a nossa vontade, e os sentimentos da alma; e a imagem de Deus é produzida e criada em nós, isto é, o conhecimento de Deus, a sua justiça e verdadeira santidade. A primeira é o sujeito da segunda; a segunda é a forma, dada divinamente, à primeira. Portanto, também é válido o argumento de Moisés, que ordena que o assassino seja morto. Pois, no homem, mesmo depois da transgressão, a imagem de Deus permanecia, na medida em que era essencial para ele, ou permanecia aquela parte que pertencia à essência do homem, embora a parte que era acidental seja removida pelo pecado.

Agora, discutiremos a ação da Divindade, pela qual temos a parte natural e também a sobrenatural da imagem de Deus. Não fiz nenhuma distinção no ato, em primeiro lugar, porque desejo usar a fraseologia das Escrituras, segundo a qual a palavra *criação* significa o ato pelo qual o homem tem, em si mesmo, a imagem e a semelhança de Deus, pois as Escrituras dizem: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” e “e criou Deus o homem à sua imagem” (Gn 1.26, 27), e, em segundo lugar, porque as duas partes respondiam, igualmente, ao meu propósito. Se considerarmos, porém, o assunto com precisão, penso que deva ser feita uma

distinção nesses atos, sendo assim chamado corretamente de criação aquele ato pelo qual o homem recebeu qualidades naturais; e o outro, pelo qual ele recebeu as qualidades sobrenaturais, é chamado superinfusão. Pois a vida no homem tem dois aspectos: o animal e o espiritual. O animal é aquele pelo qual ele vive, segundo o homem; o espiritual é aquele pelo qual ele vive segundo Deus. O princípio do primeiro é a alma no homem, dotada com intelecto e vontade; do segundo, o princípio é o Espírito de Deus, que transmite à alma aqueles excelentes dons do conhecimento, justiça e santidade. É provável que os princípios desses tipos de vida, tão diferentes uns dos outros, fossem concedidos ao homem, não pelo mesmo ato, mas, sim, por um ato diferente. Porém, em minha opinião, não é importante decidir de qual maneira, se por dois atos de Deus ou por um único, o homem recebeu essas qualidades; somente quero que fique entendido que ele tinha a primeira e a segunda, antes que Deus se ocupasse, a respeito dele, no ato da predestinação, ou seja, ele as tinha com respeito à consideração divina. Faço essa declaração em termos gerais, porque as coisas, tanto as naturais como as sobrenaturais, foram conferidas a toda a espécie; as primeiras, de maneira absoluta, e as segundas, com a condição de que a espécie preservasse, para si mesma, esse princípio. Consequentemente, eu concluo: se essas coisas foram conferidas à espécie, então o foram por um decreto da providência, diferentemente da predestinação; se foram conferidas condicionalmente, não o foram por um decreto de predestinação, pelo qual nenhum dom é *concedido* condicionalmente.

Com base nisto, fica evidente, agora, que o meu argumento é válido. Pois se o homem foi criado por Deus, sob esta condição, de que ele teria não apenas dons naturais, como também sobrenaturais, quer pelo mesmo ato da criação ou pelo ato adicional da superinfusão (com referência ao qual eu jamais discuti), consequentemente, então, Deus, nos atos da predestinação e reprovação, que

separam os homens, não poderia ter referência aos homens, considerados em um estado meramente natural. Mais adiante, o senhor também parece concordar que o homem tinha dons sobrenaturais, até mesmo em seu estado primitivo, mas como um incremento à natureza, e não pelo ato da criação, que é o princípio da natureza. Isto reconheço e, com base nisto, faço esta dedução, uma vez que essas coisas que o primeiro homem teve, toda a sua posteridade possuiu nele (pois tudo o que ele foi, eles também foram, nele, segundo a 40a Tese de seu debate a respeito do Pecado Original, já citada anteriormente); as primeiras, pela natureza, e as segundas, pelo arranjo da graça, e, consequentemente, Deus não poderia, no decreto sob discussão, ter referência ao homem, considerado em um estado meramente natural, nem, na verdade, ao homem, considerado com dotes sobrenaturais, pois um ser de tal característica não poderia ser deixado de lado, ou, pelo menos, não o foi, exceto pelo fato de que foi previsto que esse homem perderia esses dons sobrenaturais pela transgressão e pelo pecado.

A sua afirmação de que essas declarações, por mais verdadeiras que possam ser, não se opõem àquela opinião que considera o homem em geral, é válida, se provar que o homem foi, ou deveria ser considerado universalmente por Deus, no ato do decreto. Ainda assim, eu penso que os meus argumentos contra aquela opinião são igualmente válidos. Pois se Deus não pudesse considerar o homem em um estado meramente natural, se não com dons sobrenaturais, se não sem pecado, considerando-o como o objeto dos atos de predestinação e reprovação, então ele também não poderia considerar o mesmo ser em um estado geral. Pois uma consideração geral é excluída por uma consideração necessária de alguma circunstância particular, que se torna a relação formal (razão) do objeto, sem a qual Deus não poderia considerar o homem, quando estava agindo em referência ao homem, naquele decreto. Além disso, como pode a consideração geral ter lugar quando uma circunstância, que a

consideração geral compreende em si mesma, é excluída?

Se o que o senhor diz a respeito da "imagem essencial e relativa" tem este significado, que a imagem essencial compreende a verdade e a justiça, e a santidade, sendo também inteiramente natural para o homem, como pode ser deduzido, com base em algumas coisas que o senhor afirmou, então eu afirmo distintamente que não posso me opor a isso; na verdade, penso que posso provar o contrário. Porém, se o senhor aplicar a expressão "imagem essencial" a tudo o que o homem tem, essencial para si mesmo, segundo a imagem de Deus, então concordo. Então, a imagem "respectiva" incluirá o que chamo de sobrenatural e acidental. Todavia, como estas coisas, com as premissas que apresentei, não tendem a refutar a minha opinião, prossigo agora com o restante de meu argumento.

Meu segundo argumento é este: que nenhum amor de Deus, segundo a eleição, ou alguma vontade divina a respeito dos variados seres humanos, ou ações divinas variadas com referência a eles, é encontrado depois que o pecado entrou no mundo, ou depois que se considera como tendo entrado. No entanto, se este argumento é válido, também refuta a opinião que declara que o homem foi considerado "em geral". Pois se não há eleição divina e reprovação dos homens, exceto depois da entrada do pecado no mundo, então o homem não é considerado "em geral", mas particularmente, em referência à circunstância do pecado. Entretanto, o senhor fala de "autoridade, razão e exemplo". O senhor fala de "autoridade", com base em três passagens das Escrituras: Romanos 9, Efésios 1 e Mateus 25. Nenhuma delas se opõe à minha opinião, uma vez que não nego que a eleição e a reprovação foram feitas desde a eternidade, e não digo que o pecado foi a causa do decreto, e sim uma condição necessária em seu objeto. A passagem de Romanos 9 não me é adversa; em primeiro lugar, porque Jacó e Esaú já haviam sido concebidos em pecado, quando aquelas palavras foram ditas a Rebeca, como o texto deixa evidente. A afirmativa de que não haviam feito

bem ou mal (Rm 9.11) deve ser entendida com referência à distinção que poderia ser feita entre eles, como Agostinho explica, em muitas passagens. O apóstolo nega, então, toda referência ao pecado, ou seja, àquilo pelo que alguma distinção poderia ser feita entre eles, e não àquilo de que ambos eram igualmente culpados. Em segundo lugar, porque ele atribui todas as coisas à vocação de Deus, que chama, que é de misericórdia e que somente tem referência a pecadores. Em terceiro lugar, porque o "propósito de Deus, segundo a eleição", que declara ser "não por causa das obras" é um propósito de graça, em Cristo, a cuja promessa é feita referência em Romanos 4.16: "é pela fé, para que *seja* segundo a graça, a fim de que a promessa seja firme a toda a posteridade", isto é, a fé de Cristo, ou em Cristo, que pertence apenas aos pecadores, pois aquele que não pecou não precisa ter fé em Cristo, já que obtém a justiça e, consequentemente, a vida, pelas leis. Que esta, então, seja a resposta em referência a esta passagem, se interpretada a respeito de Esaú e Jacó em suas próprias pessoas, sem nenhum significado de tipo. Mas o significado desta passagem é muito diferente, como poderia ser provado, se fosse necessário.

Abordo, agora, a passagem citada de Efésios 1. Esta passagem está tão longe de ser oposta à minha opinião que, a partir de agora, vou usá-la como um forte argumento em meu favor. Aqui está escrito que a eleição é "desde a eternidade", ou desde "antes da fundação do mundo"; concordo. Está escrito que foi feita "em Cristo"; reconheço isto. Está escrito que é "para a adoção de filhos por Jesus Cristo"; concordo. No entanto, não vejo que nenhuma dessas declarações se oponha à ideia de que o pecado é uma condição necessária, no objeto de eleição e reprovação. É verdade que é negada qualquer referência a nós mesmos, como causa de nossa própria eleição. A predestinação precede as pessoas, com respeito à sua real existência, e não como são consideradas pela Divindade. Ela se refere às causas, antes mesmo que elas existam, mas não antes de

serem previstas por Deus, desde a eternidade, embora, na presciência de Deus, existam, não como causas de predestinação, mas, sim, como uma condição necessária no objeto. Em Mateus 25, os bem-aventurados do Pai, que possuirão o reino preparado para eles, pela bênção de Deus, são mencionados. Mas essa bênção está em Cristo, por quem é removida toda a maldição que até mesmo os bem-aventurados haviam merecido, segundo a presciência de Deus, antes que fossem bem-aventurados em Cristo; e o reino, que foi preparado para eles, pelo sangue de Cristo, é um reino, ao qual eles ascenderam da ignomínia e escravidão do pecado. Se o senhor tivesse considerado, completamente, o que está em controvérsia, não teria pensado que essas passagens poderiam ser usadas efetivamente contra mim.

As razões que o senhor apresenta não são mais adversas à minha opinião, pois se opõem à opinião que faz do pecado a causa do decreto, e não aquela que faz dele uma condição necessária no objeto. Examinarei tais razões. À primeira, respondo que a minha opinião, seja como antecedente ou consequente, não é absurda, até que assim seja provada. A sua segunda razão, e também a terceira, modificam a condição da pergunta. Pois excluem daquele decreto o pecado como a causa pela qual Deus adotou os filhos para si mesmo, ou em vista da qual Ele fez o decreto; e com referência a isto, não há dúvida. Quanto à segunda razão, digo que o assunto de discussão, aqui, é a adoção feita em Cristo, que não pertence a ninguém, exceto pela fé em Cristo, para a qual somos gerados, e somos gerados de novo, por Deus. Com base nisto, está provado que a adoção é de pecadores, e dos pecadores igualmente envolvidos em pecado, e não de homens iguais na natureza. À terceira, respondo que, em primeiro lugar, devemos julgar com base na Palavra de Deus, o que pode estar mais e o que pode estar menos de acordo com a sabedoria e a graça de Deus. Em segundo lugar, afirmo que está igualmente de acordo com a sabedoria e a graça de Deus que Ele

adote para si mesmo filhos dos que não são pecadores, bem como filhos dos que são pecadores, e vice-versa, se esta for a sua vontade. O que o senhor diz, com referência à "suposição de tal consideração" está à parte do assunto. Em terceiro lugar, a sabedoria e a graça, segundo a qual Deus adotou, para si mesmo, filhos entre os homens, naquela "sabedoria de Deus, oculta em mistério, a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória; a qual nenhum dos príncipes deste mundo conheceu" (1 Co 2.7-8), sabedoria que é "Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus" (1 Co 1.23) – e essa graça é aquilo que está unido à misericórdia, concedida ao pecador, e está em Cristo. A sabedoria tende, de maneira muito mais notável, para a glória de Deus, que a graça, usada em oposição à misericórdia e muito mais, uma vez que aquele que mereceu o mal é muito mais indigno que aquele que nada mereceu, seja bom ou mau.

Foi demonstrado anteriormente que o exemplo de anjos não é análogo, mas o oposto. Pois Deus decidiu assegurar a salvação de homens e de anjos de modos diferentes. Portanto, as relações de predestinação, no primeiro caso e no segundo, são diferentes. Deus gravou a sua própria imagem em ambos, mas com uma condição diferente, ou seja, que ela não seria preservada em nenhum, e sim restaurada em alguns homens. Deus abrandou, como diz Agostinho, as naturezas de anjos e de homens, para que pudesse mostrar neles, em primeiro lugar, o que o seu livre-arbítrio poderia realizar, e então qual seria a influência benéfica da sua graça, preservando, no caso dos anjos, e restaurando, no caso dos homens. No caso dos anjos, Ele mostrou, especificamente, a graça, em oposição à misericórdia. Nos homens, Ele mostrou o poder da graça, unida à misericórdia, e ambas, pelo seu propósito eterno. Uma vez que Ele fez nos homens o que não fez nos anjos, e nos anjos o que não fez nos homens, e isto, pelo decreto da predestinação, concluo que existe uma relação da predestinação divina, no caso dos anjos, e outra, no caso dos homens. Portanto, não há amor de Deus pelos homens, segundo a

eleição, sem a consideração do pecado. Não houve, entre nós, discussão com referência aos anjos e, no meu argumento, foi feita menção expressa aos homens; portanto, o que quer que seja provado, a respeito dos anjos, não terá influência para a refutação do meu argumento.

A Décima Primeira Proposição de Armínio

Em segundo lugar, a respeito da eleição.

1. A eleição é considerada como tendo sido feita em Cristo, que foi ordenado mediador a favor dos pecadores, e foi chamado Jesus, porque deveria salvar, não certos indivíduos, considerados meramente em sua natureza, mas, sim, salvar "o seu povo dos seus pecados" (Mt 1.21). Ele é considerado pré-ordenado, e nós, nEle, e Ele, na ordem da natureza e das causas, antes de nós. Ele foi ordenado salvador, e nós, como aqueles a serem salvos. Mas, em Cristo, tendo tal caráter, e sendo considerado como as Escrituras o descrevem a nós, o homem não poderia ser considerado em um estado meramente natural, e, muito menos, portanto, poderia ser eleito nEle.

2. A eleição é considerada feita pela graça, que é distinta da natureza de duas maneiras, tanto porque a natureza é pura e considerada de maneira abstrata, e também porque é culpada e corrupta. No primeiro sentido, significa o progresso da bondade em direção ao bem sobrenatural, a ser transmitido a uma criatura naturalmente capaz disso; no segundo, significa o progresso subsequente, a um bem sobrenatural, a ser transmitido ao homem, corrupto e culpado – o que, nas Escrituras, também é chamado de misericórdia. Na minha avaliação, a palavra *graça* é usada, no segundo sentido, nos textos dos apóstolos, especialmente quando o assunto da discussão é

eleição, justificação, santificação, etc. Se isto for verdade, então a eleição da graça foi feita de homens considerados, não em um "estado meramente natural, mas em pecado".

A Resposta de Junius à Décima Primeira Proposição

É verdade que a eleição é feita por Deus Pai, em Cristo, o Mediador; mas o fato de que o Mediador foi ordenado somente para os pecadores não é, absolutamente, verdade. Portanto, a dedução não é válida. Se essa verdade fosse admitida, ainda assim não tem valor contra os que afirmam que, na eleição, a referência foi ao homem, de modo geral. Mas o fato é que o Mediador foi ordenado, não apenas para os pecadores – para não dizer nada da Mediação que é atribuída a Cristo, na criação e na natureza: "Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele, estava a vida e a vida era a luz dos homens" (Jo 1.3, 4), "por quem fez também o mundo" (Hb 1.2, etc.) – e isso, demonstro, de maneira absolutamente completa, com um único argumento.

Cristo é Mediador daqueles a quem Ele foi dado, desde a eternidade, como Cabeça, pelo Pai; Ele foi dado como Cabeça, pelo Pai, aos anjos e aos homens e, portanto, é Mediador para os anjos e para os homens. Porém, os anjos não pecaram; Ele não foi, então, ordenado Mediador apenas para pecadores. Vamos discutir cada ponto, se o senhor assim permitir, separadamente, para que possamos entender o assunto de maneira mais completa.

Quando falamos da Cabeça, consideramos três coisas, segundo a analogia da natureza: a sua posição, por cuja dignidade e autoridade ocupa o primeiro lugar, em todo o corpo; a sua perfeição, porque ela contém, em si mesma, todos os sentidos internos e externos como sua origem e princípio de movimento; finalmente, o seu poder, segundo o qual todo poder, sentimento, movimento e governo costuma fluir dela para os outros membros. De acordo com esta ideia,

Cristo é, realmente, a Cabeça, comum, de todas as coisas criadas; a Cabeça, digo eu, da natureza superior e da natureza inferior, e de todas as coisas que estão na natureza. Nós transcendemos essa relação universal, quando contemplamos a Cabeça, como nomeada desde a eternidade. Anjos e homens são, segundo Deus, capazes de viver a eternidade, e a ambos Cristo foi dado eternamente pelo Pai como a Cabeça, não somente para que eles pudessem existir para sempre (o atributo da natureza espiritual) mas também, e isto é especialmente da graça, para que pudessem ser, para sempre, herdeiros da glória eterna, como filhos de Deus, herdeiros de Deus, e coerdeiros com Cristo. Os últimos foram ordenados por Deus, pela adoção da graça em Cristo Jesus, tudo com um só objetivo, ou seja, a visão, o aproveitamento e o anúncio da glória de Deus, e deles foi constituído o corpo místico de Cristo, a igreja celestial. Finalmente, como em tudo nesta vida, aquela é a cabeça de uma criatura viva, da qual fluem poder, sentimentos e movimento nos membros do corpo, para que, em toda aquela vida eterna, o corpo cresça pela influência de Cristo, a sua Cabeça, e cada um dos membros obtenha a imutabilidade da vida, isto é, a eternidade deste fato, de que eles subsistem em Cristo, a sua Cabeça, sem quem seriam dissolvidos. Mas Cristo é o Mediador pela relação em que Ele é a Cabeça dos anjos e dos homens, pois, como a Cabeça, Ele os une a si mesmo; como Mediador, Ele os une ao Pai. O fato de que Cristo é Cabeça e Mediador é, na realidade, a mesma coisa, com o detalhe de que a divindade intervém na relação, uma vez que Ele é chamado de a Cabeça, quanto à nossa relação com Ele, e de Mediador, quanto à nossa relação com o Pai. “Mas”, alguém poderia dizer, “Ele não redimiu os anjos como nos redimiu. Isto, realmente, é verdade, mas Mediador e Redentor diferem entre si, como gênero e espécie. Para os anjos, Cristo é o Mediador de preservação e confirmação; porém, para nós, Ele também é mediador, mas de redenção e de preservação daquilo de que fomos redimidos. Assim, Ele é chamado de Mediador para ambos, embora

de um modo diferente. O principal, então, do meu silogismo, é verdadeiro, ou seja, que “Cristo é o Mediador daqueles a quem Ele apontou, desde a eternidade, sendo a sua Cabeça”. Mas o fato de que Ele foi nomeado, tanto para anjos como para homens, como sua Cabeça e, portanto, como Mediador, é o que ensina o apóstolo em colossenses 1, quando afirma, a respeito de Cristo, que Ele “é imagem do Deus invisível” (Cl 1.15), isto é, Ele representa Deus Pai, em sua palavra e obra, principalmente àqueles que o Pai deu a Ele, como sua Cabeça e Mediador; “o primogênito de toda a criação”, ou seja, de todos aqueles a quem Deus, por sua graça, predestinou para a adoção, e os gerou, então, para que pudessem ser seus filhos; pois existe uma comparação de coisas que são homogêneas, e assim a passagem deve ser interpretada. Então, explicando esses dois atributos, ele acrescenta, primeiramente, em termos gerais: “porque nele foram criadas todas as coisas que há nos céus e na terra, visíveis e invisíveis” (mas ele explica essas coisas para remover a declaração dos anjos adoradores, aos quais enfoca de modo veemente nesta epístola): “sejam tronos, sejam dominações, sejam principados, sejam potestades; tudo foi criado por ele e para ele, e ele é antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem por ele”, e então, com referência particular ao glorioso corpo, do qual Ele é, precisamente, a Cabeça e o Mediador, “e ele é a cabeça do corpo da igreja”, Ele que, na confirmação da graça, é “o princípio”; mas, na redenção, é “o primogênito dentre os mortos”, o fim comum de todos, que o é “para que em tudo tenha a preeminência”. A causa é o decreto do Pai, que predestinou o seu Filho para a adoção dos seus filhos: “porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse, e que, havendo por ele feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas”, etc. Ele apresenta esta ideia de maneira ainda mais clara quando, advertindo-os sobre a adoração dos anjos, sob o pretexto de filosofia, diz: “porque nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade. E estais perfeitos nele,

que é a cabeça de todo principado e potestade" (Cl 2.9, 10), isto é, dos anjos, a cuja adoração eles eram convidados. Pois, a respeito de cada pessoa que os convidava à adoração de anjos, ele afirma, mais adiante, que essas pessoas não têm a "cabeça, da qual todo o corpo, provido e organizado pelas juntas e ligaduras, vai crescendo em aumento de Deus" (Cl 2.19). A mesma coisa diz Efésios 1.

Deve-se afirmar, então, de maneira geral, que Ele foi ordenado para ser o Mediador para os pecadores, mas não apenas para eles, uma vez que Ele também é Mediador para os anjos, que conservaram a sua pureza original, mas é ordenado Redentor apenas para os pecadores. Podemos expressar esta mesma ideia de outro modo, se dissermos que Ele foi ordenado Mediador tanto daqueles que podiam pecar, para que pudessem não pecar, como daqueles que haviam pecado, para que pudessem ser salvos dos pecados que praticaram. Os dois modos de interpretação levam ao mesmo resultado. O caso é o mesmo com o nome Jesus. Mas que necessidade há de tantas palavras? Dizemos que Ele foi ordenado como Mediador, tanto daqueles que resistiram como dos que caíram, e como Redentor apenas dos que caíram; para os que resistiram, para que pudessem continuar resistindo, em pé, e para os que caíram, para que pudessem se levantar outra vez, e continuar em pé. Consequentemente, o modo de argumentação, praticamente o mesmo, de que quando a eleição é considerada como tendo sido feita em Cristo, Deus tinha em referência o homem, considerado de maneira geral, como ainda não criado, em um estado natural, resistindo e tendo caído, mas esta é a mesma coisa que ser considerado em um estado meramente natural, o que o senhor nega. O mesmo argumento se aplica ao que virá a seguir.

Abordo, agora, o seu segundo argumento. O senhor diz: "A eleição é considerada como tendo sido feita de graça" e, além disso, que "a graça é considerada em dois sentidos, quando é usada, em oposição à natureza, que ela deve ser interpretada no segundo

sentido, neste argumento", e o senhor conclui que "a eleição da graça foi feita de homens, não considerados em um estado natural, etc." Meu irmão, o senhor não percebe que a sua conclusão é infundada, que envolve a falácia da divisão, e que também é equivocada? Pois, na principal, a graça é usada de maneira coletiva ou geral, mas, na secundária, de maneira distributiva; na primeira, é usada simplesmente, quanto à sua essência; na segunda, é considerado um acidente, ou seja, os diferentes modos do objeto, o que não afeta a essência da graça. Por que não argumentaremos desta maneira? A eleição vem da graça – e a graça tem referência àqueles a quem estabelece no bem, e àqueles a quem, salvos do mal, restaura para o bem; a eleição, então, faz referência aos mesmos. Aquilo que é declarado em termos gerais deve ser aplicado em termos gerais, pois tanto a natureza como a razão exigem isto, a menos que haja uma restrição positiva na necessidade do sujeito, ou alguma limitação por um complemento. O fato de que a eleição é usada em um sentido geral fica claramente evidente com base em uma comparação entre anjos e homens. O senhor diz que a graça é usada, no segundo significado, nos textos dos apóstolos, neste argumento e em similares. Isto pode estar correto, mas não é influenciado por uma restrição da palavra graça, que, em Deus e da parte de Deus, abrange todas as coisas, mas por uma restrição do objeto, *kata ti*, a restrição está no objeto, isto é, no homem, não naquilo que lhe é adicionado ou concedido. Se um agricultor ordenasse que seu servo cultivasse um campo que precisasse, em primeiro lugar, ser limpo, depois arado, e, finalmente, ser semeado, etc., o senhor, então, restringiria a palavra *cultivar* a um desses processos? Aquilo que é geral ou comum continua sendo geral ou comum, e essa característica não pode ser limitada por nenhuma relação particular do objeto. Portanto, como o senhor vê, essa consequência, deduzida por um raciocínio equivocado, não é válida, nem aquilo que é declarado em termos gerais deve ficar restrito a circunstâncias particulares.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Primeira Proposição

Os dois argumentos que apresentei, da mesma maneira como são extremamente conclusivos, também permanecem inalterados pelas suas respostas. Provo isto, com referência ao primeiro. A sua força consiste no fato de que a eleição dos homens é descrita como tendo sido feita em Cristo, como o Mediador entre Deus e os homens pecadores, da mesma maneira como Reconciliador e Redentor, e por isso eu digo: Quem quer que sejam os eleitos em Cristo, como Mediador entre Deus e os homens pecadores, isto é, como Reconciliador e Redentor, esses indivíduos são considerados, por Deus, que os elege, como pecadores. Mas todos os homens, que são eleitos em Cristo, são eleitos em Cristo, como Mediador entre Deus e os pecadores, isto é, como Reconciliador e Redentor e, portanto, todos os homens que são eleitos em Cristo, são considerados por Deus, que os elege, como pecadores.

O ponto principal é claro. Pois, em primeiro lugar, aqueles que não são pecadores não precisam de um Reconciliador e Redentor. Mas a eleição é um ato completamente necessário aos que são eleitos. Em segundo lugar, o próprio Cristo não é considerado, por Deus, como Mediador da Redenção, a menos que seja em vista do fato de que Ele é ordenado, como tal, para os que pecaram. Pois a divina presciência do pecado precedeu, na ordem da natureza, o decreto que ordena que o seu Filho seja o Mediador, nomeado para oferecer, na presença de Deus, em lugar e para o bem dos homens, um sacrifício pelos pecados. Em terceiro lugar, a eleição dos homens por Deus é feita somente no Mediador, como tendo obtido, pelo seu próprio sangue, a redenção eterna.

O secundário é evidente. Pois, uma vez que Cristo é o Mediador entre os homens e Deus, somente como Reconciliador, Redentor e o advogado dos pecadores; Mediador, digo eu, aquele que, pelo ato da

sua Mediação, permite a salvação àqueles a favor dos quais é o Mediador (1 Tm 2.5, 6; Hb 8.6, etc.; 9.15; 12.24). Daí a conclusão, uma vez que as premissas são verdadeiras, e consistem de três termos, e são arranjadas de uma forma legítima.

Vamos examinar, agora, os seus argumentos, em oposição ao que eu apresentei. O senhor afirma que Cristo não é ordenado como Mediador apenas para os pecadores e, portanto, a minha conclusão não é válida. Vamos admitir que o seu antecedente seja verdadeiro; mas, ainda assim, não se pode deduzir que a minha conclusão não seja válida. Pois, nas minhas premissas, eu não afirmei que Cristo foi ordenado Mediador apenas para os pecadores, nem são essas as questões discutidas entre nós – de quais seres Cristo é o Mediador – quando mencionado universalmente – e de que maneiras. Mas eu falo de Cristo, como ordenado Mediador para os homens em particular, e afirmo que Ele foi ordenado Mediador para eles, somente como pecadores; pois Ele foi ordenado Mediador para tirar os pecados do mundo. O assunto em discussão, então, é o modo como Ele é o Mediador para os homens. Aqui, o senhor comete duas falácias, a da conclusão irrelevante [*ignoratio elenchi*], e a de raciocinar a partir de um caso particular para chegar a uma conclusão geral [*a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter*]. Eu falo da Mediação de Cristo como pertencente a um caso particular, especificamente, como responsável pelo homem; o senhor trata a Mediação de Cristo como considerada simplesmente e de maneira geral. Mas o senhor separa, corretamente, a consideração da mediação, que é atribuída a Cristo, na criação e natureza, pois a segunda é, inteiramente, de outro tipo e modo. De acordo com isto, Ele é o Mediador de Deus para as criaturas; de acordo com aquilo, para as criaturas de Deus. Uma se refere a todas as criaturas; a outra somente àquelas criadas à imagem de Deus. Uma tende à transmissão de todo o bem natural e criado para todas as criaturas; a outra, à concessão, às criaturas racionais, de uma participação no bem infinito e sobrenatural. O

senhor, na realidade, prova que Ele foi ordenado Mediador, não apenas para os pecadores, mas sem nenhuma necessidade. Pois esta não é a questão entre nós. O ponto que o senhor deveria provar é o de que Ele é o Mediador dos homens, não dos pecadores, algo que sei que o senhor não gostaria de tentar, pois as Escrituras ensinam uma doutrina diferente. Mas vamos examinar o argumento. Ele também foi ordenado como Mediador para os anjos; porém, os anjos não pecaram; portanto, Ele não foi constituído Mediador somente para os pecadores. Posso concordar com tudo isto, pois isso não afeta em nada o meu argumento, uma vez que eu não disse, em termos gerais, que Cristo foi ordenado apenas para os pecadores. Eu restringi a sua Mediação aos homens, para a obra da sua salvação, para o modo em que a salvação foi obtida para eles. Consequentemente, se isto for verdade, concluo que permanece firme e inalterado o meu argumento, no qual provei que, em Cristo como o Mediador dos homens, perante Deus, somente os pecadores foram eleitos.

Eu gostaria que sempre pudéssemos nos lembrar de que não existe nenhuma controvérsia entre nós, a respeito da eleição dos anjos ou da mediação, pela qual eles são salvos, e que estamos tratando apenas da eleição e reprovação dos homens, e do modo de mediação pelo qual eles obtêm a salvação, pois perceberemos que as declarações que, interpretadas de maneira geral, não são verdadeiras, podem ser extremamente verdadeiras quando aplicadas ao caso particular da humanidade. Não existe, então, nenhuma necessidade de considerar essas coisas, que são ditas a respeito de Cristo como o Mediador de anjos. No entanto, se eu puder discutir este ponto, poderia pedir a prova da sua principal, em que o senhor afirma que "Cristo é o Mediador daqueles a quem Ele foi dado, como Cabeça, pelo Pai". Eu penso que tenho boas razões para negar o seu postulado. Pois, em Filipenses 2, Cristo é descrito como tendo recebido "um nome que é sobre todo o nome, para que ao nome de Jesus se

dobre todo joelho dos que estão nos céus" (Fp 2.9-10), porque Ele, "achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz" (v. 8). Aqui vemos que a razão pela qual Ele foi constituído a Cabeça, até mesmo das coisas celestiais, foi esta, para que, pelo seu próprio sangue e morte, pudesse realizar as funções de Mediador a favor dos homens, perante Deus. Se fosse o Mediador dos anjos, então este fato, e não a razão anterior, teria sido alegado nesta passagem para a sua nomeação como Cabeça, até mesmo dos anjos.

Estes dois termos, *Cabeça* e *Mediador*, me parecem ter uma ordem e uma relação, de modo que o título de Mediador pertence a Cristo, em uma relação anterior, e o de Cabeça, em uma relação posterior, e essa última, na verdade, por causa da primeira. Pois, pelo ato da Mediação, Ele adquire para si mesmo o direito do domínio, cuja possessão o Pai entrega a Ele, quando lhe concede o título de Cabeça. Isto também é sugerido na distinção usada nas escolas de teologia: Cristo é o Mediador por mérito e por eficácia. Em primeiro lugar, por mérito, e depois, por eficácia. Pois pelo seu mérito, Ele prepara para si um povo, as bênçãos necessárias para a felicidade desse povo, e o direito e o poder de distribuir essas bênçãos ao seu próprio povo; disso, se originam os títulos Cabeça, Salvador, Líder, Príncipe e Senhor, e, de acordo com esses títulos, flui, da sua própria eficácia, para o seu próprio povo, uma transmissão real dessas bênçãos que Ele obteve pelo mérito da sua morte. Pois, em Hebreus 2.16, está escrito que Cristo "não tomou os anjos, mas tomou a descendência de Abraão". Agora, se a declaração, feita pelos nossos religiosos, é verdadeira – que foi feita essa suposição da natureza, para que Ele pudesse realizar as funções de Mediador para aqueles cuja natureza Ele assumiu, o senhor percebe que é válida a conclusão de que, uma vez que Ele "não tomou os anjos", não realizou para eles as funções de Mediador. A isto, acrescento aquilo que os nossos teólogos frequentemente dizem, que Cristo é Mediador somente porque

está entre Deus e os homens, afirmação que eles atribuem à sua natureza humana, tomada em uma união pessoal pelo Verbo, para que Ele pudesse, desta maneira, estar entre ambos, participando, com o Pai, da natureza divina, e conosco, da natureza humana. Consequentemente, também, Ele é chamado Emanuel, em dois sentidos; em primeiro lugar, porque Ele é Deus e homem, na unidade da sua pessoa, e, em segundo lugar, porque, sendo assim, Ele uniu Deus e os homens na função da Mediação. Mas Ele não está entre Deus e os anjos. Considere, ainda, a declaração de Hebreus 5.1: "Todo sumo sacerdote, tomado dentre os homens, é constituído a favor dos homens nas coisas concernentes a Deus". Todavia, Cristo não é tomado dentre os anjos e, portanto, não foi ordenado para os anjos nas coisas que dizem respeito a Deus. Realmente, afirmo, com confiança, que não havia nada a ser feito, por nenhuma mediação pelos anjos, ou para o bem dos anjos, diante de Deus. Acrescento, ainda, que um Mediador não deveria ser de natureza inferior àquela por quem Ele atua nessa capacidade. Cristo, contudo, em sua natureza humana, foi feito "um pouco menor do que os anjos, por causa da paixão da morte" (Hb 2.9). Portanto, Ele não é Mediador a favor dos anjos. Finalmente, observo que os anjos são "espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação" (Hb 1.14). "Não foi aos anjos que sujeitou o mundo futuro" (Hb 2.5), mas a Cristo Jesus, em primeiro lugar, e a todos os seus irmãos, em segundo lugar, cuja natureza Ele santificou em si mesmo, e exaltou consigo mesmo àquela dignidade. Portanto, Cristo não é o Mediador dos anjos.

Porém, pode ser feita a pergunta: Não pode Cristo, então, ser considerado, de alguma maneira, como Mediador para os anjos? Respondo: A palavra mediador pode ser aplicada de duas maneiras: por parte das criaturas para a Divindade, ou da Divindade para as criaturas. Nego que Cristo seja o Mediador dos anjos perante Deus, mas não nego que Ele seja o Mediador de Deus para com os anjos.

Pois isto coincide com o nome de Cabeça, que confesso, pertence a Cristo, com respeito aos anjos, embora em uma relação diferente daquela pela qual Ele é a Cabeça dos cristãos fiéis. Pois a união que existe entre Cristo e os cristãos da raça humana é mais estrita e íntima do que aquela que existe entre Ele e os anjos, devido à consubstancialidade de sua natureza humana com a dos homens, da qual os anjos estão separados. Mas o que falamos desses aspectos já é suficiente. Quer sejam como os declarei, ou não, isso não afeta de maneira favorável, nem desfavorável, o meu argumento; mas o senhor concorda inteiramente comigo quando diz que Ele foi ordenado como Redentor apenas dos caídos. Também, com base nisto, deduzo a verdade de minha opinião. Os homens são eleitos no Redentor, somente como caídos, pois não são eleitos para que possam continuar em pé, mas para que possam se levantar outra vez e, então, continuar em pé, como o senhor corretamente observou. No entanto, de que maneira o senhor pode deduzir que, uma vez que a eleição é feita em Cristo, a eleição, digo, *dos homens*, em Cristo, *o Redentor* (pois é preciso inserir estas palavras), consequentemente Deus lida com os homens, de modo geral, considerados, geralmente, como *ainda não criados*, como *criados em seu estado natural*, como *ainda de pé*, e como *caídos*? Penso que o contrário pode e deve ser a dedução. Portanto, Deus, na eleição, lidou com os homens somente como caídos. Pois, na eleição, Ele considerou o homem no Redentor, e o Redentor só é Redentor dos caídos.

Quanto ao segundo argumento, a forma da resposta é a mesma. Eu não uso a palavra graça equivocadamente; não a uso, ao mesmo tempo, de maneira coletiva e distributiva. Admito que ela é usada em dois sentidos, como a graça da preservação e da restauração; admito que ela é usada de maneira coletiva e absoluta, particular e concreta, isto é, a graça da preservação e da restauração. Mas, e então? Se eu uso uma palavra que tem um sentido geral e ambíguo, será que isso é um equívoco a ser lançado contra mim? Mas eu usei

essa palavra, em todas as ocasiões nesta discussão, da mesma maneira, ou seja, com referência à graça pela qual alguns homens são eleitos. É aquela graça pela qual a restauração e os seus meios são preparados, e não aquela pela qual a preservação e os seus meios são indicados. Pois essa segunda graça não foi concedida a seres humanos.

É somente da primeira graça que todos aqueles que são salvos obtêm a sua salvação. No principal de meu silogismo, a graça é mencionada em uma relação particular; e no secundário, é usada da mesma maneira, e, nem na primeira nem na segunda é usada em um sentido geral, como o silogismo a seguir mostrará. Aqueles que são eleitos segundo a graça da restauração, que é unida à misericórdia, e que tem lugar somente com referência aos pecadores, são considerados por aquEle que elege como pecadores; mas todos os homens que são eleitos, o são segundo a graça de restauração, que é unida à misericórdia, e que tem lugar somente com referência aos pecadores. Portanto, todos os homens que são eleitos são considerados por aquEle que elege como pecadores. A graça é mencionada, em toda parte, de maneira particular e relativa, com respeito aos homens, e, em nenhum caso, de maneira geral ou absoluta. Na verdade, ela não pode ser usada de maneira geral ou absoluta quando tem referência, relativa e particular, à eleição, seja dos anjos ou dos homens. Pois nem esses nem aqueles são elevados ou salvos pela graça, de forma absoluta, mas ambos pela graça, de forma relativa; os anjos pela graça da preservação, e os homens pela graça da restauração.

No entanto, quando tratamos da eleição, em termos universais e abstratos, devemos discutir o assunto da graça como sua causa, em termos universais, absolutos e abstratos; pois, para um gênero, devem ser atribuídos atributos gerais que podem, posteriormente, ser aplicados à espécie, segundo seus variados modos. A sua argumentação, então, está à parte da sua controvérsia. A eleição vem da

graça; a graça com respeito àqueles a quem estabelece e àqueles que, salvos do mal, são por ela restaurados ao bem. Portanto, a eleição faz referência às mesmas pessoas. Pois não discutimos agora a eleição em geral e de maneira absoluta, se a palavra graça, segundo o uso correto, deve ser interpretada em um sentido geral. Mas discutimos a eleição dos homens; portanto, o termo geral, *graça*, deve ser restrito àquela graça segundo a qual os homens são eleitos. Portanto, não é adequado dizer que "a graça faz referência àqueles a quem estabelece no bem", pois a graça de que tratamos aqui não se refere àqueles a quem estabelece no bem, pois a graça não estabeleceu ninguém da raça humana, somente restaurou àqueles a quem tinha referência. Mas o senhor diz que a graça que estabelece no bem e aquela que restaura são uma só em essência, e que só são distintas e restritas com relação ao objeto. E se eu concordasse com isso? A minha conclusão ainda seria válida. A questão entre nós tem referência ao objeto e suas relações formais, relações pelas quais o senhor diz que a graça é distinta e restrita. Mas essa restrição do objeto tem somente esta força, a de que a graça que, segundo a sua afirmação, é uma só, em essência, deve se desdobrar e se aplicar a um pecador, e a alguém que não é pecador, de maneiras diferentes; e, na realidade, ela deve usar atos de caráter diferente nos dois casos. Existe, então, uma restrição "naquilo que é acrescentado ou concedido", mas é uma consequência necessária da restrição do objeto. Esta distinção, então, é suficiente para a conclusão que desejo.

A questão não diz respeito a objetos de eleição, essencialmente diferentes uns dos outros, mas diz respeito a modos diferentes de considerar um objeto, que é um só e o mesmo, em essência, e diz respeito a uma diferente relação formal. Explico com um exemplo. A justiça em Deus é uma só em essência, ou seja, dá a cada um o que lhe é devido; àquele que é obediente, o que lhe pertence, segundo a promessa divina, e ao pecador aquilo que lhe pertence, segundo a ameaça divina. Porém, com base no fato de que a justiça faz a

retribuição da punição a um objeto, deve-se, necessariamente, concluir que o objeto é digno de punição e, portanto, era passível de pecar; assim, igualmente, com a graça. A graça, então, é uma só em essência, mas varia em seu modo; uma no princípio e no fim, mas variada em seu progresso, passos e meios; uma, quando considerada de modo absoluto e em geral; mas duas, quando interpretada de maneira relativa e particular, pelo menos, com respeito a assuntos opostos e distintos. Todavia, em todo este raciocínio, usei a palavra graça, em uma relação particular, uma vez que ela varia em modo, progresso, passos e meios, e uma vez que é considerada de modo relativo e distributivo. Nisto, portanto, não foi usado nenhum equívoco; não há nenhum raciocínio do geral ao particular, do abstrato ao concreto.

Mas embora todas essas declarações sejam verdadeiras, não têm utilidade, o senhor afirma, contra os que afirmam que a humanidade, em geral, foi considerada na eleição. Esses argumentos, na realidade, provam que a humanidade, em geral, não poderia ter sido considerada na eleição, ou, pelo menos, que este não era o caso. Pois se o homem foi considerado, em geral, então ele foi eleito pela graça, interpretada em um sentido geral. Pois um efeito geral requer uma causa geral. Mas o homem foi eleito, não pela graça considerada em geral, mas, sim, pela graça considerada de maneira particular, relativa e distributiva, com referência à circunstância do pecado. Se o homem foi considerado de modo geral, então ele foi eleito no Mediador, não considerado de modo geral, mas particular, como Redentor. Na eleição, portanto, o homem não foi considerado em geral, mas com restrição à circunstância do pecado, o que devia ser provado. O exemplo do campo a ser cultivado não é contra esta teoria, mas, na verdade, é em seu favor. Pois se um agricultor ordenasse que seu filho cultivasse um campo, que estava coberto de cardos e espinhos, e, por isso, requeria a cultura associada à limpeza e desobstrução, então a palavra cultivar, ainda que, quando interpretada em

um sentido geral, não se restrinja à limpeza e desobstrução, ainda assim, quando aplicada àquele campo, em particular, necessariamente inclui esse ato. Consequentemente, deduzimos que, se um campo não pode ser cultivado sem o ato da limpeza e desobstrução, ele está, portanto, coberto de cardos e ervas daninhas, e, por analogia, se um homem não pode ser salvo sem o ato da restauração, é, portanto, um pecador, pois somente um pecador é capaz de receber a restauração, e a graça restauradora só é adequada ao seu caso.

A Décima Segunda Proposição de Armínio

Em terceiro lugar, a respeito da não eleição ou preterição. A não eleição ou preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a eternidade, decidiu não transmitir a alguns homens a felicidade sobrenatural, e sim conceder a eles somente a felicidade natural, ou animal, se eles vivessem de acordo com a natureza. No entanto, em um ato desse tipo, Deus não tem a ver com os homens considerados em um estado meramente natural; portanto, Deus não passa de largo a certos homens, considerados em um estado meramente natural. A verdade da proposição principal é provada:

1. Porque não existe felicidade natural desse tipo, o que é o fim do homem, e seu princípio, nem de fato, pois não houve, e não há nenhum homem feliz neste sentido, e nem em possibilidade, derivada do decreto de Deus, considerado, quer em termos absolutos, pois nenhum homem jamais será tão feliz naturalmente, ou em termos condicionais, pois Deus não destinou uma felicidade deste tipo a nenhum homem sob uma condição, uma vez que a condição deve ser a da obediência, que Deus recompensa com a felicidade sobrenatural.

2. Porque o pecado é a causa meritória daquele ato de prazer divino, pelo qual Ele decide negar a alguns a felicidade espiritual ou sobrenatural, que resultam da união consigo e da sua morada no

homem. “As vossas iniquidades fazem divisão entre vós e o vosso Deus” (Is 59.2). Tampouco essa negação de felicidade ao homem pode ser considerada de outra maneira, que não uma punição, que é, necessariamente, precedida pelo ato do pecado, e sua indicação pela presciência do pecado futuro. Esses argumentos podem ser úteis, também, na discussão de outras questões.

A Resposta de Junius à Décima Segunda Proposição

A sua definição de *não eleição* ou *preterição* (que Agostinho também chama de reeleição), não é, de maneira alguma, justa – e isto, em três aspectos.

1. Porque aquilo, que constitui uma diferença, não é, meramente, um acidente. Pois, se a diferença das coisas definidas é somente um acidente, a definição não é boa. A diferença essencial entre a eleição e a reprovação consiste na adoção por Jesus Cristo, para Deus Pai, cuja consequência acidental é a felicidade sobrenatural – Efésios 1 e Romanos 8.

2. Porque a coisa definida tem a ver, não com o seu fim primário, e sim com aquele que é secundário, o que é errôneo. O objetivo primário da eleição é a união com Deus, pela adoção. Mas um objetivo secundário e, como dissemos, acidental, é a felicidade.

3. Porque a definição é redundante; pois é feito um acréscimo de algo positivo, quando o senhor insere, entre parênteses, “mas a ser concedida”, etc., ao passo que a definição, propriamente dita, é puramente negativa. Também existe uma falha, e até mesmo um erro, naquilo que é acrescentado, pois a não eleição ou preterição não concede felicidade natural, mas a pressupõe; nesse ato, Deus não concede um dom àqueles a quem o dom já foi concedido. Esta é nossa ressalva, a respeito da Principal.

A secundária é negada. Neste ato, Deus faz referência ao homem, em geral; portanto, também neste modo, Ele lida com a

mesma referência geral. Assim, o senhor percebe que todo o seu raciocínio é falso. Para sustentar a sua secundária, o senhor usa dois argumentos. O primeiro tem o objetivo de confirmar aquela parte da definição que não diz respeito, como afirmamos, à definição; portanto, não é necessário que eu o comente. No entanto, uma vez que o senhor me proporciona a oportunidade, me permito fazer algumas sugestões. O argumento nega que exista qualquer "felicidade natural deste tipo, o que é o fim do homem, e seu princípio". Se o senhor fala aqui da natureza depravada do homem, concordo, pois não pode "a árvore má dar frutos bons" (Mt 7.18), e muito menos adquirir, por si só, alguma bondade. Se o senhor fala da natureza, em sua pureza, como havia, originalmente, em Adão, nego seu argumento. Pois, à natureza não corrompida, pertencia à sua própria felicidade natural futura, embora fosse, posteriormente, por assim dizer, absorvida pela graça de Deus, na felicidade sobrenatural. Esta felicidade era o desígnio natural do homem e seu objetivo natural. Não procuram, todas as coisas na natureza, o seu próprio bem? Entretanto, uma vez que a natureza não busca nada que possa não existir (é tolice buscar aquilo que não existe, ainda que, em possibilidade e natureza, a obra de um Arquiteto infinitamente sábio não é tola), consequentemente, o bem de cada coisa existe, por natureza, em possibilidade, se a coisa não alcança esse bem e, na verdade, se a coisa o alcança. Mas, se a condição das coisas naturais é essa, eu lhe suplico, meu irmão, que considere como se pode dizer verdadeiramente a respeito do homem, que ele é privado da felicidade natural e de seu fim natural, quando todas as coisas, na natureza, estão em uma situação diferente. Certamente, a natureza não poderia ser cega, em sua obra mais excelente, e ver tão claramente em todas as suas outras obras. Mas o senhor diz que esse fato jamais existiu. Admito isso, pois Adão caiu pelo caminho; mas esse fato deveria existir no futuro. O senhor diz que ele não existe "em possibilidade". Isto é um erro, pois Deus o designou a Adão, com a condição de que ele

permanecesse no caminho correto. Provo isto, com as palavras do próprio Deus: “No dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2.17). O que é a morte? Não é privação? O que é a privação? Não é de algum atributo natural ou hábito? Adão, então, foi privado da vida natural, e daquela constituição feliz da vida, que obteve no Éden; caso contrário, teria permanecido feliz ali, se tivesse continuado no cumprimento do dever, até que Deus tivesse cumprido nele a promessa da vida sobrenatural, que lhe foi esboçada, pela árvore da vida, no jardim do Éden. Pois, ao contrário, a consequência é que, se ele não tivesse comido o fruto proibido, não teria se tornado mortal, mas, com vida e visão, teria sido preparado para a transição a uma vida superior.

O senhor afirma que Deus “recompensa a obediência com a felicidade sobrenatural”. Realmente, Ele recompensa dessa maneira a obediência, mas não apenas dessa maneira. Se considerarmos conjuntamente, isso é verdade; se exclusivamente, é falso. Ele recompensa a obediência de duas maneiras. Pois, mesmo na atualidade, quando estamos muito distantes da condição natural de Adão, a piedade tem “a promessa da vida presente e da que há de vir” (1 Tm 4.8). Considero que duas ideias, especificamente, a do fim e a do modo, induziram o senhor ao erro. O senhor pensou que o único fim do homem é aquele que é sobrenatural. É realmente verdade que as coisas subordinadas não estão divergindo. Existe um fim natural. Da mesma maneira como a natureza é subordinada a Deus, também os fins naturais são subordinados àqueles que são sobrenaturais e divinos. O fim de nossa natureza, por ser natural, é este, de que se aproxime, e muito, do Divino; por ser sobrenatural, o homem pode se unir a Deus. Em relação ao primeiro, Adão podia alcançar pela natureza; quanto ao segundo, ele podia ser exaltado, pela graça, a partir do primeiro. O senhor realmente pensou que não poderia haver um modo pelo qual os dois tipos de felicidade pudessem ocorrer. Mas é preciso observar duas coisas, neste caso: a primeira, que a

felicidade natural é uma preparação prévia; a segunda, que ela é uma fundação para a sobrenatural. Ela está preparada para ela, e é anterior a ela. A menos que o homem tenha sido feliz na natureza, mesmo que tenha permanecido sem cair, ainda assim não teria alcançado a outra felicidade, pela qual poderia se aproximar do sobrenatural. Mas quando ele tivesse, realmente, entrado nessa felicidade sobrenatural, então a felicidade natural seria a fundação, e sobre ela, a consumação seria a felicidade sobrenatural. Se somarmos perfeição à perfeição, a primeira não é destruída, mas o acréscimo é feito sobre ela, da mesma maneira como o fogo é acrescido pelo fogo, a faculdade vegetativa pela consciente, e ambas, pela racional. A primeira se apoia na segunda, como em seu próprio princípio, e é mais plenamente aperfeiçoada por ela, uma vez que, mais plenamente, deixa de ser ela mesma e participa da perfeição da outra. Assim será na ressurreição dos mortos e na vida eterna. A natureza do homem será aperfeiçoada e, também, glorificada, acima do modo da natureza. Ela obterá, de tal modo, a perfeição da natureza, a ponto de se apoiar naquela perfeição divina e sobrenatural, e a natureza não será abolida, mas estará revestida de um modo sobrenatural, como diz o apóstolo sobre o corpo, em 1 Coríntios 15. Essas coisas, no entanto, são meramente incidentais.

O seu segundo argumento pode ser declarado da seguinte maneira: O pecado é a causa merecedora daquele ato negativo. Em um estado meramente natural, o homem não tem pecado. Portanto, não existe nele nenhuma causa merecedora e, por consequência, Deus não tem nenhuma causa para aquele ato negativo. Aceita-se todo o prossilogismo, mas nega-se a dedução, porque ela é feita a partir de um caso particular. Ela seria verdadeira, realmente, se o ato negativo da Divindade resultasse apenas de uma causa merecedora, mas esta posição está muito distante da verdade. A causa de cada ato negativo está em Deus ou na criatura. A mesma coisa é verdadeira, a respeito deste ato. Mas a causa deste ato não está na

criatura. Portanto, está em Deus. Este prossilogismo não será negado por ninguém. Exclusivamente na vontade de Deus, existe a causa pela qual o senhor não é um apóstolo, e pela qual o senhor não vive na era de Adão ou Metusalém (Gn 5.21). A iniquidade no homem é a causa pela qual ele está distante de Deus, e porque Deus está longe dele, especificamente, naquele aspecto de que falou Isaías (Is 59.2). Pois, em outros aspectos, não apenas a iniquidade é uma causa, mas também é a vontade de Deus, que, se assim desejasse, poderia remover a sua iniquidade como uma nuvem, e trazer o homem para perto de si. Eu provo que a causa desse ato não está na criatura, como foi dito anteriormente, na 10a proposição; em primeiro lugar, pela autoridade de Cristo, em Mateus 25, e a de Paulo, em Romanos 8 e 9, e Efésios 1; em segundo lugar, pela razão, uma vez que nem mesmo aquele primeiro pecado ocorreu, exceto pelo ato negativo de Deus, do qual o pecado não pode ser a causa, pois a mesma coisa não pode ser, ao mesmo tempo, causa e consequência de outra coisa. Mas a eleição e a não eleição foram anteriores até mesmo ao primeiro pecado, como demonstramos anteriormente. Um ato positivo e um negativo de Deus também precedem cada ato da criatura, seja bom ou mau. Pois não existe ato mau que não tenha sido precedido também por um ato negativo da Divindade, permitindo o mal. Adão e Eva pecaram, certamente não sem um ato negativo de Deus, embora não tivessem cometido nenhum pecado anterior que merecesse aquela negação. Qual foi, então, a causa daquele ato negativo, senão o livre-arbítrio de Deus? Em pecados posteriores, no entanto, pode ser admitido que o pecado é, realmente, a causa merecedora, e o livre-arbítrio de Deus é, também, uma causa, pois Ele destrói até mesmo os pecados, quando assim deseja. Ele tem esse poder e, caso não os destrua, é porque não deseja fazê-lo. Apesar disso, os pecados que Ele destrói não podem – embora constituam uma causa merecedora – produzir o ato negativo de Deus. Meu irmão, o senhor vê, portanto, que o pecado pode

ser realmente uma causa merecedora de um ato negativo, mas não isoladamente, nem sempre; portanto, ele não é a causa necessária.

Em terceiro lugar, pelo exemplo dos anjos? O que restringiu os santos anjos do mal e os confirmou no bem? O ato positivo de Deus, ou seja, a manifestação dEle mesmo na eleição, pois eles são eleitos. O que não restringiu os anjos caídos do mal em que se precipitaram por sua própria vontade? O ato negativo de Deus, na não eleição ou preterição que Agostinho também chama de reeleição. Também diz respeito a este ato da eleição o fato de que os primeiros fossem confirmados no bem, contra o mal, e ao da reprovação, o fato de que os outros foram deixados, aqueles que (como diz Cristo, em Jo 8), proferem mentiras, falam do que lhes é próprio, e cometem pecado. No entanto, eu gostaria de que o senhor sempre se lembrasse, neste caso, e em argumentos posteriores, de que não é adequado substituir o fim próximo e apropriado por uma consequência ou evento remoto (que também é chamado em seu próprio modo, um fim), ou seja, a felicidade sobrenatural. A própria natureza nega, meu amigo, que seja apropriado afirmar que o pecado é a causa merecedora daquele ato negativo, pelo qual Deus não adota certos homens como filhos, para Ele mesmo, por Cristo; adoção essa cuja consequência é a felicidade. Deus gera filhos para Ele mesmo, conforme a sua própria vontade, e não segundo o caráter deles, seja esse caráter bom, como no caso dos anjos eleitos, ou mau, como no nosso próprio caso. Ele considera a todos em Cristo, e não em nós mesmos, para que Cristo "seja o primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8.29). Na natureza, os filhos são gerados pelos pais, sem referência ao seu caráter futuro, e Deus não pode gerar seus filhos adotados, sem referência ao caráter deles? A natureza reivindica para si o todo naqueles que estão prestes a ser gerados; a graça pode reivindicar apenas uma pequena parte? De modo algum.

Da mesma natureza é a posição de que "a negação da felicidade ao homem não pode ser considerada de outra maneira, que não uma

punição", pois, em primeiro lugar, "a negação da felicidade" não é introduzida adequadamente na discussão, cujo assunto é a negação da adoção, que, como dissemos, é o fim apropriado e próximo da eleição. Esta, então, não é – primariamente e por si só – a proposição. Novamente, se o assunto da discussão é a adoção, a declaração não é verdadeira, pois uma negação da adoção não é, propriamente, uma punição; ela é, na realidade, anterior à punição, uma vez que é anterior até mesmo ao pecado, mas não é, portanto, punição. Quem, na verdade, pode afirmar que o antecedente é o mesmo que o consequente, e é remoto? Mas se, como o senhor pensa, a declaração é feita com referência à felicidade, não é verdadeira universalmente, nem mesmo nesse caso; pois uma negação da felicidade, devido ao pecado, é considerada punição pelo pecado, mas uma negação da felicidade, devido a um arranjo voluntário, ou devido somente à vontade, não é punição. Para Adão, no seu estado primitivo de santidade, Deus negou a felicidade sobrenatural, até que ele cumprisse o seu curso indicado. Isso não foi uma punição para Adão. Para um indivíduo, não é uma punição o fato de ele não ser um imperador. A negação da felicidade não é, então, punição por si só, mas por algum acidente, como a consequência final (como dizem) do pecado da criatura.

A mesma consideração é fatal para a sua declaração de que "a negação da felicidade é, necessariamente, precedida pelo ato do pecado". Isso é verdade, realmente, a respeito da negação da felicidade final, como a chamam; entretanto, estamos comentando agora a negação do princípio da felicidade, isto é, da graça e da adoção gratuita, em Cristo Jesus. Portanto, embora eu possa concordar com o senhor, em que o pecado precede, de fato, essa negação, ainda assim seria preciso acrescentar que o antecedente ao pecado é a reeleição particular por Deus, no princípio e no progresso do pecado, mas que a base dessa reeleição particular é a não eleição, ou preterição e reprovação, o que reconhecemos não como a causa, mas como o

antecedente do pecado. Assim, igualmente, a sua declaração de que "a indicação desse ato é precedida pela presciência do pecado futuro", não é verdadeira. Pois essa presciência do futuro é, ao mesmo tempo, o consequente e o antecedente daquela negação divina. O ato negativo divino (como o chamam) precede a comissão do pecado; no entanto, como foi demonstrado anteriormente, ele se segue àquela comissão impondo a infelicidade final aos pecados dos homens. Essas respostas também podem ser adaptadas, na maneira mais completa possível, aos argumentos que se seguem.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Segunda Proposição

A definição e a demonstração são distinguidas pelos seus objetos. A primeira é usada para a explicação; a segunda, para a prova; a primeira, para a discussão de uma única questão; a segunda, para a discussão de uma questão composta. Porém, neste caso, não pretendo explicar, mas provar. Penso, portanto, que devo usar, em meu argumento, a definição, uma vez que ela tende a provar aquilo que me dedico a provar, e essa é a razão pela qual não usei nenhum esforço especial para adaptar a minha definição de eleição ou preterição às regras de escrita, pois o que apresento é, integralmente, *kata pantōs* verdadeiro, e mesmo que não alcance a verdade em todos os aspectos, *kath' olou* me será suficiente, como a prova que propus a mim mesmo. Consequentemente, mesmo com essas substituições que o senhor considerou importantes, minha prova continua válida, e, portanto, essa correção não me parece ser necessária para o nosso propósito.

No entanto, devo dizer alguma coisa a esse respeito. De maneira geral, ressalto que o senhor pôde ver que eu estava tratando, de maneira distinta, daquela predestinação que é para a glória, e não daquela que é para a graça, e daquela preterição pela qual a glória

não estava preparada para alguns, e não aquela pela qual Deus decidiu não transmitir graça. Isto é evidente, com base na minha oitava proposição. Devo, então, me abster de assuntos que dizem respeito, em geral, à graça e à glória. Entre esses assuntos gerais, está a adoção como filhos, para cujo princípio e progresso a graça está preparada, e a glória, para sua consumação. O senhor também observa isso, em outra passagem desta resposta.

Observo, particularmente, com referência às suas correções à primeira: da adoção e não adoção consiste a diferença essencial entre a eleição simultânea para a graça e a glória, e a reprovação de ambas. Portanto, a primeira diferença não pertence à eleição exclusivamente da glória, e a segunda, não pertence apenas à reprovação da glória. Pois uma diferença de gênero não pode ser uma diferença de espécie. Portanto, eu não deveria, neste caso, ter mencionado a adoção, a menos que desejasse, ao discutir uma espécie, apresentar o gênero contrário à lei, mencionado acima como *kath' olou*.

Com relação à segunda: Eu não mencionei nenhum propósito em minha definição de eleição, ou melhor, na parte da definição que apresentei. Na verdade, não desejava apresentá-la completamente. Pois a felicidade sobrenatural ou a glória não é o fim, mas o material ou assunto da eleição, material que, abrangido em sua Tese sob o termo *bênção*, o senhor divide, entre graça e glória. Na verdade, sei que a felicidade sobrenatural não nos é transmitida, exceto por uma união antecedente de nós mesmos com Deus, o que está indicado nestas palavras da mesma proposição, "negar a felicidade sobrenatural, e resultante da união consigo, e da sua habitação no homem". Mas vamos observar a definição de preterição contida em suas Teses. "A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a eternidade, deixa algumas de suas criaturas em seu estado natural, e não lhes transmite a graça sobrenatural, ato pelo qual a sua natureza, se não caída, poderia ser confirmada; e, se caída, poderia ser restaurada, para a declaração da liberalidade da

sua bondade". Na frase "deixar em seu estado natural" também pode estar ou não estar compreendida a exclusão da felicidade sobrenatural. Caso não esteja, a definição está incompleta. Penso, no entanto, que o senhor pretendia incluir, também, essa ideia, caso contrário as suas Teses são imperfeitas, já que tratam da predestinação pela qual a graça e a glória estão preparadas para os eleitos, mas, em nenhuma parte, do ato negativo pelo qual Deus não indica a glória para os não eleitos, ainda que não com essas palavras. No entanto, mesmo com essas palavras, segundo a sua própria ideia, essa preterição, pela qual Deus não decide conceder glória a ninguém, não pode estar incluída, pois o senhor define a preterição (Tese 14) como "contrária à preparação da graça". Porém, a preparação da punição é um ato afirmativo, pelo qual Ele indica a punição para o pecador, de maneira oposta, não negativamente, mas afirmativamente à preparação da glória. Portanto, quando eu quis descrever a preterição, ou a não eleição como um ato pelo qual Deus não decide conceder glória a algumas pessoas, pareceu-me adequado, até certo ponto, seguir os seus passos, pois em nenhuma parte, em sua definição da preterição, o senhor menciona a exclusão da adoção e da união com Deus.

À terceira: Está claro que aquilo que, entre parênteses, foi inserido, o foi a título de explicação, e não se inclui na ordem ou relação da definição, como as outras afirmações. No entanto, não vejo que essas declarações sejam falsas ou defeituosas, ainda que possam estar relacionadas, na maneira como o senhor as considera, àquela definição. Pois elas assinalam, não uma afirmação, mas um ato negativo, e há ênfase na palavra (*tantum*) que assinala o negativo. Desejar a concessão da felicidade natural é um ato afirmativo, mas desejar *somente* essa concessão é um ato negativo, pois exclui toda a outra felicidade, que Ele decide não conceder. Além disso, qual é esse ato pelo qual Deus decide conceder *apenas* a felicidade natural, senão preterição ou menosprezo. Se deixar em um estado natural é

um ato negativo e, não sendo assim, a sua definição de não eleição, que o considera como oposto, negativamente, à predestinação, é errônea, não vejo como essas palavras "conceder apenas a felicidade sobrenatural" não designem um ato negativo. Se o senhor explicar, de maneira a distinguir, neste caso, os dois atos – um deles, aquele pelo qual Deus decidiu conhecer a felicidade natural, e o outro, aquele pelo qual Ele decidiu conceder somente essa, e nenhum outro tipo de felicidade, então reconheço que o primeiro, sendo um ato afirmativo, não diz respeito a este decreto da preterição. Mas nós nunca discutimos esse tipo de felicidade. Pode, então, ter sido entendido que usei essas palavras para indicar um ato negativo, o da não concessão de nenhuma felicidade, exceto a natural. Quando estava escrevendo essas palavras, pensei em usar a expressão "deixar", imitando o senhor, mas julguei que seria inadequado, pressupondo que a concessão já tivesse sido feita, e considerei que a felicidade sobrenatural ainda não havia sido concedida, mas o seria, se o homem vivesse em obediência. E nisto tenho, também, a sua concordância, como fica claro, pela sua resposta à minha terceira proposição, no final. Portanto, a definição continua, e nada há nela a repreender ou censurar, e por isso não se pode encontrar justificação no exemplo das suas Teses, que tive, constantemente, diante dos meus olhos, durante essa discussão.

Para que isso possa ficar ainda mais claro, compararei a sua definição à minha. Assim, o senhor define a preterição pela qual a graça é negada: "A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a eternidade, decidiu deixar algumas de suas criaturas em seu estado natural, e não lhes transmitir a graça sobrenatural, pela qual a sua natureza, se não caída, pode ser confirmada; e, se caída, pode ser restaurada para a declaração da liberdade da sua própria bondade". Se eu definir a preterição pela qual a glória é negada, analogamente à forma de sua definição, será algo assim: "A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a

eternidade, decidiu deixar algumas de suas criaturas em seu estado natural, e não lhes transmitir a felicidade sobrenatural, ou glória, pela qual sua felicidade natural pode ser absorvida, ou em que a sua ignomínia pode ser modificada, para a declaração da liberdade da sua própria bondade". Nesta definição, proponho aquilo que era suficiente para o meu propósito, sem nenhuma evasão, uma vez que os outros auxiliares não são para a vantagem nem para a desvantagem do meu argumento. Portanto, o principal do meu silogismo é verdadeiro, mesmo que ele não seja verdadeiro, como uma definição completa, e reciprocamente. Pois é possível provar uma conclusão de um principal, que é, integralmente (*kata pantōs*) verdadeira.

Agora, abordo o tema secundário que provei através de dois argumentos. O senhor não refutou o primeiro, que é proposto em uma condição mutilada e, assim, convertido em alguma outra coisa. Pois não nego que a felicidade natural estivesse preparada para o homem, mas acrescento "aquilo que é o desígnio e o fim do homem", e, com essas palavras, não quero dizer apenas isso, mas que também estava preparada. Eu gostaria que a explicação que acrescento possa ser entendida dessa maneira, ou seja, que a felicidade natural não poderia, nem em fato, nem em possibilidade, acontecer ao homem, como o desígnio do homem e seu fim. Pois Deus prometeu ao homem, com a condição da sua obediência, não apenas a felicidade natural, mas também a sobrenatural. E neste sentido, uma vez que tenho também a sua concordância, assim concluo a minha proposição. Deus não deseja conceder a nenhum homem, considerado em seu estado natural e original, apenas a felicidade natural, como o fim de desígnio do homem, excluindo a felicidade sobrenatural. Portanto, Deus não deixou de lado a ninguém considerado em seu estado original e natural. Pois se a preterição é aquele ato pelo qual Deus não decide conceder a felicidade sobrenatural a ninguém, ou aquele pelo qual Ele decide conceder a felicidade natural, o que eu acho que o senhor admite, não faz diferença para o meu propósito.

Provo desta maneira o antecedente. Todos os homens são considerados em Adão, em termos iguais, seja em seu estado natural e original, ou em um estado de pecado, a menos que a vontade de Deus introduza alguma diferença. Mas nego que alguma diferença tivesse sido feita, com respeito ao estado original do homem, e o senhor confirma a primeira razão para essa negação, quando diz que os dois tipos de felicidade estavam preparados para o homem. Novamente, aquilo que Deus, pela sua providência, preparou para o homem, não é negado a ele pela preterição, o oposto da eleição, a menos pela presciência de que ele não o obteria, sob a orientação da providência, mas se afastaria livremente e por sua própria decisão. Porém, Deus preparou para o primeiro homem, e nele, para todos os homens, a felicidade sobrenatural, pois concedeu a ele meios suficientes para a sua obtenção, com a ajuda adicional da graça divina (se isso fosse também necessário, naquele estado), que não é negada a nenhum homem, a não ser que, antes disso, ele abandone a Deus.

A sua opinião de que eu fui levado a um erro, por duas ideias, especificamente, a do fim e do modo, e a de que eu pensei que havia um único fim diante da humanidade, é incorreta, pois as minhas palavras não indicam isso, por si mesmas. Eu faço uma clara distinção entre os fins subordinados, quando menciono a felicidade natural, que neguei que fosse o fim do homem e seu princípio. Portanto, concordei que a felicidade natural pertence ao homem, do contrário não teria havido necessidade do acréscimo à declaração de que ela não pertence ao homem, como seu fim e seu princípio, isto é, como aquilo, além do que nada mais pode acontecer ao homem. Aquele que admite que a felicidade natural pertence ao homem, mas não como o fim do homem e seu princípio, não reconhece um duplo fim no homem, um deles subordinado, ou seja, a felicidade natural, e o outro final, que é o fim e o princípio do homem, ou seja, a felicidade sobrenatural? No entanto, não creio que se possa dizer, em verdade, que a felicidade é o fim e o princípio do homem. Aprovo suas

observações adicionais a respeito da ordem da felicidade natural e sobrenatural, pois são verdadeiras e instruídas; porém são, como o senhor mesmo admite, “meramente incidentais”, e não afetam a essência do meu argumento.

O meu segundo argumento também é válido, mas deveria ser arranjado corretamente, da seguinte maneira: Um ato do prazer divino, pelo qual Deus decidiu negar a algum homem a bem-aventurança espiritual ou sobrenatural, depende de uma causa merecedora, que é o pecado; a preterição é esse ato. Portanto, a preterição depende do pecado como sua causa merecedora. A razão para a principal está contida nestas palavras: “que a negação da felicidade não pode ser considerada de outra maneira, exceto como punição”, mas é necessariamente precedida pelo pecado, como sua causa apropriada, segundo o modo do merecimento. Com base nisto, deduzimos que Deus não pode ter referência nesse ato para os homens, considerados em um estado meramente natural, sem nenhuma referência ao pecado.

Em breve, defenderei a principal e a razão que atribuo a ela, e então examinarei a sua resposta. Provo a principal da seguinte maneira: Aquilo que a providência de Deus preparou para o homem, sob uma condição, não é negado a ele, exceto com base na não realização ou na violação da condição. Porém, Deus, pela sua providência, preparou a felicidade sobrenatural para o homem, etc. Novamente, a passagem de Isaías mostra claramente que Deus não teria abandonado os judeus se eles não tivessem merecido isso, por suas “iniquidades”. Desta maneira, defendo a razão atribuída para a principal: O que quer que seja contrário à bênção da felicidade, preparada, prometida e, portanto, condicionalmente devida ao homem, criado à imagem de Deus, não pode ser considerada de outra maneira, exceto como punição. Uma negação da felicidade sobrenatural é contrária à bênção da felicidade, preparada para o homem, como tal, pois até mesmo a felicidade sobrenatural estava preparada

para ele, como tal. Portanto, a sua negação é o mesmo que punição. Novamente, aqui, afirmo confiantemente que não existe nenhuma passagem das Escrituras com que se possa demonstrar que essa negação é ou pode ser considerada de outra maneira, que não na relação da punição, como aquela que está preparada apenas para os pecadores. Pois declaramos, com razão, que a justiça punitiva tem lugar apenas com referência aos pecadores.

Passo, agora, a examinar a sua resposta. Em meu silogismo, a dedução não é "feita com base em um caso particular". Pois esse ato negativo de Deus, agora sob discussão, só existe em vista de uma causa merecedora, isto é, não existe, exceto considerando essa causa, e esse ato de Deus não existiria se não existisse essa causa. A partícula "somente" não significa uma exclusão da vontade de Deus, pois é certo que o pecado não é, na verdade, a causa da punição, exceto como a vontade de Deus, que deseja punir o pecado segundo o seu merecimento; caso contrário, Ele pode remover o pecado e dispensar a sua punição. Na realidade, como o senhor pôde supor que aquele que fez do pecado a causa merecedora da punição desejou excluir a vontade de Deus, quando a própria natureza da causa merecedora exige, também, outra causa, que possa avaliar o mérito e infligir a punição na proporção merecida? Eu reconheço que a causa de cada ato negativo não existe no homem, e tampouco fiz essa afirmação, pois por que eu entraria, desnecessariamente, na discussão geral dessa questão? O meu assunto é o ato da preterição, ou não eleição, pelo qual Deus nega a felicidade sobrenatural ao homem, e afirmo que a causa disto está no homem, e é do homem, a ponto de que, sem a existência dessa causa, esse ato jamais seria realizado. Todavia, o senhor afirma que a causa desse ato não existe no homem, primeiramente, por autoridade, a seguir, por razão e, finalmente, por exemplo. Nego que a prova esteja contida nas passagens citadas como autoridade. Que seja provado em que sentido são esses os antecedentes de que esta consequência pode ser deduzida.

Examinamos, anteriormente, essas passagens, na medida em que a necessidade do assunto exigiu.

O seu argumento da razão não é mais conclusivo. O senhor diz que “o primeiro pecado não ocorreu, exceto pelo ato negativo de Deus”, e também “um ato positivo e um ato negativo de Deus também precedem todos os atos da criatura”, e “não existe ato mau que não tenha sido precedido, também, por um ato negativo da Divindade, permitindo o mal”. Concordo com tudo isto, se corretamente interpretado. No entanto, uma declaração afirmativa, que raciocina do geral ao específico, não é válida, a menos que lhe seja acrescentada uma marca de universalidade. Muitos atos negativos da Divindade precedem o ato do pecado; portanto, também o ato da preterição precede o pecado. Nego a sequência. A controvérsia diz respeito àquele mesmo ato. O primeiro pecado resulta de um ato negativo de Deus, mas não do ato da preterição. Um ato positivo e um negativo precedem cada ato da criatura, mas não o ato da eleição e o da preterição. O senhor afirma que a eleição e a não eleição são anteriores ao pecado. Ao pecado, como existente, de fato, admito; mas não ao pecado, como previsto ou predito. Este ponto, no entanto, já foi discutido anteriormente. Porém, o senhor afirma que o livre-arbítrio de Deus é a causa, também, desse ato negativo. Quem nega isso? Realmente está no escopo do livre-arbítrio de Deus punir ou perdoar o pecado, mas nada disso é necessário, ainda que o pecado tenha sido cometido (isto é, uma vez que Deus “estava em Cristo reconciliando consigo o mundo”) e nada disso é possível, a menos que o pecado tenha sido cometido. A vontade de Deus é, no sentido mais completo, livre, como a causa da criação, a causa da glorificação, a causa da condenação. Mas Ele cria os não existentes, Ele glorifica os criados e existentes e, na verdade, chamados e justificados; Ele condena apenas os pecadores, e aqueles que morrem em seus pecados. Não existe, portanto, nenhuma limitação imposta à liberdade de Deus, mesmo que consideremos o pecado como

antecedente, e necessariamente, àquele ato negativo de Deus. O senhor percebe, então, que o pecado é a causa merecedora, que precede, necessariamente, aquele ato negativo de Deus; e que eu raciocinei corretamente, com base nessa causa, necessariamente antecedente, de que Deus, naquele ato negativo da preterição, lida somente com os pecadores.

Mostrarei, em uma palavra, que o exemplo dos anjos, neste caso, não é análogo. O senhor diz que "o ato negativo de Deus, na não eleição ou preterição, que Agostinho também chama de reeleição, não foi capaz de evitar que os anjos que caíram se envolvessem com o maligno". Mas eu afirmo que o ato negativo de Deus, pelo qual o homem não é impedido em relação ao maligno, mas tem a permissão de cair no pecado, não é o ato da preterição, mas um ato negativo da providência, e provo, através de dois argumentos, que isso é diferente da predestinação. Se é pelo ato negativo da preterição, então todos são deixados de lado, pois todos pecaram. Além disso, se é o ato negativo da preterição, então todos os homens pecaram, de uma maneira irrecuperável, e sem esperança de perdão e remissão, como no caso de anjos que pecaram. Acrescento uma terceira consideração, a de que um ato de eleição, oposta, ao mesmo tempo, à preterição, deve ter lugar aqui, com respeito a certos indivíduos; mas não existe, e nem pode existir, esse ato, neste caso, uma vez que todos os homens estão compreendidos nessa preterição. Há uma grande diferença entre o ato negativo, pelo qual Deus deixou o homem à sua própria sorte, e o ato negativo da preterição, que deve ser considerado aqui. Tampouco penso que é muito importante para este assunto que, quanto à não adoção, como o fim próprio e próximo, eu tenha substituído a consequência remota, a ausência da felicidade sobrenatural. Pois, além do fato de que a adoção, nas suas Teses, já frequentemente citadas, ocupa o lugar de uma forma, não de fim, eu afirmo que, no ato negativo, pelo qual Ele não desejou a adoção para nenhum homem, Deus não poderia lidar, ou, pelo

menos, não lidou com nenhuma pessoa, exceto os pecadores.

O senhor, contudo, diz que "Deus gera filhos para si mesmo, segundo a sua própria vontade". Ele faz isto, no entanto, dentre homens pecadores. "Ele considera", o senhor diz, "a todos em Cristo, não em si mesmos". Portanto, afirmo que Ele os considera como pecadores, não em si mesmos, como tendo, em si mesmos, alguma razão pela qual Ele devesse considerá-los; mas em si mesmos, como necessitando ser considerados, em Cristo, como o Mediador de tal caráter. O senhor pergunta: "Não pode Deus gerar seus filhos adotados, sem referência ao seu caráter?" Admito que Ele pode, sem tal referência a eles, a ponto de influenciar a Deus para gerá-los, e não sem tal referência a eles, de modo que, não a geração, mas a regeneração possa ser necessária para eles. A graça reivindica para si mesma, tudo, na geração; mas reivindica, ainda mais veementemente, tudo na regeneração. Mas o fato de que Deus gere, para si mesmo, filhos dentre os homens, com a palavra geração sendo usada em qualquer outro sentido que não o da regeneração, considero contrário tanto à teologia quanto às Escrituras. O assunto em discussão, portanto, é a adoção, segundo o decreto de Deus.

Vamos considerar, agora, a posição, pela qual fortaleço o meu argumento. Eu disse que a "negação da felicidade para o homem não pode ser considerada de outra maneira, que não uma punição. Eu me referi à "negação de felicidade", e não "de adoção". Pois aqui estou discutindo a negação da glória, e não da graça; mas a não adoção, quer isoladamente ou em conjunto, diz respeito à segunda. Eu gostaria, no entanto, que pudesse ser demonstrado de que maneira uma negação da adoção a um homem, criado à imagem de Deus, não tem a natureza da punição e não é causada pelo pecado. O senhor afirma, na verdade, que ela é anterior à punição, uma vez que é anterior até mesmo ao pecado. Eu nego as duas partes da afirmação. Cabe àquele que faz uma afirmação prová-la; mas eu, ainda que negue a afirmação, apresentarei a minha razão de minha negação,

para mostrar a força da minha causa. Aquele que é criado à imagem de Deus, como Lucas diz a respeito de Adão ("de Deus", 3.38), é, pela graça da criação, um filho de Deus. Acontece que Adão não foi gerado, e sim criado na condição de um "filho de Deus", como está escrito na nota escrita à margem do Testamento de Beza. Aquilo que qualquer pessoa tem, pelo dom da criação, não lhe é tirado, a menos que o demérito do pecado tenha a precedência, segundo a justiça de Deus. A felicidade sobrenatural – quer seja concedida sob a condição da obediência à lei, ou segundo a condição do concerto da graça – deve ser sempre considerada na relação de uma herança, mas foi prometida a Adão sob a condição da obediência. Portanto, Adão foi, então, considerado um filho de Deus. A filiação, então, não lhe poderia ser negada, exceto devido ao pecado e à desobediência. Porém, o assunto de que eu estava tratando era a negação da felicidade.

O senhor afirma que a negação da felicidade, considerada de modo geral, não é punição, pois o que existe devido a um arranjo voluntário de Deus não é punição. Eu gostaria que o senhor mostrasse que qualquer negação da felicidade sobrenatural se dá segundo o arranjo voluntário de Deus, sem a consideração do pecado. O senhor observa, como prova da sua afirmação, que "a Adão Deus negou a felicidade sobrenatural, até que ele cumprisse o seu curso indicado. Isto não foi punição para Adão". Respondo que a expressão negação da felicidade sobrenatural é ambígua, e pode ser final ou temporária. A primeira é peremptória, a segunda é condicional. Aquela, de que tratamos, é final e peremptória. O decreto de predestinação e preterição é peremptório e aquilo que está preparado para alguém ou que é negado a alguém, segundo esse decreto, essa pessoa, finalmente, receberá, ou não receberá. Mas o senhor trata da negação temporária, "até que ele cumpra seu curso indicado", segundo a regra da justiça divina, e da negação, com a consideração de que ele não vivesse segundo os requisitos de Deus – negação essa

que diz respeito à justa providência de Deus, de maneira diferente à predestinação e à preterição. Na verdade, aquilo que o senhor chama de negação, não poderia ser assim chamado, exceto em um sentido de catacrese. Pois como se dirá que nega a felicidade a alguém aquEle que a prometeu, se cumprida determinada condição? No entanto, o senhor concorda que esse pecado é antecedente à negação e à felicidade final. Mas a preterição ou não eleição é uma negação da felicidade final. Portanto, o pecado é antecedente à preterição. O senhor diz que deveria ser dito, além disso, que "o antecedente ao pecado é o abandono particular, por Deus, no princípio e no progresso do pecado, abandono que tem como fundação a não eleição, ou preterição, e reprovação". Concordo que o abandono por Deus foi antecedente ao pecado, na medida em que Deus deixou o homem à mercê de seus próprios propósitos; mas não é particular, e sim universal, com respeito ao princípio do pecado, pois nesse abandono, Ele deixou Adão e, nele, a todos os homens; consequentemente, a preterição não pode ser a fundação de tal abandono. Pois toda a humanidade foi abandonada, no princípio do pecado. Com respeito ao seu progresso, pode ser chamado particular, pois Ele livrou alguns do pecado, e deixou outros no pecado, e a não eleição, ou preterição, pode ser chamada a fundação desse abandono, já que alguns foram deixados no progresso do pecado, outros sendo libertos do pecado, pela eleição gratuita de Deus, que é o oposto direto da preterição. Portanto, não se pode dizer, com justiça, que a preterição ou a não eleição é o antecedente do pecado, uma vez que é apenas o antecedente do progresso daquilo que já havia sido perpetrado e, na verdade, a sua causa, por uma negação daquilo que impede o progresso do pecado, ou seja, a graça. Eu afirmo que é universalmente verdadeiro que a presciência do pecado precede a indicação daquele ato negativo, com o qual Ele não decide conceder a felicidade a um indivíduo. Pois o ato da preterição não precede a comissão do pecado, como frequentemente é demonstrado. O pecado, que é

comum a todos os homens, não resulta daquele ato negativo, que discrimina entre os homens, mas, sim, de um ato negativo, comum a todos os homens. A preterição é um ato negativo, não comum a todos os homens, mas que discrimina entre eles, e, portanto, a preterição não é um ato antecedente ao pecado. Assim são confirmados os meus argumentos contrários às suas respostas; eles também podem, portanto, estar disponíveis para a decisão das outras questões.

A Décima Terceira Proposição de Armínio

A segunda questão, que se refere à preparação da graça e ao seu oposto, a preterição, não é se Deus pretendeu conceder a graça de salvação somente a algumas pessoas, e àquelas consideradas em certas relações, e não desejou concedê-las a outros, pois isto é muito claro com base em muitas passagens das Escrituras. A questão é se Deus, no ato da predestinação, e de seu oposto, a preterição, lidou com os homens considerando-os em uma condição natural. Não consigo me persuadir, seja com base nos textos de Tomás de Aquino, ou naqueles dos defensores de suas teorias, de que esta questão deva ser respondida afirmativamente. As minhas razões para responder a ela negativamente são as seguintes...

A Resposta de Junius à Décima Terceira Proposição

Declarei, anteriormente, que a eleição divina e a não eleição dizem respeito aos homens, em geral, e isto é muito verdadeiro. A expressão "estado meramente natural" é ambígua. A questão que está diante de nós, então, não é se a eleição diz respeito somente aos homens, considerados em uma condição natural (como o senhor interpreta essa expressão), se examinarmos atentamente o assunto. A questão é se ela também tem referência aos homens assim considerados. Nós respondemos afirmativamente. Na verdade, embora ela

difira, em fraseologia, da primeira teoria, ainda assim pensamos que, na verdade, ela está em grande harmonia com ela, visto que esta relação particular não foi acrescentada nem por Tomás de Aquino, nem por outros, para que as relações, previamente observadas, pudessem ser excluídas, mas somente para que, neste argumento, a consideração do pecado, como uma causa, pudesse ser excluída. No entanto, vamos examinar os seus argumentos, da maneira como são apresentados.

A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Décima Terceira Proposição

O fato de que o homem, considerado de maneira geral, é o objeto do decreto de que tratamos, ainda não me ficou claro com base nas suas respostas. Na realidade, eu provei, com muitos argumentos, apresentados conforme houve oportunidade, que uma consideração geral do homem não tem lugar naquele decreto, e provarei a mesma coisa por outros argumentos, conforme houver ocasião. A respeito do estado da questão, como o senhor a propõe, não vou discutir com o senhor. Que a questão seja como o senhor a declara, se Deus, no decreto da predestinação e reprovação, se referiu também aos homens, considerados em um estado meramente natural. Eu mantenho a resposta negativa. Não apenas a afirmativa desta questão agrada ao senhor, mas, com base nas suas Teses e outros textos, o senhor me parece inclinado a ela, de maneira tão intensa, que até mesmo parece ter proposto a afirmativa da teoria anterior. Pois se aquEle que predestina e passa ao largo não considerou o homem como um pecador, então o considerou como criado, entre aquelas coisas sobre as quais impôs certas condições, ou como não criado, ou como ainda por ser criado. Mas basta dessas observações. Tenho negado, em todas as partes, e ainda nego, que Deus, no ato da predestinação e preterição, se referiu também aos homens

considerados em um estado meramente natural; mas afirmo que Ele se referiu apenas aos homens, considerados em seus pecados. A respeito da diferença entre a primeira teoria e a segunda, já falamos.

A Décima Quarta Proposição de Armínio

Em primeiro lugar, como Adão, e nele, todos os homens, foram criados em um estado de graça sobrenatural, consequentemente ninguém poderia ser considerado em um estado meramente natural. O antecedente é provado, porque todos foram criados em Adão, segundo a imagem e a semelhança de Deus, mas essa é a graça sobrenatural, como já foi dito; em segundo lugar, a lei, que foi dada a Adão, foi imposta a todos, o que fica evidente pelo fato de que todos pecaram em Adão, e se tornaram culpados de transgressão. Mas não seria possível obedecer a essa lei sem a graça sobrenatural, o que provo com base no assunto da lei, no apêndice da lei, no instigador da transação e no modo da instigação. A lei exigia a obediência a Deus para que o homem vivesse, não segundo o homem, mas segundo Deus, uma vida que não é animal, mas espiritual, e a sua causa no homem é a graça sobrenatural. O apêndice da lei consistia na ameaça da morte temporal e espiritual, a do corpo e a da alma. A punição, que é espiritual e oposta, não apenas ao bem animal, mas também ao espiritual, não deveria ser anexada, com equidade, a uma lei que pode ser observada sem a graça sobrenatural; especialmente quando a mesma lei, se observada, não poderia proporcionar um bem sobrenatural ou espiritual, uma vez que pode ser observada sem a graça sobrenatural. Parece injusto que a transgressão a uma lei mereça a punição eterna e espiritual, mas a sua

observância não poderia obter a vida eterna e espiritual de Deus, nos termos da bondade e da justiça divinas. O instigador foi Satanás, cujo desígnio era lançar o homem, pela transgressão, na morte, não apenas do corpo, mas da alma, quando o homem só poderia resistir através da graça sobrenatural. O modo da tentação foi tal que o homem, se destituído da graça sobrenatural, não conseguiria resistir a ele.

A Resposta de Junius à Décima Quarta Proposição

O seu antecedente, ou seja, "Adão, e nele, todos os homens foram criados em um estado de graça sobrenatural", é ambíguo. Novamente, isso não pode ser provado, como demonstrado, em resposta à décima proposição. O consequente é negado, e também é ambíguo. Uma vez que já comentei, anteriormente, esses dois pontos, venho agora aos argumentos. A prova, da imagem de Deus, dizia respeito à mesma resposta, e ficou demonstrado que ela não era sobrenatural, por si mesma, mas tinha relação e ajuste com a graça sobrenatural, não por natureza ou sua própria essência, mas pelo arranjo da graça. Este argumento, portanto, agora, como anteriormente, é negado. A primeira posição, no segundo argumento, não deve ser admitida sem alguma distinção, pois uma lei, dada a Adão, era geral, e a outra, particular. A lei geral, ou seja, aquela que é natural e unida ao natural, foi imposta a todos. Isto não é, de maneira alguma, verdadeiro, a respeito da lei particular. A segunda posição era a de que ele não deveria comer da árvore da ciência do bem e do mal. Não se pode crer que essa lei, que foi de requisito particular, tivesse sido emitida para todos; não se pode crer que, se eles tivessem continuado sem cair, teriam vindo ao Éden, para aquela árvore, para que a sua obediência fosse posta à prova.

Além disso, as Escrituras também não fazem esta declaração. Concordamos com a segunda posição, com referência à lei universal,

não por aquela lei, que era natural, mas pela natureza do próprio homem e da lei natural, ajustada à graça. A natural, como tal, estava na capacidade do homem; sendo relacionada e ajustada à graça, não podia ser observada sem a graça sobrenatural. Com referência à lei especial, a segunda posição é errônea, pois o mero ato de comer ou não comer qualquer fruto é natural. O homem tinha, realmente, a capacidade de comer esse fruto ou se abster dele, embora esses atos não lhe fossem deixados pela requisição e pelo arranjo da lei especial, declarada por Deus. Portanto, o segundo ponto é, neste caso, errôneo, pois era possível que ele não escolhesse, não tocasse, não comesse o fruto, da mesma maneira como era possível o contrário. Isto fazia parte do poder natural (que possuía pleno vigor) em um sujeito natural. Para estabelecer este ponto, o senhor apresenta quatro argumentos, todos eles com respeito ao modo da lei geral. Vou examinar brevemente cada um deles, em ordem. O primeiro argumento diz respeito à lei geral, tanto por ser natural como por ser ajustada à graça. Concordamos, então, que a afirmativa é verdadeira, a respeito da lei geral, mas negamos, a respeito da lei particular, pela qual Deus exigiu obediência em uma questão particular, e em uma questão meramente natural ou animal. Cabia ao poder natural se abster ou comer aquele fruto; cabia à vontade natural evitar experimentar o pecado e a morte, de que Deus os havia advertido anteriormente. Deus pôs à prova a obediência do homem em uma questão meramente natural, e na mesma questão o homem renunciou miseravelmente à obediência a Deus, por sua própria vontade, e não por alguma necessidade. Ele então não teve uma base justa para se queixar de que Deus o considerou responsável porque, em uma questão que não tinha qualquer dificuldade, e segundo a natureza, ele não prestou voluntariamente a devida obediência ao Senhor, mas preferiu, à sua palavra, a palavra da serpente, como no caso de Eva, e da esposa, como no caso de Adão.

É provável que o senhor diga que ele não teria cometido essa

transgressão, se a graça lhe tivesse sido concedida. Devemos, então, sempre exigir a graça, e fazer disso base de acusação, se ela não for concedida, até mesmo em uma questão que é natural e, na verdade, meramente natural? Deus concedeu uma constituição natural a Adão, por essa mesma razão, para que em uma questão meramente natural, ele pudesse fazer uso de seus poderes naturais. Ele deu aquilo que era suficiente. O senhor exige mais? Cito, a este respeito, as palavras de Tertuliano (*lib. 2 advers. Marcion, cap. 7*), "Se Deus concedeu ao homem a liberdade da vontade e o poder para agir, e os concedeu de modo adequado, sem dúvida, segundo a sua autoridade como Criador, os concedeu para que fossem desfrutados, mas de maneira dependente dEle mesmo, em conformidade com o seu próprio caráter, isto é, 'segundo Deus', ou seja, segundo a bondade (pois quem concederia qualquer permissão contra si mesmo?); mas de maneira dependente do homem, segundo os impulsos da sua liberdade. Quem, então, concedendo a uma pessoa alguma coisa a ser desfrutada, não a concede, então, para que possa ser desfrutada segundo a mente e a vontade dessa pessoa? Foi, portanto, uma consequência, de modo que Deus não interferisse na liberdade antes concedida ao homem, isto é, que Ele retivesse em si mesmo a ação da sua presciência e prepotência, com que Ele poderia ter intervindo, de modo que o homem não caísse em perigo, tentando desfrutar a sua própria liberdade de um modo perverso ou maligno. Pois, se Ele tivesse intervindo, teria rescindido a liberdade da vontade que, em razão e bondade, havia concedido. Então, suponhamos que Ele tivesse intervindo, que tivesse destruído a liberdade da vontade, chamando o homem de volta da árvore, não permitindo que a serpente tentadora conversasse com a mulher, e Marcion exclamaria, blasfemando e ofendendo ao Senhor: "Oh, Senhor fútil, instável, infiel, que rescinde aquilo que havia estabelecido! Por que concedeu a liberdade da vontade, se teve que interferir nela? Por que interferiu, se a havia concedido?" "Que Ele, então, escolha o

ponto em que acusará a si mesmo de erro, seja na concessão ou na sua rescisão, etc".

A sua declaração de que a "graça sobrenatural é a causa da vida espiritual no homem", cremos que é, certamente, verdadeira, e declaramos a mesma coisa. No entanto, havia um modo de vida espiritual, em Adão, e há outro modo, em nós, em quem somente a graça sobrenatural produz esta vida, ao passo que Adão tinha, além desta graça, a imagem de Deus, incólume e sem corrupção, e, portanto, tinha a vida espiritual das duas maneiras, a natural e a sobrenatural. Todavia, estas coisas serão apresentadas, de maneira apropriada, em outro ponto.

O seu segundo argumento, com base no apêndice da lei, está, claramente, na mesma condição. Este parece ser o seu escopo. Se Deus, no caso da eleição e reprovação, fez referência ao homem, considerado em um estado meramente natural (isto é, com a mesma ambiguidade, e com a suposição que negamos acima), não teria ordenado a punição espiritual, oposta, não apenas ao bem animal, mas ao bem espiritual, pela transgressão a uma lei que poderia ser observada sem a graça sobrenatural; pois está em conformidade com a equidade (objetivo que também foi considerado na lei escrita nas tábuas) que a punição fosse adaptada ao crime. Mas Deus ordenou a punição desse tipo.

Portanto, Ele não fez referência ao homem, considerado em uma condição natural. Com referência ao antecedente da principal, não direi nada; já tenho falado frequentemente sobre isso. O consequente é negado. Seria verdadeiro, se tanto os pecados ou as más obras e suas punições, fossem estimados somente pelas obras (o que a lei proíbe) e segundo o seu tipo. Mas há muitas outras coisas, pelas quais é estimada, de maneira usual e muito justa, a gravidade das transgressões: o autor da lei, o autor do crime, o seu objeto e as circunstâncias. Devemos considerar o autor da lei, pois a autoridade de uma lei, promulgada por um imperador, é maior que a de uma lei

promulgada por um tribuno; a autoridade de uma lei imposta por Deus é maior do que a de uma lei imposta pelo homem. O autor do crime permanece o mesmo, quer o ordene ou o cometa pessoalmente. Pois maior ainda é o crime que é cometido pela persuasão de um inimigo, do que aquele que é cometido pela persuasão de um senhor ou pai. A mesma distinção pode ser aplicada à comissão pessoal do pecado. Quanto ao objeto, podemos dizer que uma ofensa contra um pai é mais odiosa do que contra um estranho. Uma ofensa contra a própria pessoa ou sua família é maior do que contra uma pessoa sem tais conexões; contra Deus, é maior do que contra o homem. E finalmente, um pecado é ainda maior se a pessoa transgredir a lei com um objetivo sem importância, ou mesmo sem qualquer objetivo em vista, do que se a mesma coisa fosse feita por necessidade. Se a mesma coisa for feita por necessidade, ou com um desígnio indigno e ímpio, será obviamente pior do que se for feita com um desígnio digno e bom.

O que devo dizer com referência às *circunstâncias*? O que já disse é, em minha própria avaliação, suficiente. Mas aquele que transgride a Lei de Deus é culpado desses agravantes particulares, dos quais até mesmo o primeiro, ainda que isoladamente, é suficiente para a inflição, com a máxima justiça, da punição espiritual. Será que ele realmente deveria considerar, de maneira leviana, a Deus, o Legislador? Acrescentando o segundo agravante, deveria ele ouvir um inimigo, o inimigo de Deus, e da sua raça, e do universo? Deveria ele, que é uma obra recente de Deus, e o beneficiário do Paraíso, transgredir o recente mandamento de Deus? Acrescentando o terceiro agravante, deveria ele correr à frente, contra si mesmo, contra a sua família e contra Deus, não por ignorância, mas com o devido aviso? Essas coisas, meu irmão, não lhe parecem casos extremamente agravantes? Não são dignos de punição física e espiritual? Tanto na lei geral, como também na lei especial ou particular, a mesma regra deve ser observada. A lei era particular, e tinha

requisitos naturais que o homem poderia cumprir de forma natural, como dissemos anteriormente. Aqui, talvez, o senhor dirá que é impróprio que a punição sobrenatural seja imposta em referência a uma ofensa natural. Mesmo assim, considere todas as outras coisas que acabo de dizer. O homem transgrediu a Lei de Deus, de quem recebeu as bênçãos da natureza, e da graça, e a quem ele devia todas as coisas, como seu Supremo Governante. Ele transgrediu pela persuasão do Diabo, o inimigo público e declarado de Deus, do universo e da raça humana. Dar ouvidos a este inimigo, ainda que uma única vez, é o mesmo que renunciar a Deus. Na ocasião de sua transgressão, ele era a obra recente de Deus, o herdeiro de todo o bem natural e sobrenatural, o habitante do Paraíso, o filho adotivo do céu, o senhor de todas as coisas, um servo exclusivo de Deus. O homem transgrediu, usando violência contra si mesmo, e trazendo o pecado e a morte, e todos os males a si mesmo e à sua posteridade, desonrando a Deus em si mesmo, embora avisado e advertido, previamente, pelo Deus da verdade e presciente, em sua própria mente, do mal que viria. Ele transgrediu em uma questão extremamente trivial, inteiramente desnecessária, de pouquíssima importância, quando realmente abundava nas bênçãos de todo o mundo, e isto, com um desígnio extremamente indigno e claramente ímpio, o de ser como Deus, "sabendo o bem e o mal" (Gn 3.5). Como poderia aquele que não foi fiel e obediente em uma questão de pouquíssima importância, ser fiel em uma de maior importância? Ele transgrediu de uma maneira animal, serviu ao seu estômago e ao seu apetite, cego a todas as coisas que diziam respeito ao céu e a terra, exceto à chama da luxúria, perversamente colocada diante de seus olhos, surdo a todas as coisas, exceto à voz do Diabo. Aqui, se quisermos examinar as outras circunstâncias, quantos e quão fortes argumentos existem para a condenação mais justa, ainda que mais severa! Verdadeiramente, isso foi, em muitos aspectos, uma queda infinita que trouxe uma destruição infinita.

Entretanto, se alguém afirmar que foi indigno o homem ter sido condenado por uma questão tão pequena, que considere essas duas coisas: em primeiro lugar, foi uma coisa indigna que o homem, em uma "questão tão pequena", desobedecesse à ordem de seu Governante Supremo, do autor da natureza, da graça e da sua salvação; em segundo lugar, não é uma questão pequena a que foi ordenada para a manifestação da devida obediência, em coisas naturais, e como um método justo da percepção das bênçãos sobrenaturais. Deus desejou que Adão, através desse sinal, manifestasse a sua obediência devota e voluntária nas coisas naturais, e, deste modo, se esforçasse adequadamente para alcançar as bênçãos sobrenaturais. Isto parece ser pouca coisa, quando ele agiu contrariamente à vontade de Deus, e a todas as bênçãos naturais e sobrenaturais, em uma questão de tão pouca importância?

Porém, para continuar: o senhor, meu irmão, pensa que esta punição pode ser infligida ao homem, de maneira mais justa, se considerado em seu estado caído, do que se considerado em sua condição natural. Este é o significado do seu argumento. Na verdade, não hesito em afirmar o contrário. Digo que o pecado de Adão foi mais odioso, porque ele pecou quando não era caído, do que se tivesse pecado como um ser caído. Considere o simples fato, no caso do homem. Eu sei que o senhor declarará que era mais indigno que o homem, em um estado de indignidade, se tornasse escravo do pecado, do que, se em um estado de pecado, caísse no pecado. Portanto, é mais justo que Adão, na ocasião daquela transgressão, seja considerado como não caído, do que em referência à queda que aconteceu depois. Isto exemplifica a verdade da justiça de Deus. Quanto à sua declaração, "parece injusto que a transgressão pudesse merecer a morte eterna e espiritual, etc.", admira-me, na verdade, que possa ter sido proferida pelo senhor. Pois o senhor não é ignorante de que a Lei de Deus, seja geral ou particular, é a indicação do curso presente, segundo o qual tanto adoramos a Deus, no

desempenho do dever, como alcançamos o objetivo da graça sobrenatural. Como um viajante, a quem o seu Senhor prescreveu o modo de sua jornada, se ele se afastar do caminho prescrito, pelo mesmo ato renuncia tanto à sua jornada como ao seu objetivo, pelo seu próprio pecado; porém, caso permaneça no caminho, cumpre o seu dever, e assim eu julgo que era necessário que se tratasse de Adão. O infeliz viajante deixou o caminho correto. Assim, ele não renunciou, também, ao bem que Deus havia, misericordiosamente, colocado diante dele? Se tivesse permanecido no caminho, Adão, certamente, teria alcançado o objetivo, pela graça, não por merecimento. Como, não por merecimento? Porque, ao não se manter no caminho, o servo perde o seu caminho e a sua vida, como a causa apropriada do seu próprio mal; mas, mantendo-se no caminho, ele obtém a vida, como resultado da sua jornada. A vida é proposta pela graça, não por merecimento, tanto ao obediente como ao desobediente, como o resultado da busca do caminho correto. Desta maneira, o obediente obtém a graça, e o desobediente é a causa, para si mesmo, porque não obtém a graça e, pelo seu próprio ato, perde a vida, que depende dessa graça.

O terceiro argumento, do instigador à transgressão, e o quarto, do modo da tentação, são expostos na mesma resposta. O terceiro argumento é este: “o homem podia resistir ao Diabo somente através da graça sobrenatural; portanto, a lei não podia ser observada, sem a graça sobrenatural” – e o quarto: “o modo da tentação foi tal que o homem não poderia resistir a ele, se destituído da graça sobrenatural; portanto, a lei não poderia ser observada sem a graça sobrenatural”.

Em primeiro lugar, embora eu deva admitir os dois argumentos, com referência à lei geral, segundo a nossa distinção prévia, ainda assim poderíamos, com propriedade, negar a sua validade, com referência a essa lei particular, que ordenou um ato natural, situado própria e absolutamente dentro da capacidade da natureza, pois é

tão verdadeiramente natural não comer aquilo que é mau, em sua natureza ou efeito, como é comer aquilo que é bom. Estava, então, na capacidade do homem não pecar, pois a recusa ou a negligência para comer estava na capacidade do homem, em seu próprio poder natural.

Em segundo lugar, devemos fazer uma distinção, com referência a esses dois argumentos, mesmo quando se referem à Lei geral de Deus, a respeito daquilo que é chamado de graça sobrenatural. Pois, assim como na natureza, a obra da Providência é tripla – sustentar uma coisa quanto à sua existência, governá-la quanto à sua ação, e protegê-la ou preservá-la, pois ela pode estar sujeita à destruição – também no piedoso, a obra da graça é tripla, pois ela o sustenta, e o governa, e o protege. Ela sempre sustenta, porque a graça inerente e comum é permanente, mas governa e protege, ou preserva, quando e como assim decidir, pois este ato, uma vez que é auxiliar e não inerente, é particular, e o livre ato da graça é variável. Tendo sido declarada esta distinção, julgamos, então, a respeito desses argumentos. O homem jamais esteve sem a graça sobrenatural, quer inerente ou habitual; ele não esteve sem a graça auxiliar, exceto naquele ato particular, em que Deus não governou, não preservou, porque foi um ato da natureza, que devia ser testado do seu próprio modo, que foi designado pela sabedoria infinita de Deus. Pois, como diz Tertuliano: “Deus retirou, da administração, não toda a graça, mas a graça sobrenatural, a partir da ocasião em que disse ao homem: ‘De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás’ (Gn 2.16, 17), e entregou todo o assunto à natureza do homem”. Na realidade, ele transferiu integralmente à vontade do homem, segundo a lei da sua natureza, a capacidade de prestar ou não obediência, em todas as coisas que dizem respeito à natureza. Mas “ele não conseguiu resistir ao Diabo, e o modo da tentação foi irresistível”. Isto é negado, pois, se ele pudesse, segundo a sua natureza, se abster de comer do

fruto proibido, poderia nesta situação resistir ao Diabo, e o modo da tentação não seria irresistível. Ele poderia ter se abstido de comer porque isto havia sido, no sentido mais simples, natural, e por um pacto, como dissemos, colocado na capacidade do homem. Mesmo assim, ele não se absteve de comer, certamente, porque não quis fazer isso; antes, consentiu voluntariamente com a tentação, e a respeito desse ponto já observamos, na Proposição 9, a opinião de Agostinho.

Na observância da lei geral, o caso é diferente, porque, como dissemos antes, a lei opera sobre a natureza, e ajusta a natureza ao sobrenatural, e não poderia ser observada, e, na verdade, nem seria possível resistir ao Diabo, sem a graça sobrenatural.

A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Décima Quarta Proposição

O meu objetivo nos argumentos que apresento agora é provar que Adão, e nele, toda a raça humana, foram criados em um estado de graça sobrenatural, ou seja, que em sua condição original, eles tinham não apenas atributos naturais, mas também a graça sobrenatural, seja pelo ato da criação ou pela superinfusão. Disso concluo que Deus, no ato da predestinação ou da reprovação, não poderia considerar ninguém em um estado meramente natural. O meu primeiro argumento é obtido da natureza da imagem divina, para a qual ou na qual o homem foi criado. Outro argumento é deduzido da lei, que foi imposta a Adão, e nele, a todos os homens, que, eu afirmo, não deveria ser observada sem a graça sobrenatural. O primeiro argumento foi discutido em minha réplica à resposta à décima proposição, e me refiro ao que foi declarado então.

Vamos, agora, considerar o segundo, e, em primeiro lugar, o seu ponto principal, que supõe que a lei dada a Adão foi imposta a todos os homens, com o acréscimo, como prova, do fato de que todos os

homens pecaram em Adão e se tornaram participantes da sua transgressão. O senhor discute essa proposição principal sem uma referência à prova. Eu percebo o modo como o senhor aborda o primeiro, e a força que o segundo possui, para sua confirmação. O senhor faz uma distinção na lei, imposta a Adão, e a considera como tendo uma dupla relação, em primeiro lugar, como comum, e natural; em segundo, como particular. O senhor diz que a primeira foi imposta a todos os homens; a segunda, não a todos. Concordo com o que o senhor diz, a respeito da lei comum ou geral e, a partir de agora, farei uso disso, para confirmar a minha própria proposição. Não concordo, em todos os aspectos, com o que o senhor diz, a respeito da lei particular. A lei, a respeito da árvore proibida, tinha, em parte, uma referência particular e, em parte, uma geral. Pois é simbólica, e consiste, portanto, de duas partes, o símbolo e aquilo representado por ele. O símbolo era a abstinência da árvore proibida; a coisa representada era a abstinência da desobediência e do mal, e o teste da obediência. Como a abstinência da desobediência e do mal foi prescrita por aquela lei, era uma lei geral. Mas como a lei exigia uma observância de um caráter simbólico, deve ser considerada sob uma dupla luz, seja como a prescrição da observância simbólica, em geral, ou a observância daquele símbolo particular. Como a lei devia prescrever a observância de algum símbolo, em geral, para testar a obediência do homem, seria, nesse aspecto, geral. Pois Deus teria decidido testar a obediência de todos os homens, por algum símbolo, esse ou algum outro, se tivesse sido sua sorte nascer em um estado de integridade. Eu provo isto, em primeiro lugar, com base no fato de que Ele propôs que a condição de todos os homens fosse a mesma que a de Adão, se nascessem na condição em que Adão foi criado, com respeito à imagem de Deus. Em segundo lugar, era muito adequado que o experimento da obediência fosse feito em uma questão que era indiferente, mas uma lei que ordena ou proíbe alguma coisa indiferente é simbólica e cerimonial.

Mas como a observância prescrita pela lei tinha referência àquele símbolo particular, ou seja, à abstinência do fruto da árvore proibida, ela pode ser, em um sentido, chamada geral, e, em outro, pode ser particular. Era geral como prescrita a Adão e Eva, os pais e cabeças sociais da raça humana, em quem, como em sua origem e raiz, estava então contida toda a raça humana. Era particular, como prescrita às mesmas pessoas, como indivíduos, e assim, talvez, não teria sido imposta a outros seres humanos se eles, naquela ocasião, tivessem nascido, e sido considerados em si mesmos, e não em seus primeiros pais. Digo talvez, pois o senhor sabe que há aqueles que pensam que se os primeiros seres humanos tivessem mantido a sua integridade, os seus descendentes teriam, então, nascido e habitado no Paraíso, e essa ideia tem alguma probabilidade. Pois se esse paraíso terreno era o símbolo do reino celestial, como parece provável, pelo fato de que o terceiro céu, a residência dos aventurados, é chamado, nas Escrituras, de paraíso, é mais provável que ninguém da raça humana tivesse sido excluído desse paraíso na terra, caso não tivesse, antes disso, se tornado digno do paraíso celestial. Este ponto, no entanto, pode ser deixado sem uma decisão.

O fato de que a lei (para chegar ao argumento da minha principal) que Adão transgrediu foi promulgada para todos os homens, eu provei, por um argumento irrefutável, que o senhor negligenciou. “O pecado é a transgressão da lei” (1 Jo 3.4, ARA). A lei não pode ser transgredida por aquele para quem não foi promulgada. Consequentemente, aquela lei que Adão transgrediu foi promulgada para todos os que são descritos como tendo pecado nele. Porém, essa lei era a mesma que o senhor considera particular. Em resumo: a lei, que todos os homens transgrediram, em Adão, foi promulgada para todos os homens. Mas todos os homens transgrediram, em Adão, a lei a respeito da árvore proibida. Pois contra nenhuma outra lei se diz que Adão pecou e, na verdade, todos nós somos considerados culpados do pecado cometido contra essa lei. Portanto, essa

lei foi promulgada para todos os homens. Portanto, Qualquer que seja a maneira como ela é considerada, é, igualmente, em meu benefício, e igualmente adaptada para sustentar minha opinião.

Abordo, agora, a secundária. “Mas não poderia ser possível obedecer a essa lei, sem a graça sobrenatural”. O senhor admite isto, com referência à lei geral, mas nega, a respeito daquela pela qual o fato de comer do fruto daquela árvore era proibido. Posso concordar com a sua posição para o benefício do argumento, e, dessa posição, sustentar minha proposição. Uma lei à qual não é possível obedecer sem a graça sobrenatural deveria ser imposta apenas àqueles a quem a graça sobrenatural foi dada por Deus; mas essa lei geral não poderia ser observada sem a graça sobrenatural e, por essa razão, deveria ser imposta apenas àqueles a quem a graça sobrenatural foi dada por Deus. Ela foi imposta a Adão e, nele, a todos os homens. Portanto, Adão, e, nele, todos os homens, tinham a graça sobrenatural. Por isso, não poderiam ser considerados em sua condição natural, por Deus, no ato da predestinação e reprovação. Isto poderia ser suficiente para o meu propósito. Afirmo, no entanto, que não seria possível obedecer nem mesmo à lei particular a respeito da árvore proibida sem a graça sobrenatural; não, na verdade, no que diz respeito àquele ato externo da abstinência do fruto daquela árvore proibida, mas, porque, sob esse símbolo, foi ordenada a obediência, e foi imposto ao homem que não vivesse segundo o homem, mas segundo Deus. Isto o senhor admite, quando diz que “esses atos (comer e abster-se) não lhe foram deixados pela exigência e pelo arranjo da lei especial, declarada por Deus, embora, na realidade, o homem tivesse, de maneira integral, o poder de comer e de abster-se daquele fruto.” No entanto, essa lei deveria ser observada, não apenas segundo o fato, mas também segundo o arranjo daquela lei particular.

O senhor diz que o meu argumento “diz respeito ao modo da lei geral”. Isso admitido, ainda sustenta a minha proposição, como

demonstrei anteriormente, e também mostrei que, na lei que o senhor considera particular, há algo da natureza da lei geral. Portanto, esses argumentos são, a este respeito, válidos. O primeiro também é defendido, como fica evidente, com base em nossas declarações anteriores. Pois como a lei exigia uma obediência que deveria consistir não somente da obra externa, mas também da disposição externa da mente, por esse motivo não poderia ser obedecida sem a graça sobrenatural.

O senhor não parece ter entendido o meu segundo argumento, de acordo com o meu significado. A intenção do argumento era – e nisto está a sua força – que a punição espiritual não poderia ser infligida pela transgressão daquela lei, para cuja observância não estava prometido o bem espiritual. Porém, o bem espiritual não era prometido pela observância a esta lei se, na verdade, fosse possível observá-la sem a graça sobrenatural. Pois a graça sobrenatural e a felicidade sobrenatural são análogas. Consequentemente, se a punição espiritual era a punição pela transgressão a essa lei, então também o bem espiritual era prometido pela observância à mesma lei e, portanto, ela somente poderia ser obedecida pela graça sobrenatural; caso contrário, a natureza poderia, por si mesma, obter o bem sobrenatural. Aqui, devemos considerar três distinções na transgressão e na observância da lei. Em primeiro lugar, uma única transgressão à lei merece punição, mas a recompensa diz respeito apenas àqueles que observam a lei até o fim; em segundo lugar, a violação a um único preceito merece punição, mas a recompensa é concedida apenas àqueles que observam todos os seus preceitos; em terceiro lugar, a violação a um preceito pode ser avaliada com base na omissão, seja de um ato externo ou de um sentimento interno, ou ambos, simultaneamente, também pela intenção de que aquele que falha em um desses pontos pode ser considerado um transgressor; mas a observância é julgada com base em todos esses pontos unidos, não podendo ser considerada perfeita se não for completa em todos esses

pontos. Reconheço que é verdade o que o senhor diz, acerca da atrocidade do pecado perpetrado pelos nossos primeiros pais, e não penso que tal atrocidade possa ser declarada em palavras. Mas como o senhor conclui que o meu argumento pretende dizer que a punição seria infligida com maior justiça a um homem, se ele infringisse a lei, quando era corrupto e pecador por natureza, do que se ele fizesse a mesma coisa, quando era puro por natureza? Eu coloquei essas condições da natureza humana em oposição, mas comparei o homem em uma condição natural com um homem dotado de graça sobrenatural. A punição é infligida com maior justiça ao segundo do que ao primeiro e, na realidade, seria infligida de maneira injusta ao primeiro, caso a lei não pudesse ser observada sem a graça sobrenatural; e se a observância à lei não tivesse a promessa do bem espiritual, a punição espiritual é infligida de maneira injusta à transgressão dessa lei.

Não vou falar, agora, de meus dois últimos argumentos, bem como suas respostas a eles, até mesmo porque muito já foi dito sobre os pontos anteriores, e também porque o senhor concorda comigo que o homem não estava privado da graça sobrenatural habitual.

Concluo, então, que o homem não poderia ser considerado, por Deus, em uma condição meramente natural, no ato da predestinação, visto que não estava nesse estado. Neste ponto, concordamos. O senhor diz, porém: “esses argumentos não têm influência contra a opinião que considera o homem, de modo geral”. Respondo que esses argumentos provam que o homem não poderia ter sido considerado de modo geral, pois não poderia ter sido considerado em uma condição meramente natural. Mas na condição da graça sobrenatural, ele não foi considerado reprovado, nem negligenciado. Pois, na reprovação ou preterição, o homem é deixado no estado da natureza, que pode não ter nada de sobrenatural ou divino, como declaram as suas Teses. Além disso, esse estado de graça

sobrenatural é proporcional à felicidade sobrenatural, segundo a providência de Deus. E àqueles a quem Deus deseja conceder a felicidade sobrenatural, pelo ato afirmativo da sua providência, a essas pessoas Ele não pode, pelo ato negativo da preterição, desejar não conceder a mesma felicidade, a menos que considere que elas não conseguiram obter, por esses meios sobrenaturais, essa felicidade. Mas isso por estarem prestes a pecar ou por já terem realmente transgredido por seu livre-arbítrio. Caso contrário, haveria dois atos contrários de Deus com referência ao mesmo sujeito, considerados na mesma relação e realizados ao mesmo tempo.

A Décima Quinta Proposição de Armínio

Em segundo lugar, porque a graça da predestinação, ou aquela preparada para o homem na predestinação, é evangélica, e não legal; porém, essa graça foi preparada apenas para o homem considerado como pecador. O fato de que é evangélica é claro, porque o decreto da predestinação é peremptório. Ele tem referência, então, não com a graça legal, da qual um homem não pode fazer uso, como no caso da transgressão à lei, e ainda ser salvo, mas com a graça evangélica, pela qual ele deve ser salvo ou excluído da salvação.

Novamente, a graça preparada na predestinação é a da remissão dos pecados e da regeneração, ou seja, da separação do pecado e de Deus, pela mortificação do velho homem e pela vivificação do novo.

A Resposta de Junius à Décima Quinta Proposição

Concordo com a sua primeira declaração, desde que seja corretamente interpretada; mas pode ser necessária alguma explicação a respeito da segunda. Na suposição que o senhor faz, deveria haver uma distinção, pois é falsa, caso se refira à graça evangélica, entendida com uma referência geral à natureza; se essa graça for entendida com referência a nós mesmos, é muito verdadeira. Porém, como o senhor sabe, é uma falácia argumentar do concreto ao

abstrato. Vou explicar o assunto em poucas palavras. Na graça evangélica sobrenatural, há duas partes: uma para preservar os que estão, agora, em um estado de graça; a outra, para ganhar os que não estão nesse estado. A ordem desta graça, considerada segundo a natureza, é uma coisa; considerada segundo nós mesmos, é outra. A ordem da natureza é que aqueles que estão em um estado de graça sejam preservados (como na eleição e predestinação dos anjos) e, posteriormente, aqueles que não estão nesse estado, sejam trazidos a ele, como é feito para os homens. Considerada segundo nós mesmos, que caímos da graça, a ordem é diferente. É necessário que aqueles que caíram sejam, primeiramente, levantados, como Cristo faz, no Evangelho, e então preservados, como Ele fará por nós, eternamente, no céu, quando seremos como os anjos. A sua segunda declaração, então, é falsa no sentido abstrato, se o senhor diz que a graça evangélica, em geral, não está preparada para o homem, exceto se for considerado pecador, pois ela foi preparada para o homem no abstrato e no comum, como Deus também testemunhou ao homem, no símbolo da árvore da vida, colocada no Éden. Contudo, se o senhor fala da graça evangélica, no segundo sentido, e considerada deste modo e ordem, então, na verdade, concordo com a sua declaração. Então, porém, a conclusão não será válida, como já dissemos. Pois a graça evangélica de Deus é uma, em sua substância, tendo, porém, dois aspectos em seu modo e ordem, e esse modo e ordem não mudam a substância da coisa. Consequentemente, não era, de maneira nenhuma, o propósito que a sua primeira declaração pudesse ser defendida, o que nós também, desde que ela seja corretamente interpretada, afirmamos veementemente.

A sua declaração de que “um homem não pode fazer uso da graça legal e, ainda assim, ser salvo” é duvidosa, a menos que seja plenamente explicada, e como eu sei que o senhor a entende; mas isto não diz respeito à questão. Finalmente, a graça evangélica, pela sua limitação à remissão dos pecados, regeneração, etc., é

incompleta, como também o senhor, meu irmão, percebe com base no que acabamos de dizer, porque o senhor ignora a preservação, que é uma parte essencial de tal graça. Nos outros aspectos, concordamos com a sua proposição.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Quinta Proposição

O meu argumento pode ser declarado da seguinte maneira: A graça evangélica está preparada apenas para o homem, considerado como pecador. Mas a graça da predestinação, ou a que é preparada para o homem, na predestinação, é evangélica. Portanto, a graça da predestinação está preparada apenas para o homem, considerado como pecador. Isto é um silogismo, em forma, modo e seus três termos. Consequentemente, ele não inclui nada mais e nada além do que está nas premissas. Embora a graça evangélica, considerada de modo geral, possa ter duas partes, ainda assim eu restrinjo a graça evangélica, que foi preparada para o homem. Mas a graça, considerada no abstrato, não foi preparada para o homem, mas somente uma parte dela, isto é, a aquisição daqueles que não estão em um estado de graça, e não a preservação dos que estão em um estado de graça, pois nenhum homem foi mantido nesse estado de graça, que o homem obteve na sua criação, porque todos caíram. Portanto, neste caso não há falácia do concreto ao abstrato.

Eu uso a expressão *graça evangélica* em minha primeira declaração e na segunda, exatamente da mesma maneira; não, em um caso, “segundo a natureza” e, no outro, “segundo nós mesmos”, ou vice-versa, mas, nos dois casos, “segundo nós mesmos”, ou seja, como aquilo que estava preparado para os homens, e não para os anjos. Portanto, como o senhor mesmo admite, minhas duas afirmações são verdadeiras. O senhor diz que “é falso, no abstrato, que a graça evangélica não está preparada para o homem, exceto se for considerado pecador, pois ela foi preparada para o homem no

abstrato e no comum, como Deus também testemunhou ao homem, no símbolo da árvore da vida, colocada no Éden". Eu respondo: há um equívoco na palavra "preparada", e quando este for removido, a verdade da minha opinião ficará evidente. A preparação da graça é a da predestinação ou da providência, usada em contraste com a primeira. Na providência, é preparada graça suficiente, e, se for eficaz, como pensam alguns, não é finalmente eficaz. Na predestinação, é preparada a graça, que é eficaz, e, na verdade, finalmente eficaz. A predestinação acrescenta à providência, como dizem os acadêmicos, certeza do evento. Na providência, é preparada aquela graça geral, que pertence, de maneira indiscriminada, a todos os homens; na predestinação, é preparada aquela graça particular que é peculiar dos eleitos. Na providência, é preparada a graça legal e também a evangélica; na predestinação, apenas a graça evangélica. Na providência, é preparada a graça transmissível tanto dentro como fora do paraíso. Na predestinação, a graça transmissível apenas fora do paraíso. É verdade que Deus simbolizou, pela árvore da vida, a graça geral, e não a particular, a legal, e não a evangélica, a graça transmissível no paraíso e, finalmente, a graça suficiente, e não eficaz. Portanto, a graça, que Deus simbolizou pela árvore da vida, é a da providência, e não a da predestinação. Mas a graça evangélica, que é finalmente eficaz, particular e não geral, e transmissível somente fora do paraíso, e que é preparada para o homem, na predestinação, não é outra, senão aquela que é adaptada somente ao homem, considerado como pecador. Eu me refiro, então, em minha primeira declaração e também na segunda, à graça evangélica, neste modo e ordem. Portanto, a minha conclusão é válida. E embora a graça seja a mesma, em substância, e varie apenas em seu modo e relação, ainda assim essa variação de modo é uma razão pela qual a graça, constituída nesse modo e ordem, pode, certamente, ser preparada apenas para o pecador. Toda a questão será ainda mais manifestadamente evidente se eu concluir pela adição de provas à

parte secundária do silogismo anterior. A graça evangélica, pela qual o homem é, de fato, salvo, e que consiste na remissão dos pecados e na regeneração, diz respeito somente ao homem considerado como pecador; mas a graça, preparada na predestinação para o homem, é a graça evangélica, pela qual o homem é, de fato salvo, consistindo na remissão dos pecados e na regeneração. Portanto, a graça preparada para o homem na predestinação não pertence ao homem, exceto se considerado como pecador. Consequentemente, no ato da predestinação, Deus não considerou o homem em sua condição natural.

Se alguém disser: "A graça evangélica foi preparada para o homem, no abstrato e no comum; mas a graça, preparada para o homem na predestinação, é a graça evangélica; portanto, a graça foi preparada para o homem na predestinação, considerado no abstrato e no comum", essa pessoa poderá ser acusada, por mais de um motivo, de falácia.

Em primeiro lugar, a principal, considerada no abstrato, é falsa, pois aquela graça que preserva seus sujeitos no seu estado primitivo, e que o senhor também chama de *evangélica*, com respeito aos anjos, não foi preparada para o homem. Novamente, há quatro termos no silogismo. Pois, na principal, a graça evangélica é mencionada no abstrato; na secundária, é mencionada no concerto. Se alguém disser que a graça é entendida, na secundária, da mesma maneira como na principal, então também a secundária é falsa. Pois a graça preparada para o homem na predestinação é a graça evangélica, no concreto, e interpretada com respeito a nós. Eu uso a sua fraseologia. Mas e se eu negasse que a graça que é concedida aos anjos, na eleição e predestinação, pode ser chamada *evangélica*, e pedisse a prova da sua declaração? Isto eu poderia fazer com propriedade e justiça. Pois é certo, especialmente como o Evangelho nos é explicado nas Sagradas Escrituras, que a graça concedida aos anjos não pode ser chamada *evangélica*. O resumo do Evangelho é este:

"Arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15) ou "crede em Jesus Cristo, o Filho de Deus, e os seus pecados vos serão perdoados, e recebereis o dom do Espírito Santo e, depois, a vida eterna". Essas expressões não são, de maneira alguma, adaptadas aos anjos eleitos.

Se o senhor diz que a graça não é evangélica, no modo em que o Evangelho é adaptado aos homens pecadores, mas, ainda assim, pode ser chamada evangélica, pois, segundo ela, eles são preservados em seu próprio estado, o senhor me permitirá pedir-lhe a prova de tal declaração. Na fraqueza de minha capacidade, não consigo conceber nenhuma outra razão para esse modo de pensar, a não ser o fato de que Cristo é chamado Mediador dos anjos, e que eles são descritos como eleitos nEle. No entanto, o senhor sabe que isto está em controvérsia entre os eruditos, e nós já apresentamos alguns pensamentos a respeito dela. Mas, mesmo com a concessão de que Cristo pode ser chamado Mediador dos anjos, eu não consigo me persuadir de que a graça, que foi concedida aos anjos, estava preparada ou foi obtida por eles por algum mérito de Cristo, ou por alguma obra que Ele realizou, por eles, diante de Deus. A graça, que Cristo não obteve, não pode, em minha opinião, ser chamada evangélica.

Novamente, penso que, de modo geral, há dois modos e maneiras de obter a felicidade sobrenatural e eterna. Uma delas é a da justiça estrita, e *legal*; a outra, a da misericórdia, e *evangélica*, uma vez que existem, também, dois concertos com Deus, o das obras e o da fé, o da justiça e o da graça, o legal e o evangélico. No primeiro modo, a felicidade é obtida pela obediência perfeita à lei, dada por Deus à criatura; no segundo, a felicidade é obtida pelo perdão à desobediência, e a imputação da justiça. A mente humana não consegue conceber nenhum outro modo; pelo menos, nenhum outro é revelado nas Escrituras. Esses dois modos têm, entre si, essa relação, da qual a primeira precede, como exige a justiça de Deus, pela condição apresentada à criatura, e pela própria natureza do caso; a

outra se segue, se, no primeiro modo, a felicidade não puder ser dada à criatura, e parecer bom à Divindade, além disso, propor a segunda, que só depende da vontade de Deus. Pois Ele pode punir ou perdoar a desobediência. Os dois modos são usados em referência ao homem, como declaram as Escrituras em várias passagens, e brevemente, em Romanos 8.3: "Porquanto, o que era impossível à lei, visto como estava enferma pela carne, Deus, enviando o seu Filho em semelhança da carne do pecado, pelo pecado condenou o pecado na carne".

Penso que o primeiro modo somente foi usado com referência aos anjos, e que Deus decidiu tratar os anjos segundo o concerto Legal, estritamente de justiça e obras; mas decidiu também exibir toda a sua bondade na salvação dos homens. Isto é aparente, com base no fato de que os anjos que caíram, pecaram de maneira irremediável e sem esperança de perdão, e os outros anjos não obtiveram o perdão dos pecados, pois não os haviam cometido, mas foram preservados e confirmados em seu próprio estado pela graça que receberam pela mediação de Cristo, e que Ele lhes transmitiu, não em um sentido correto, pelo que Cristo mereceu ou obteve para eles, por alguma obra realizada perante Deus, por eles. Essas coisas, no entanto, são irrelevantes.

Na minha declaração de que é possível que o homem não use a graça *legal*, e ainda assim seja salvo, eu pretendia transmitir a mesma ideia que o senhor também expressou, de que Deus pode, se assim quiser, desfazer os pecados "como a nuvem" (Is 44.22), e penso que o apóstolo diz o mesmo em Romanos 4.5: "Mas, àquele que não pratica" (isto é, que não cumpre a lei e, portanto, não usa a graça legal) "porém crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é imputada como justiça".

Ao limitar a graça evangélica à remissão dos pecados e à regeneração, não cometi nenhum engano, pois a expliquei, não no sentido abstrato (se é que ela é assim usada), e sim no concreto. Mas, assim

explicada, ela exclui aquela parte que o senhor chama “a graça da preservação” (a menos que essa expressão seja aplicada à perseverança em um estado de restauração). Nós não somos salvos, no estado primitivo, por aquela graça, pois ela não nos foi preparada naquele estado, pela predestinação. Pois todos nós caímos e pecamos. Aqui, novamente, há a necessidade da admoestação de que não estamos tratando de anjos, e, portanto, as coisas que podem ser comuns a anjos e homens, aqui devem, segundo a lei das relações gerais e específicas, *kath’ olou*, ser restritas de modo a se aplicar somente aos homens; caso contrário, trataremos do gênero na discussão da espécie.

A Décima Sexta Proposição de Armínio

Em terceiro lugar, porque a reeleição de uma criatura, em seu estado natural, de uma criatura a quem é imposta uma lei a ser cumprida apenas pela graça, é a causa do pecado, pela remoção ou não concessão daquilo que é a única coisa que pode restringir do pecado. Isto é graça. Segundo essa visão, essa opinião é equivalente à anterior, que atribui a ordenação do pecado a um decreto, com base no qual o decreto necessariamente existe.

A Resposta de Junius à Décima Sexta Proposição

A proposição não pode se referir ao homem em sua integridade primitiva, pois a lei, para Adão, em sua integridade, foi não apenas a sua glória, mas deveria ser cumprida, tanto por natureza como pela graça, já que a sua natureza foi corretamente ajustada à graça; mas ele caiu em uma questão que dizia respeito à natureza, e capaz de realização pela natureza, que não pertencia à lei *geral*, que é aqui o tema da discussão, mas pertencia àquela lei particular, que tinha referência apenas com a natureza, e dizia respeito completamente a ela, e deveria ser observada somente pelo seu poder, como Deus declarou a Adão, e como é demonstrado na resposta à décima quarta proposição. No entanto, com referência a nós mesmos, como somos agora, pode-se dizer, com máxima propriedade, que a lei pode ser

observada apenas pela graça. Na verdade, ela não pode ser observada, de maneira alguma, por nós, mas a sua observância é imputada pela graça e apreendida pela fé em Cristo. Também é errônea a declaração de que "a reeleição de uma criatura, em seu estado natural, é a causa do pecado, pela remoção ou não concessão da graça que reprime", se entendida em um sentido universal. É a causa parcial do pecado, quando removida ou não concedida, se não houve obrigação de concedê-la; mas se não houve tal obrigação, ela não pode ser, com propriedade, considerada uma causa parcial do pecado. Se houve a obrigação de concedê-la, existe a responsabilidade; se não houve tal obrigação, não existe responsabilidade pelo pecado, mesmo que esteja faltando essa graça. Isto é ensinado pela própria natureza, e explicado, de maneira muito apropriada, por Clemente de Alexandria, em dois trechos. Na lei, porém, houve algo natural, que Adão podia realizar pela natureza, e algo ajustado à graça, pois ele não podia, apenas pela natureza, ser suficiente.

Portanto, ainda que Adão pecasse contra a lei natural, se pecou em uma questão que diz respeito à natureza (em que a graça não era devida), o que falhou, exclusivamente, foi a sua própria vontade, e não a destituição da graça, o que evidentemente, aconteceu a ele, na lei particular, dada a ele, em Adão. A conclusão, então, é falsa.

Sobre a ordenação do pecado, e o decreto de Deus, e o que se entende por ordenação, propriamente entendida, já falamos, em resposta à sexta proposição. O seu argumento de que o pecado, portanto, existe, necessariamente, é inconclusivo; uma vez que a ordenação Divina não realizaria nada não obrigatório sobre ele, exceto o que é feito por aquele que comete o pecado; e ela não omite nada obrigatório sobre ele, mas deve realizar e aperfeiçoar, da maneira mais sábia, todas as coisas. Na resposta à sexta proposição, no entanto, já foi feita uma discussão suficiente a respeito de todo esse tema.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Sexta Proposição

Quando falo de graça, não excluo a natureza, pois a primeira pressupõe a segunda. A expressão "que deve ser realizada somente pela graça" é equivalente a esta "que não deve ser realizada sem a graça", com a palavra "somente" referindo-se, não à exclusão da natureza, mas à inclusão necessária da graça. Mas, supondo esses antecedentes – uma lei foi dada ao homem, que ele não podia cumprir sem a graça – e a graça não foi concedida – a conclusão é que a causa do pecado não foi o homem, mas aquEle que impôs essa lei e não forneceu os meios para a sua observância, ou, falando mais corretamente, uma transgressão à lei não pode ser considerada pecado quando a lei é injusta, como se Deus colhesse onde não semeou, o que está longe de um Deus bom e justo, e essa transgressão é necessária, e não voluntária, devido à incapacidade de não transgredir. Assim, em todos os aspectos, é verdade que aquele que não concede aquilo sem o qual não é possível evitar o pecado, ou que remove aquilo sem o qual não é possível observar a lei, é, na realidade, o autor do pecado, ou melhor, a causa pela qual a lei não é observada, e essa não observância não pode ter alguma relação com o pecado. A condição "se houve obrigação de conceder a graça que restringe" é acrescentada, neste caso, em vão, pois Deus está, necessariamente, sob a obrigação de conceder ao homem a capacidade de cumprir essa lei que impõe ao homem, a menos que, na realidade, o homem tenha se privado dessa capacidade, por sua própria falha; nesse caso, Deus não tem a obrigação de restaurá-la. Esse, no entanto, não foi o caso, no estado primitivo do homem, antes do seu pecado. Nesse sentido, admito que aquEle que não tem a obrigação de conceder a capacidade de obedecer à lei e evitar o pecado, não é o autor do pecado, se não concede tal capacidade. Mas é preciso acrescentar que Deus tem a obrigação de dar essa capacidade, se Ele deu a lei, cuja observância necessariamente sugere a capacidade. Na

verdade, Deus não deve nada a nenhuma pessoa, em um sentido absoluto, pois ninguém deu a Ele aquilo que deva ser recompensado; porém, Ele pode, por seu próprio ato, colocar-se sob uma obrigação para com o homem, seja por promessa, ou pela exigência de um ato da parte dele. Por promessa, se Ele fizesse isso de maneira absoluta ou sob alguma condição, então Ele seria um devedor, de maneira absoluta ou sob alguma condição: "Deus não é injusto para se esquecer da vossa obra" (Hb 6.10). Ao exigir um ato, Ele fica sob a obrigação de conceder a capacidade necessária para a realização do ato. Se não a concede, e ainda, pela imposição de uma lei, requer a realização do ato, então Ele, e não o homem, é a causa da transgressão àquela lei.

Com referência a esses antecedentes, se foi imposta ao homem uma lei que deveria ser observada sem a graça, ou não, e se o homem recebeu, em seu estado primitivo, a graça sobrenatural, já houve discussões suficientes na décima proposição e também na décima quarta. Tampouco é útil dizer que "se ele pecou em uma questão que diz respeito à natureza (em que a graça não era devida), o problema foi apenas a sua vontade, e não a destituição da graça"; quem nega essa declaração, se essa lei pudesse ser observada pelos poderes da natureza? Mas eu nego que esse fosse o caso, naquela lei particular dada a Adão, e as razões para essa negação já foram fornecidas, em minha revisão à sua resposta à décima quarta proposição. Nós também observamos a base do decreto divino de maneira suficientemente detalhada, na sexta proposição, a respeito da ordenação do pecado, e como ela é feita, segundo a teoria de Calvino e Beza. Admito que a ordenação de Deus nada faça indevidamente, mas, como uma ordenação do pecado, tal como eles atribuem à divindade, não está em harmonia com o caráter de Deus, e não é de admirar que, por causa disso, algo indevido seja atribuído a Deus.

A Décima Sétima Proposição de Armínio

Com referência à terceira pergunta, não está em controvérsia se Deus, conhecendo previamente os pecados de alguns, fez os preparativos para a sua devida punição, mas se, conhecendo previamente os pecados desses indivíduos, passou ao largo deles e os deixou em seu estado natural. Ele preparou a punição para eles desde a eternidade. A segunda possibilidade não me parece ser verdadeira.

A Resposta de Junius à Décima Sétima Proposição

Aqueles para cujos pecados Deus preparou a merecida punição não são os eleitos; portanto, são deixados de lado e reprovados. Foi demonstrado, anteriormente, que eles foram deixados de lado de uma maneira que está em conformidade com a sabedoria de Deus.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Sétima Proposição

Não é verdade, universalmente, que "aqueles para cujos pecados Deus preparou a merecida punição não são os eleitos", pois Ele preparou a punição merecida até mesmo para os pecados dos eleitos, tanto colocando-os sobre Cristo, para que Ele pudesse expiá-los, como também, às vezes, infligindo as consequências do pecado até

mesmo aos eleitos, para que pudessem aprender como mereceriam ser tratados para sempre, e como seriam tratados se Deus não tivesse decidido ter misericórdia deles. No entanto, isso é verdade se interpretado com referência à preparação da punição pelo decreto que agora está sob discussão. Pois, por esse decreto, a punição merecida do pecado não somente é preparada, mas, na verdade e para sempre, é infligida aos pecadores. É verdade que, pelo decreto, a punição é preparada para o pecado, não como merecida e devida, mas pelo pecado não perdoado pela misericórdia, que perdoa a dívida de alguns. Esta distinção é exigida pela ordem da eleição, e da condenação prévia, seu oposto, pois a eleição perdoa a punição merecida e devida, e o seu oposto, a ordenação prévia, não perdoa a punição merecida e devida. Isto, então, é infligido pela condenação, que é a execução da condenação prévia, não como merecida ou devida, mas como não perdoada.

Novamente, é necessário fazer uma distinção entre a preparação da punição, feita pela justa providência de Deus, e aquela feita pelo decreto da condenação prévia, que é o oposto da eleição. Pois a primeira é evitada por todos os que se arrependem e creem no Filho. A segunda não é evitada por ninguém, já que o decreto da condenação prévia é irrevogável e peremptório. A questão não é se Deus preparou a punição aos que foram deixados de lado de um modo que esteja em conformidade com a sabedoria de Deus, pois quem pode negar que, se alguém for deixado de lado, o é de uma maneira que esteja em conformidade com a sabedoria de Deus? Mas a questão é se Deus, prevendo o pecado daqueles que são deixados em sua condição natural, como foi explicado, preparou a punição para eles, pelo decreto da condenação prévia, o que não me parece muito provável. Apresentei argumentos em favor desta opinião, que agora vamos considerar.

A Décima Oitava Proposição de Armínio

Em primeiro lugar, com base no que já foi declarado: uma vez que a punição não pode ser, com justiça, preparada pelo mero ato do prazer divino, para aqueles deixados de lado, devido ao pecado previsto, que deve ser cometido, como o resultado necessário daquela preterição e reeleição em um estado de natureza. Em segundo lugar, a punição ordenada para eles é espiritual, mas a punição espiritual não pode ser ordenada para aqueles que deixam o seu estado original, se a recompensa espiritual, ao contrário, não está preparada para os que devem permanecer em seu estado original. Mas uma recompensa deste tipo não estava preparada para eles, uma vez que eles poderiam, pelo mero poder natural, permanecer em seu estado natural, e a felicidade espiritual não poderia ser adquirida por eles.

A Resposta de Junius à Décima Oitava Proposição

Com referência ao primeiro argumento, eu nego:

1. Que Deus, para falarmos em termos gerais, deixou Adão de lado e em um estado de natureza, mas, segundo o modo da natureza, ele foi deixado à própria sorte, somente com referência a um ato particular e natural, que estava no poder da mera natureza, e que ele foi cuidadosamente advertido e aconselhado por Deus, como por

pacto.

2. Nego que o pecado foi cometido por ele, por necessidade, em vista dessa preterição. Pois, se ele foi necessariamente cometido, teria sido um hábito, ou uma qualidade passiva na natureza do homem; mas ele pertencia à capacidade, à sua vontade, livre e levada, contingentemente, nesta ou naquela direção. Ele não foi, então, perpetrado necessariamente, e, portanto, o homem o cometeu contingentemente (como as Escrituras e o acordo da igreja sempre declararam) segundo o poder natural livre, que é o da vontade. O sábio diz corretamente em Eclesiastes 7.29: "Vede, isto tão-somente achei: que Deus fez ao homem reto, mas ele buscou muitas invenções".

A respeito do segundo argumento, observo que a palavra "também" deveria ser acrescentada à sua proposição, desta maneira: "a punição ordenada para eles é também espiritual". Pois a punição dos dois tipos, a do corpo e a do espírito, foi ordenada para eles, pelo testemunho das Escrituras. A sua suposição é negada, o que declara que uma recompensa deste tipo não seria preparada para eles, em geral, se eles tivessem permanecido em seu estado original. Pois é inteiramente evidente que isso lhes foi proposto, no concerto da natureza e na ordenação da graça, se permanecessem em seu estado original, como também foi indicado no símbolo da árvore da vida, e declarado na condenação da morte. Pois o que é a morte, senão a privação desta vida, e da futura? Que privação poderia haver se o homem não possuísse a vida, por um lado, pela natureza, e por outro, pela ordenação da graça, a ser consumada depois do curso natural desta vida? Mas, para provar esta declaração, o senhor acrescenta: "pois eles poderiam, por mero poder natural, permanecer em seu estado original". Isto também é negado. Eles só podiam fazer isso em coisas naturais, mas de maneira nenhuma em coisas que dizem respeito à graça, como mostramos frequentemente. Toda a argumentação, portanto, é errônea.

O senhor poderá dizer: “Mas o meu raciocínio é válido, com base na hipótese de Aquino, que disse que o homem, na questão da eleição, foi considerado em sua condição natural”. A isto, respondo da seguinte maneira:

1. Isto não afeta a nós, que afirmamos que Deus, na eleição, faz referência ao homem em geral.

2. Embora Aquino use essa forma de expressão, ainda assim ela deve ser entendida corretamente, uma vez que aqui pode haver ambiguidade quanto à relação da eleição, a respeito da qual já apresentamos a opinião de Aquino em minha resposta à sexta proposição: aquilo que estamos tratando é uma coisa, e a condição de Adão, quando caiu em pecado, é outra. Todos os seus textos deixam evidente que não entrou em sua mente, nem em sonhos, que Adão, então, estivesse meramente *em sua condição natural*. Poderia realmente alimentar tal ideia alguém que abertamente afirma que o homem foi criado em um estado de graça sobrenatural, e afirma isso, expressamente, em sua controvérsia com o Senhor das Sentenças[1]? Portanto, a hipótese é falsa, e é, erroneamente, atribuída a Aquino. Se ela é falsa, o argumento também é sem força. Além disso, o homem não poderia, exclusivamente pelo poder natural, continuar em sua condição e estado primitivos (pois eu prefiro essas expressões a “origem”, porque transmitem a ideia mais claramente), nem, por esses meios, adquirir a felicidade espiritual. Pois essa felicidade não é a recompensa dos que trabalham, e sim a herança dos filhos de Cristo, concedida pela graça, e não obtida pelas obras.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Oitava Proposição

O meu primeiro argumento se baseia na hipótese da definição pela qual a preterição é descrita nas suas Teses, com estas palavras: “A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a eternidade, deixa algumas de suas criaturas em seu estado natural,

e não lhes transmite a graça sobrenatural, ato pelo qual a sua natureza, se não caída, poderia ser confirmada, e, se caída, poderia ser restaurada, para a declaração da liberdade da sua bondade; mas um estado natural é aquele em que não pode haver nada sobrenatural ou divino", segundo a Tese 10 do mesmo debate. Pois aqueles que são deixados de lado são deixados no mesmo estado e condição natural, da mesma maneira em que aqueles que são predestinados são criados. Sendo deixados nesse estado natural "em que não pode haver nada sobrenatural ou divino", eles não podem cumprir a lei, que não pode ser observada sem a graça sobrenatural. Consequentemente, a punição não pode ser, com justiça, preparada para eles, devido ao pecado cometido contra uma lei que eles não têm como observar. Portanto, o seu primeiro argumento negativo me parece ser irrelevante.

Não estamos tratando do modo em que Adão foi deixado à sua própria natureza e entregue à sua própria orientação. A reeleição de Adão a si mesmo diz respeito não ao decreto da predestinação, mas, sim, àquela providência em que Deus, sem a distinção entre predestinados e reprovados, faz referência ao homem, recentemente criado, e isto, na verdade, por necessidade, segundo a hipótese que Ele propôs, para criar o homem livre. Mas estamos tratando da sua reeleição a um estado natural, que diz respeito ao decreto da preterição. Se o senhor disser que a Divindade considera, em Adão, àqueles que são deixados de lado como participantes das mesmas coisas que Adão tinha, em seu estado primitivo, eu respondo que, assim considerados, eles não são deixados nesse estado natural, que não pode realizar nada sobrenatural ou divino. Consequentemente, será falsa a hipótese, que parece se basear apenas da definição de preterição apresentada nas suas Teses.

À sua segunda negação, respondo, com base na reeleição em um estado natural, "que não pode realizar nada sobrenatural ou divino" (isto é, nada por si só, como admito, e não por alguma coisa

sobrenatural infundida, de modo que nada sobrenatural possa ser acrescentado, segundo a hipótese da sua definição), o pecado deve, necessariamente, ser cometido pela pessoa deixada de lado, e não pode ser evitado sem a graça sobrenatural. A vontade é realmente livre, mas não com respeito àquele ato que não pode ser realizado ou omitido sem a graça sobrenatural, da mesma maneira como ela não é livre com respeito àquele ato pelo qual ela deseja o bem do universo, e o seu próprio. A razão para isto é que existe um homem em uma qualidade passiva, que o persuade àquele ato proibido e impele a vontade a uma concordância com esse ato e a sua comissão; e a impele necessariamente, a menos que a vontade seja dotada de algum poder para resistir a esse impulso, e esse poder é a graça sobrenatural, segundo a nossa hipótese. Para explicar esse assunto de maneira um pouco mais abrangente, acrescento algumas ideias. O ato negativo da Divindade, que precedeu o pecado do homem, pertenceu ou à providência, ou à reprovação, ou à preterição, distintas da providência. Em primeiro lugar, ele não pertenceu à reprovação,

1. Porque o ato da reprovação dizia respeito a alguns homens, e não todos, pois nem todos são reprovados.

2. Se o pecado existe originado no ato da reprovação, ou não existe sem ele, então somente alguns homens cometem o pecado, e os demais não o cometem, ou seja, pecam aqueles a quem Deus fez referência, no ato negativo da preterição, e não pecam aqueles a quem Ele não fez tal referência. Porém, todos pecaram. O pecado não se deve, portanto, àquele ato.

3. Se o pecado existe originado no ato negativo da reprovação, então Adão, e nele, todos os homens, são reprovados, pois Adão, e nele, todos os homens, pecaram. Esta consequência é falsa, portanto, o antecedente também é falso.

4. Pelo raciocínio inverso, se o pecado do homem resultou do ato negativo da preterição, então, pelo ato afirmativo da preterição,

que existe no mesmo momento que o oposto do ato anteriormente mencionado – pois nenhum desses atos existe sem o outro, e eles são mencionados como opostos – resulta, então, a perseverança do homem na bondade, pelo menos com referência a esse único ato. Mas nenhum homem persevera no bem em que foi criado, segundo o ato afirmativo da predestinação. Portanto, o pecado do homem também não se deve ao ato negativo da reprovação ou preterição.

5. Àqueles a quem Deus, anteriormente, pelo ato negativo da reprovação, nega auxílio eficaz, Ele, finalmente, nega o auxílio eficaz, caso contrário, os reprovados não são reprovados. Ele não nega, finalmente, a todos os homens o auxílio eficaz, pois então todos seriam reprovados. Portanto, esse ato, pelo qual o auxílio eficaz foi negado, anteriormente, a todos os homens, não é um ato de reprovação. Entretanto, algum ato negativo da Divindade precedeu o pecado do homem, pois, caso contrário, o homem não teria pecado. Portanto, esse é um ato da providência.

Aqui, no entanto, é preciso considerar duas coisas. Em *primeiro lugar*, o pecado não existiu, necessariamente, devido àquele ato negativo, mas, considerando esse ato, ele poderia ou não ser cometido. Pois a providência ordenou o homem à vida eterna, e conferiu meios suficientes e necessários para a obtenção daquela vida, deixando (como era adequado, no princípio) à escolha do homem o livre uso de tais meios, e recusando-se a impedir tal liberdade, para que não rescindisse aquilo que havia estabelecido, como Tertuliano observa alegremente na passagem que o senhor cita (*Advers. Marcion, lib. 2, resp. 14*). Desse ato de Deus, que se recusa a impedir o pecado eficazmente (cujo oposto, o ato afirmativo de decidir impedi-lo eficazmente, seria inconsistente com a primeira instituição da raça humana, e o ato afirmativo de decidir impedir um pecado, finalmente, teria pertencido à predestinação) resulta o fato de que o homem poderia cometer o pecado, e não de que ele realmente o cometeu; porém, como Deus, em sua infinita sabedoria, viu, desde a

eternidade, que o homem cairia, em certa ocasião, essa queda ocorreu, infalivelmente, apenas com respeito à sua presciência, e não com respeito a nenhum ato da vontade divina, quer afirmativo ou negativo. O que quer que aconteça, infalivelmente, com respeito a um ato da vontade divina, acontece, também, necessariamente, não apenas pela necessidade da consequência, mas também pelo consequente. Aqui, pode ser apropriado assinalar a diferença entre aquilo que é feito *infalivelmente* e o que é feito *necessariamente*. O primeiro caso depende da infinidade do conhecimento de Deus, e o segundo, do ato da sua vontade. O primeiro diz respeito apenas ao conhecimento de Deus, ao qual cabe saber e conhecer, infalivelmente e com certeza, coisas contingentes; o segundo pertence à existência da coisa, propriamente dita, cuja necessidade resulta da vontade de Deus.

Em *segundo lugar*, a providência de Deus não faz discriminação definida das classes de homens, entre eleitos e reprovados. Portanto, esse ato negativo de Deus faz referência a todos os homens, de maneira geral e universal, sem nenhuma distinção entre eleitos e reprovados. Com base nisto, concluo que esse ato negativo, que precedeu o pecado, não foi de reprovação ou preterição, mas de providência, distintamente do primeiro, e, consequentemente, Deus, no ato da preterição, não fez referência aos homens separados do pecado ou ainda não considerados pecadores. Pois nenhum ato negativo de preterição precedeu, em ordem ou no tempo, este ato negativo da providência. Igualmente, nenhum outro ato de preterição interveio entre este ato de providência e o pecado. Se algum ato de preterição interveio, então também interveio um ato de predestinação. Não houve nenhuma intervenção do segundo e, portanto, também não houve do primeiro. Este ato de predestinação seria a preservação de alguns na bondade, e sua libertação do pecado possível. Nenhum indivíduo da humanidade foi preservado na bondade e libertado do pecado possível, pois todos pecaram. No entanto, não

era necessário provar, aqui, que o homem pecou, não necessariamente, mas livremente, pois esse assunto não está em controvérsia, mas devia ser mostrado que, com a suposição da preterição, ainda assim o homem pecou livremente, e não necessariamente.

O meu segundo argumento também se baseia em uma hipótese que extraí das suas Teses, que, em minha opinião, poderá ser incorreta ou correta – a sua sabedoria o decidirá. A hipótese consiste de duas partes – a primeira, a felicidade sobrenatural não pode ser obtida apenas pelos poderes da natureza; em segundo lugar, a lei, dada a Adão, só poderia ser observada pelos poderes da natureza. A primeira parte é verdadeira. A segunda está contida nas suas Teses. O homem é deixado em um estado de natureza, que não pode realizar nada de sobrenatural ou divino. Mas ele era capaz de obedecer à lei, senão Deus seria injusto em impor uma lei que não poderia ser observada pela criatura. Consequentemente, concluo que a punição espiritual não deveria ser infligida pela transgressão àquela lei, para cuja obediência não é prometida nenhuma recompensa espiritual ou sobrenatural. Porém, a recompensa sobrenatural não é prometida para a obediência a uma lei que pode ser obedecida somente pelos poderes da natureza, caso contrário a natureza poderia obter aquilo que é sobrenatural e, portanto, a punição espiritual não deveria ser a punição para a infração da mesma lei. Além disso, a lei imposta a Adão só poderia ser cumprida pelos poderes da natureza, segundo a sua opinião, de acordo com o que entendi; portanto, a punição espiritual não deveria ser a sua penalidade. Mas a sua penalidade é espiritual e, portanto, injusta.

Nesta oportunidade, não indagarei se esta pode ou não ser a consequência das suas Teses, já que o senhor diz, agora, distintamente, que uma recompensa sobrenatural estava preparada para os nossos primeiros pais, caso permanecessem em sua integridade original. Portanto, afirmo que o meu raciocínio é válido, ainda que a hipótese em que ele se baseou seja removida. Com base na sua

declaração, na verdade, eu deduzi uma conclusão, em favor da minha opinião. Aquilo que foi preparado para todos os homens, com a condição da obediência, que eles podiam conhecer como o dom da graça divina, concedido ou a ser concedido a eles, não poderia ser negado, a alguns homens, pelo decreto definitivo de Deus, exceto por motivo da sua desobediência prevista. A vida eterna estava preparada para todos os homens, com a condição daquela obediência que eles podiam prestar. Portanto, a vida eterna não poderia ser negada a alguns homens, pelo decreto definitivo de Deus, isto é, pela preterição, exceto por causa de sua desobediência prevista. Portanto, ainda, os homens são considerados por Deus, no ato da preterição, como pecadores; e não são, então, considerados de *modo geral*.

Eu não abordo a opinião de Aquino, exceto na maneira como suas Teses explicam. No entanto, eu poderia solicitar que ele provasse que Deus passou ao largo dos homens, considerados em um estado de integridade, em que eles tinham dons, não apenas naturais, mas também sobrenaturais. Concordo que a felicidade sobrenatural é a herança dos filhos de Deus, mas teria sido dada àqueles que permanecessem em sua integridade primitiva, embora de uma maneira diferente daquela que é concedida aos crentes em Cristo. Ela teria sido dada aos primeiros “pelas obras da lei”; ela é dada aos outros “pela fé”; aos primeiros, a recompensa teria sido considerada “não segundo a graça, mas segundo a dívida” (Rm 4.4), e aos outros, sendo crentes, é “segundo a graça”; aos primeiros, teria sido dada pela “justiça que é pela lei”, que dizia “o homem que fizer estas coisas viverá por elas” (Rm 10.5); aos outros, pela “justiça que é pela fé, que diz assim: se em teu coração, creres”, etc. (Rm 10.6, 9). Já falamos a respeito daquele estado primitivo, e da perseverança nele.

[1] **Peter Lombardus**

A Décima Nona Proposição de Armínio

Além de tudo o que foi dito, é apropriado considerar que, uma vez que a predestinação, a preterição e a reprovação, na verdade, não têm nenhum efeito [*nihil ponantactu*] sobre os predestinados, os deixados de lado, nem os reprovados, os sujeitos da real execução, pelo decreto da mente divina, são inteiramente a mesma coisa, e considerados da mesma maneira. Consequentemente, como Deus, na verdade, não transmite a graça, exceto a alguém que é um pecador, ou seja, a graça preparada na predestinação, e uma vez que Ele, na realidade, não passa ao largo, não condena nem pune ninguém, a menos que essa pessoa seja um pecador, parece que a conclusão é que Deus não decretou transmitir graça, deixar de lado ou reprovar ninguém, a menos que tal pessoa seja considerada um pecador.

A Resposta de Junius à Décima Nona Proposição

Antes que eu possa tratar do assunto propriamente dito, é necessário fazer uma referência à ambiguidade a que aludi em minha resposta à segunda proposição. Em toda a sua carta, reprovar é condenar, e reprovação é condenação. Mas, na maneira como eu emprego essas palavras, a reprovação e a preterição, ou não eleição, são a mesma coisa. Portanto, para que o assunto possa ficar mais

claro, o senhor não se queixará se eu substituir a palavra *condenação* pela palavra *reprovação*. O senhor diz que "a predestinação, a preterição e a condenação, na verdade, não têm nenhum efeito sobre os predestinados", etc., isto é, os predestinados ou eleitos, os deixados de lado e os condenados, são eleitos, deixados de lado e condenados por Deus, sem nenhuma consideração da qualidade que existe no indivíduo. Na verdade, penso que a relação entre essas coisas é diferente, de acordo com as Escrituras. A eleição e a não eleição não têm referência com nada nos eleitos e nos deixados de lado; mas a condenação pressupõe o pecado, em vista do qual o pecador é condenado, caso contrário toda a obra da predestinação se limitaria à eternidade.

Eu realmente admito que, nesses assuntos, o sujeito deve ser considerado da mesma maneira, quer exista, de fato, ou apenas na mente. Pois o eleito é eleito, e o reprovado é deixado de lado, como homem; ele é condenado como pecador. Aquele que é, na realidade, eleito ou deixado de lado como homem, é assim eleito ou deixado de lado na mente da Divindade. Aquele que é condenado como pecador é condenado previamente. Caso contrário, os atos internos e externos de Deus seriam divergentes, o que jamais se pode admitir. Sendo isto completamente entendido, o senhor vê, meu irmão, que quaisquer coisas que o senhor edifique sobre essa fundação não serão, de maneira nenhuma, consistentes.

O senhor diz que "Deus, na verdade, não transmite a graça preparada na predestinação", ou seja, a graça de salvação, "exceto a alguém que é um pecador, e Ele, na realidade, não passa ao largo, não condena nem pune ninguém, a não ser que essa pessoa seja um pecador". Se o senhor afirma isto a respeito da graça para a salvação em um sentido absoluto e universal, isso será provado como sendo falso, pela salvação dos anjos eleitos, e a preterição de outros. Deus elegeu e deixou de lado os anjos como pecadores? Orígenes pode defender esta opinião. Nós defendemos uma teoria completamente

diferente. Se, no entanto, o senhor disser que está falando da graça destinada ao homem, então, com base nessa declaração, resulta que o primeiro homem, naquela integridade primitiva, não recebeu a transmissão da graça da salvação. Isso, de fato, penso que o senhor não deseja afirmar. Portanto, essa graça é transmitida ao homem, como homem, embora não como pecador, e não somente aos homens, mas também aos anjos. Se o senhor disser que ela foi transmitida ao homem, em seu caráter pecador atual, não o negamos, e, na verdade, cremos que, agora, ela não é transmitida a ninguém, contanto que seja um pecador, uma vez que não há ninguém na raça humana que não seja pecador. Nós concordamos, prontamente, com o senhor, em que ninguém é condenado ou punido, a menos que seja um pecador. Assim, uma parte da sua conclusão é negada, especificamente, aquela que faz referência à eleição, e uma parte é admitida, especificamente, aquela que faz referência à condenação.

A Réplica de Armínio à Resposta à Décima Nona Proposição

Eu usei a palavra *reprovação* no mesmo sentido em que o senhor a emprega, como já declarei e provei várias vezes. No entanto, não faço objeção à sua substituição, nesse ponto, da palavra *condenação*. O senhor, no entanto, não interpreta o meu argumento em seu verdadeiro sentido. Na verdade, eu não considero que os *predestinados*, os *deixados de lado*, os *condenados*, são eleitos, deixados de lado e condenados pela Divindade, sem referência a qualquer qualidade que neles possa existir. É possível que eu faça isso, quando eu, sempre e em todas as partes, me empenho para provar que o pecado é uma condição ou qualidade necessária no objeto do decreto divino? O que eu realmente quero dizer é o seguinte: a predestinação, a preterição e a condenação prévia, como atos que permanecem no agente, ou como atos internos, não produzem nenhum sentimento em um objeto externo, mas a execução de tais atos

internos, que consiste de atos externos, é passada às coisas externas e produz nelas um efeito, como explica Tomás de Aquino (*Summa prima quaest. 23, artic. 2*); nessa passagem, fica claro que, na fraseologia dos acadêmicos, uma coisa é produzir um efeito, e outra coisa é supor ou ter referência a algo nos eleitos, nos deixados de lado, nos condenados. Porém, se esses atos internos não têm nenhum efeito sobre o objeto, então, consequentemente, o objeto é o mesmo em todos os aspectos, sendo considerado da mesma maneira pela Divindade, tanto no ato do decreto como no da execução. Consequentemente, concluo que, já que é certo que Deus, no ato externo, transmite a graça que está preparada, na predestinação, ao homem, somente como pecador, e, no ato externo, deixa de lado o homem, somente como pecador, e, no ato externo, condena o homem somente como pecador, consequentemente Deus, no ato interno, preparou a graça somente para um pecador, decidiu deixar de lado somente ao pecador, e condenou previamente somente o pecador, ou seja, os atos internos da predestinação, preterição e condenação prévia, faziam referência somente ao homem, considerado como pecador.

O fato de que Deus transmite a graça, preparada na predestinação, somente ao pecador, deixa de lado somente ao pecador (a respeito da condenação, nisso concordamos) é, em minha opinião, claramente evidente. As duas partes do seu argumento não afetam, de maneira alguma, esta verdade. À primeira parte, apresento a resposta que a sua perspicácia previu que estaríamos discutindo, não a predestinação e a reprovação dos anjos, mas as dos homens, com a palavra graça restrita àquilo que foi preparado para o homem, no ato da predestinação.

À segunda parte de seu argumento, que declara ser absurda a minha proposição, respondo que existe uma ambiguidade na expressão “graça de salvação”. A expressão pode se referir àquela graça que é suficiente e capaz de conceder salvação, ou àquela que é

eficaz e, certamente, e de fato, concede a salvação. Novamente, a expressão pode se referir à graça que Deus concedeu ao homem, em seu estado primitivo, ou àquela que agora é concedida, em seu estado de pecado, para que, sendo tornado livre em Cristo, ele possa, através de Cristo, obter a vida após a morte. A minha proposição admite que o homem possuía a primeira em seu estado de inocência, e, desta maneira, evita o absurdo. A minha proposição também nega que ele possuísse a segunda antes da queda e, ao mesmo tempo, nega que isso seja absurdo. Esta segunda graça, e não a primeira, foi preparada na predestinação, e assim, o meu argumento continua firme e inabalável.

Por essas razões, reverendo senhor, ainda não consigo me persuadir de que o homem, considerado pela Divindade como um pecador, não seja o objeto adequado da predestinação, preterição e condenação prévia.

A Vigésima Proposição de Armínio

Não me parece que esta opinião seja estabelecida pelo argumento da declaração necessária da liberdade da graça e da bondade divina. Pois, ainda que eu possa admitir que a declaração de tal liberdade era necessária, ainda assim eu poderia dizer que ela é declarada na própria criação e no arranjo das coisas, e, ainda mais, que ela poderia, e, na verdade deveria, ser declarada de outra maneira.

O argumento, com base na declaração necessária da justiça divina, não tem maior importância para mim porque a justiça em Deus como sua natureza, se dirige, igualmente, a todo o objeto e também a todas as suas partes, a não ser que haja alguma diversidade, dependente da sua vontade. Além disso, Deus se declarou, nas Escrituras, como sendo de tal caráter que não era necessário que Ele punisse o pecador, segundo a justiça legal estrita, para a manifestação da sua justiça, mas que Ele conhecia outra maneira mais nobre para a revelação da sua própria justiça. Tampouco o argumento deduzido da natureza da providência parece ter importância, uma vez que cabe à providência permitir que alguns falhem e percam o bem supremo e um fim sobrenatural, e essa permissão, interpretada em conformidade com essa opinião, deve ser atribuída, não tanto a uma providência que sustém e governa, mas, sim, a uma providência que cria.

A Resposta de Junius à Vigésima Proposição

Depois da discussão sobre a eleição e a reprovação, chegamos, neste ponto, à consideração do desígnio segundo o qual o bem ou o mal de uma ação, frequentemente, deve ser decidido. Aqui, porém, são apresentados três desígnios: com referência à liberdade divina, em graça e em bondade; com referência à justiça divina, e à providência divina. Pode-se considerar realmente outros atributos; mas com base nestes, pode-se decidir a respeito de outros. Com respeito ao primeiro desígnio, o senhor apresenta dois argumentos:

1. O senhor afirma que esta liberdade "é declarada na própria criação e arranjo das coisas". O senhor deduziria, então, que era necessário que ela também fosse declarada desta maneira. Essa dedução é negação, pois não era suficiente que essa declaração fosse feita na criação e no arranjo das coisas, caso não fosse feita, também, no seu progresso e resultado. Na verdade, se ela foi suficientemente declarada em nossa natureza e vida atuais, consequentemente, não se pode concluir que não existe a necessidade de nenhuma declaração na vida do mundo futuro. Pois, ao contrário, se Deus tivesse declarado a sua liberdade em questões apenas de uma natureza inferior, e não nas que são superiores e dizem respeito ao mundo futuro, pareceria que Ele, por falta de conhecimento ou de poder, teria omitido a declaração mais valiosa e digna da sua própria liberdade. Pois a manifestação mais nobre dessa liberdade é feita em coisas de uma natureza mais nobre; e é melhor e mais nobre aquele bem cujas consequências são melhores e mais nobres. Quem pode crer que Deus não tivesse conhecimento, poder ou vontade a este respeito?

2. O senhor afirma que esta liberdade "poderia, e, na verdade, deveria ser declarada de outra maneira". Concordo. Ela poderia e deveria ser declarada desta e de outras maneiras, como foi feito pela Divindade. Porém, se o senhor usar a palavra "outra" em um sentido

exclusivo, como tendo referência a algum modo particular, e não a esse, então nego a sua afirmação, e, no argumento precedente, refuto-a de maneira suficiente.

O segundo desígnio é, de maneira semelhante, refutado por dois argumentos. O seu primeiro argumento, contido nas palavras "porque a justiça em Deus, como sua natureza, se dirige, igualmente", etc., é, na mesma sentença, refutado, pelas palavras "a não ser que haja alguma diversidade, dependente da sua vontade". Pois a justiça em nós é considerada sob dois aspectos, como um hábito e como um ato que procede desse hábito, e se difunde, internamente, em primeiro lugar, e então externamente. Em Deus, ela também é considerada de duas maneiras, como natureza e como um ato da natureza, pela vontade, que flui da natureza e segundo a natureza de Deus. No primeiro modo, é a própria essência de Deus; no segundo, é a obra dessa essência. Com respeito ao primeiro, o senhor afirma, corretamente, que "a justiça em Deus, como natureza, é dirigida, igualmente, a todo o objeto e todas as suas partes". A expressão "como natureza" é suscetível a duas referências, como equivalente a *ōsper phusis* (ωσπερ φυσις) e indicando uma similaridade de operação à da natureza (sentido em que entendo que o senhor emprega a expressão) ou equivalente a *kathōs phusis* (χαθως φυσις) e indicando que a natureza de Deus ou a sua essência é a própria justiça. Pois, uma vez que a essência de Deus é inteiramente simples, a justiça, a natureza, a essência e os seus outros atributos são, na realidade, um só, embora seja feita uma distinção neles, no nosso emprego. Com referência ao segundo modo de justiça, a expressão "a não ser que haja alguma diversidade, dependente da sua vontade" é inserida de maneira muito adequada e, ainda assim, com certa ambiguidade. Pois na justiça de Deus, como sua natureza, nunca há diversidade, nem mesmo como resultado da sua vontade. Como? Pode uma mudança na sua essência, na sua própria natureza, resultar da vontade de Deus, cujo atributo, não digo em todos os aspectos, mas

absolutamente, e pertencendo apenas a Ele, e sempre, é a imutabilidade? Mas essa justiça, que é a obra da essência divina, e emana dessa vontade, quer externa ou internamente, pode, de fato, ser diversificada, em um número infinito de modos, conforme a sua sabedoria e vontade.

Considero que o seu segundo argumento, para falar francamente e em poucas palavras, é falho em dois aspectos. Em primeiro lugar, embora a sua declaração seja verdadeira, se interpretada corretamente, "Deus se declarou, nas Escrituras, como sendo de tal caráter que não era necessário que Ele punisse o pecador, segundo a justiça legal estrita, para a manifestação da sua justiça" uma vez que a sua justiça supera, em todos os aspectos e infinitamente, a justiça legal, visto que, na natureza das coisas, a realidade excede o tipo, e a substância excede a indicação. No entanto, de maneira alguma se pode concluir, com base nisto, que Deus não deva punir o pecador para a manifestação da sua própria justiça, ou que seja pela justiça legal que Ele o puna. Ao contrário, a conclusão é que Deus deve punir o pecador para a manifestação da sua própria justiça e que o fato de tal punição é dependente da sua justiça, que excede e, de uma maneira extremamente excelente, isto é, em um método divino, supera a justiça legal. Além disso, na sua própria palavra a nós, segundo a nossa própria medida, ela assume a forma de justiça legal, como a indicação daquela justiça extremamente excelente. Não existe nenhum elemento de justiça, que nos é expresso na lei, que não exista na justiça de Deus e não se origine dela de uma maneira extremamente excelente. Na lei, Ele expressa a justiça devida por nós, e prenuncia a sua própria. Considere apenas isto, que Deus é justiça em um sentido absoluto, ou (se assim o senhor preferir) que Ele é o princípio absoluto e a causa de toda a justiça, bem como de todo o bem, e o senhor destruirá imediatamente todo o seu argumento. Pois, se Ele é, absolutamente, a justiça, ou o princípio absoluto e a causa de toda a justiça, então Ele é também o princípio dessa justiça

e a causa e o causador de tal justiça, não apenas como indicada, de maneira mediata, na lei, mas também efetuada, de maneira imediata, pela sua própria obra. Pois de onde vem essa justiça legal, senão de Deus, expressando, pela sua própria vontade infinitamente sábia, o que Ele é, e o que Ele faz? Além disso, se Deus é, de maneira absoluta, a justiça, e o princípio da justiça, Ele pune, não segundo a justiça da lei, mas segundo a sua própria justiça, que a lei esboça para a compreensão humana, e que Ele não pode deixar de exibir nas suas criaturas, tanto no mundo presente como no futuro, como declarou na sua palavra.

Estou ainda menos satisfeito com a sua segunda declaração, na qual o senhor afirma que "Ele conhecia outra maneira mais nobre para a revelação da sua própria justiça". Deus certamente conhecia e entendia uma e outra por completo, e de todas as maneiras possíveis, conforme o modo divino. Mesmo assim, é necessário, meu irmão, que o senhor, neste caso, considere que Deus sempre contempla todas as coisas, de acordo com suas relações individuais, e conforme suas relações com o universo que Ele preside. Se negássemos que Deus, com respeito à sua relação individual, conhecia outra maneira mais nobre para a manifestação da sua justiça, como – pergunto eu – o senhor provaria isso? Uma vez que Deus é infinitamente sábio, não pareceria mais provável, para os piedosos, que Ele adotou, de maneira extremamente sábia, a maneira mais nobre de manifestar (o que é obra da sabedoria divina) a sua justiça, para a sua própria glória, para nossa instrução e para a perfeição do universo?

Admitamos, no entanto, que Deus, visto que tem todo o conhecimento, conhecesse outra maneira mais nobre de efetuar isso, ainda assim nego que, com referência às relações do universo, existisse outra maneira mais nobre com a qual Deus pudesse obter esse objetivo, já que teria sido melhor que Ele usasse essa outra maneira mais nobre.

Pois interessa à sabedoria de Deus que todas as variadas maneiras fossem adotadas para manifestar a sua justiça, e que elas fossem exibidas diante dos olhos de todo o universo. Por exemplo, suponhamos que a maneira mais nobre de exibir a maravilhosa justiça de Deus seja aquela que puniu, e para sempre punirá, os anjos ímpios. Se eu admitisse isto, o senhor não vê que caberia à sabedoria divina variar, também neste caso, o modo da justiça divina? Isto é suficiente, com referência ao segundo argumento.

O terceiro desígnio, que diz respeito à Providência de Deus, é excluído, em seu argumento, de uma maneira peculiar, por limitação, como se diz: "uma vez que essa permissão, interpretada em conformidade com essa opinião, deve ser atribuída, não tanto a uma providência que sustém e governa, mas a uma providência que cria". Se o senhor me permitir, nego toda essa limitação, e, na verdade, a destruo pela própria definição das palavras e sem nenhuma argumentação de minha parte. Descrevamos o curso da divina providência. O seu princípio, ou primeiro passo, é chamado *criação*, isto é, a produção da existência a partir da não existência. O seu passo intermediário é o *governo*, que contém a *ordenação* e o *sustento*. O seu terceiro passo, ou último, é a *consumação*. Consideremos, agora, a que parte a permissão será atribuída. A criação é um ato exclusivo de Deus, cuja glória Ele não transmite, de forma alguma, à criatura, pois ela é criada, e nada cria. No ato da criação, a existência é conferida a alguma coisa, para que ela possa se tornar o que não existe, essencialmente, na natureza. Pela criação, portanto, é concedido ao homem que ele seja um homem, e que haja nele o que quer que pertença a ele, como criatura. Assim, a liberdade da vontade foi concedida ao homem.

O que é a permissão? Não é um ato de Deus, e sim uma cessação da ação. Ela não concede existência, mas dá àquela existência, que já existe, poder sobre a sua própria vida. A própria natureza afirma que a criação difere da permissão em tipo e em característica. A

criação não é parte da ordenação, mas é o princípio, o primeiro termo. A permissão diz respeito à ordenação, consequente nesse princípio. Portanto, ela não diz respeito à criação.

É verdade que a liberdade da vontade no homem diz respeito à criação, mas como uma faculdade essencial, e não desenvolvida em ação; ação essa que, sem dúvida, depois da criação da faculdade e seu dote, com as qualidades, depende da ordenação divina, e essa ordenação, da providência. Não vejo, realmente, como essa permissão poderia ser concedida aos nossos primeiros pais em sua criação, que, no nosso caso, deve ser mencionada como ordenação. É necessário que houvesse correspondência nos dois casos. Mas, finalmente, ainda que eu admitisse que a permissão pertença à criação, isto também, mesmo com a sua autoridade, seria obra da providência, uma vez que o senhor diz que a providência cria, bem como sustenta e governa. A permissão, portanto, com o seu consentimento, diz respeito à providência. Ela diz respeito, segundo o nosso argumento e, espero, com seu consentimento, à providência que governa ou ordena. Portanto, o que quer que possa ser dito, com respeito à relação da providência, a permissão, por consequência necessária, diz respeito a ela.

A Réplica de Armínio à Resposta de Junius à Vigésima Proposição

Agora comentei a teoria que considera o homem como objeto de predestinação e preterição, seja em um estado puramente natural, ou também com alguns dotes sobrenaturais, mas sem a consideração do pecado como uma condição necessária no objeto. E penso que provei que o homem é considerado por Deus, no seu decreto, de nenhuma outra maneira, que não como pecador. Passo, agora, a responder aos três argumentos, normalmente apresentados em favor dessa teoria; e somente mostro que uma teoria como esta não é

respaldada por esses argumentos. Parece, portanto, ser essencial, não somente que o meu raciocínio seja refutado, mas também que a força desses argumentos seja estabelecida. O senhor negligenciou completamente essa segunda parte. Vamos, agora, considerar em quais aspectos o meu raciocínio foi invalidado.

Ao primeiro argumento, da declaração necessária da liberdade da graça e da bondade divina, respondo, em primeiro lugar, simplesmente negando que tal necessidade existe e, então, se tal necessidade for constatada, negando esse modo, que é a preterição, tal como descrita na teoria à qual me oponho. Esta negação é confirmada, em parte, com base no fato de que Deus declarou a liberdade da sua própria bondade na criação e em várias circunstâncias de coisas materiais, e, em parte, porque Ele pode e, na verdade, deve declarar essa mesma liberdade, de outra maneira que não seja a preterição. Para melhor compreensão dessas coisas, farei algumas observações para exemplificar.

Em primeiro lugar, uma vez que nenhum ato da Divindade é absolutamente necessário, nenhuma declaração da liberdade da bondade divina é absolutamente necessária. Pois Deus se alegra com o conhecimento interno e essencial de si mesmo, e é glorioso, em si mesmo. Em segundo lugar, uma vez que pareceu bom à Divindade transmitir, pelo livre ato da sua vontade, a declaração da sua bondade, era adequado que houvesse uma declaração, não somente da sua bondade, mas também da liberdade dessa bondade, para que pudesse ser manifesto que Deus transmite o bem às suas criaturas, não por alguma necessidade, mas, sim, por sua mera vontade; não para aumentar o seu próprio bem, que já era perfeito, mas a perfeição do *Nada*, e dos seres criados dele, conforme o modo de transmissão adotado pelo ato interno da sua vontade, tanto às partes do *Nada* como às criaturas individualmente. O bem que Deus se propôs transmitir tem dois aspectos, com respeito ao sujeito ao qual Ele decidiu concedê-lo – o natural e o sobrenatural. Na transmissão de

ambos, era justo que Ele declarasse, não apenas a sua bondade, mas também a liberdade da sua bondade, na criação e na variada condição das coisas materiais. Pois quando Ele transmitiu a sua entidade e forma àquela parte da natureza original que é puramente o nada ou o caos, declarou a sua própria liberdade de transmitir uma entidade e forma que deveriam ser diferentes.

Na transmissão do bem sobrenatural, Ele manifestou a mesma liberdade quando criou uma grande parte de suas criaturas sem uma capacidade de receber bênçãos sobrenaturais, e fez com que apenas os anjos e os homens pudessem ter tais bênçãos, e, na verdade, participassem de algumas delas. Com respeito àquelas bênçãos de que Ele fez participantes todos os anjos e os primeiros seres humanos, e, neles, todos os que nascessem deles, condicionalmente, não há lugar para a preterição desse tipo, pois ela diz respeito a uma porção de anjos ou de homens, mas somente no tocante àquela preterição que faz referência a outras criaturas, que foram deixadas de lado, na transmissão das bênçãos sobrenaturais. Porém, na transmissão das bênçãos das quais Ele fez com que os anjos e homens não fossem reais participantes, mas somente capazes, a liberdade da bondade e da graça divinas também devia ser declarada, para que ela pudesse, assim, ser evidente, tanto de que foram concedidas aquelas coisas que todos receberam, como de que foram concedidas aos anjos e homens aquelas coisas de que eles foram tornados capazes, não segundo a excelência de sua natureza ou por mérito, mas por graça.

Reconheço e concordo com isto, mas nego que o modo de declaração da liberdade divina, na transmissão dessas bênçãos, seja a preterição, agora sob discussão; e nego que essa preterição fosse usada, pela Divindade, para a exibição de tal liberdade, e foi isto o que quis dizer quando disse que ela “poderia, e, na verdade, deveria ser declarada de outra maneira”, com a palavra “outra” excluindo o modo que está contido nessa preterição.

Se alguém perguntasse de que outra maneira a liberdade da

bondade divina “poderia e, na verdade, deveria ser declarada”, respondo que, com referência aos homens (sempre excluí os anjos da discussão), seria possível declarar essa liberdade se Deus prescrevesse a condição sob a qual Ele transmitiria o bem; ela foi declarada pelo seu decreto eterno quando prescreveu ao homem a condição sob a qual ele poderia obter a vida eterna e aqueles dons da graça que, além daquilo que já lhe havia sido concedido, pudessem ser necessários para essa obtenção. Respondo, ainda, que ela deveria ser declarada de alguma outra maneira, se é que seria declarada, caso não devesse ser dessa maneira, pois aquela não está de acordo nem com a sabedoria de Deus nem com a sua justiça, uma vez que, por ela, as mesmas bênçãos são, absolutamente e sem considerar nenhuma condição, negadas às criaturas, capazes de certa bênção da bondade e da graça divinas. Portanto, ela deveria ser declarada de alguma outra maneira, e, na verdade, daquela maneira como eu mencionei. Pois Deus não pode decretar, nem dar a nenhuma criatura, aquilo de que ela é capaz e para o que ela foi criada, exceto com a condição de que ela tivesse se tornado incapaz de receber as bênçãos das quais foi tornada capaz, pelo seu Criador. Todavia, o que quer que possa ser verdadeiro, com referência a isto, o senhor deveria ter sabido de que maneira o argumento com base na liberdade da bondade e da graça divinas prova a preterição ou a não eleição que é descrita nas suas Teses.

O segundo argumento tem a ver com a exibição necessária da justiça divina, e o impugno, de duas maneiras. Para que possamos ver como o meu raciocínio invalida esse argumento, é preciso considerar que pretendo atacá-lo na forma em que ele é apresentado nas suas Teses. Estas são as suas palavras: (Tese 17) “A preparação da punição é um ato do prazer divino, em que Deus se propôs, desde a eternidade, a exibição da sua graça, para punir as suas criaturas, que não continuassem em sua integridade original”, etc., e (Tese 18) “Deus prepara a punição para as suas criaturas que pecam

contrariamente à sua lei, para que sejam reprovadas devido ao pecado, segundo a necessidade da sua justiça". Como a *reprovação* e a *preparação para a punição*, que são usadas aqui como sinônimos, são descritas, nestas palavras, como tendo sido originadas na "necessidade da justiça divina", eu gostaria de refutar isso, por duas razões pela quais isto não está de acordo com a verdade.

A primeira razão é esta: Se Deus prepara a punição para os pecadores, pela necessidade da sua própria justiça, então Ele prepara a punição para todos os pecadores, universalmente, isto é, pelo decreto da condenação prévia. Mas o consequente é falso e, portanto, o antecedente também é falso. O raciocínio, certamente, é válido. Pois, uma vez que a justiça em Deus é considerada um atributo natural, age, da mesma maneira, com relação a todo o objeto e também a todas as suas partes. Neste caso, os pecadores são os objetos da justiça. Portanto, ela age, igualmente, sobre todos os pecadores, ou seja, prepara a punição para todos. Isto fica claro, pela palavra "necessidade" em conexão com "justiça". Pois, se Ele, *necessariamente*, prepara a punição para os pecadores ou para os que estão prestes a pecar, prepara-a para todos, sem distinção, e aquela palavra anexa à "justiça' indica que a justiça deve ser considerada como um atributo natural em Deus, não podendo, pela razão acima mencionada, administrar a condenação prévia. Acrescento, no entanto, a observação qualificadora, "a menos que haja alguma diversidade, dependente da sua vontade", ao meu significado, em que aquilo que é dependente da vontade de Deus, quer esse atributo agisse de maneira absoluta ou respectivamente, com referência a todos os pecadores, ou com referência apenas a alguns. Desta maneira, não refuto aquilo que eu disse anteriormente, mas a necessidade que é atribuída à justiça de condenação prévia. Pois se, pela vontade de Deus que dirige essa justiça, acontece que Deus prepara a punição para alguns pecadores, e não a prepara para outros, mas os perdoa, então essa condenação prévia, ou reprovação (como

é chamada aqui) foi decretada por Deus e não pela necessidade da sua justiça.

Permita-me declarar, em poucas palavras, esta ideia. A justiça em Deus tende à punição do pecado, da mesma maneira como a misericórdia ou a graça tende à sua remissão, sem nenhuma distinção naqueles que cometeram o pecado. Se a justiça administrasse o seu próprio ato, todos os pecadores seriam punidos. Esses atos não poderiam ser realizados ao mesmo tempo e, neste caso, um se oporia à manifestação do outro, que não poderia, com propriedade, ocorrer.

Portanto, a sabedoria indicada para a direção de ambos julgou que a sua própria espera de ação deveria ser atribuída a cada um deles. De acordo com essa decisão, a vontade de Deus orienta a sua justiça de tal maneira que possa haver uma oportunidade para a misericórdia; e esta é a sua misericórdia, para que a honra da sua justiça possa, também, nesse ínterim, ser mantida. Mas minha opinião é que não se pode afirmar que o que a vontade divina decretou foi feito pela necessidade, quer da justiça ou da misericórdia.

A segunda razão é a seguinte: Se Deus conhecesse uma maneira mais nobre para a manifestação da sua justiça, que não aquela pela qual, segundo a lei, a punição foi preparada para os que pecassem, então a exibição da justiça, segundo a lei, não seria necessária. Mas a primeira parte é verdadeira e, portanto, a segunda também o é. O raciocínio é conclusivo. Se houvesse dois caminhos abertos para a demonstração da justiça divina, então não seria absolutamente necessário que Deus fizesse uso de uma para a conclusão completa da outra. A justiça de Deus pode ser exibida na exigência da punição dos indivíduos que pecaram; a mesma justiça também pode ser exibida na exigência da mesma punição daquele que, segundo a vontade de Deus, se ofereceu como garantia por aqueles pecadores. Ele é "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29). "Àquele que não conheceu pecado, o fez pecado por nós" (2 Co 5.21). Esta é

aquela “outra maneira mais nobre e mais excelente”. Nela, existe uma exibição mais vívida da Divina execração do pecado do que naquela que exige a punição dos pecadores, em suas próprias pessoas, tanto pelo fato de que, no segundo caso, a inflição da punição poderia ser atribuída, por seus inimigos, à paixão vingativa da Divindade, e não apenas à sua justiça; isso seria impossível no caso anterior, uma vez que a punição é infligida a alguém que não pecou pessoalmente, e com base no fato de que, nesta maneira, e devido ao fato de que, desta maneira, é exibido o inflexível rigor da justiça divina, o que não poderia garantir, mesmo com a intercessão do seu Filho, o perdão do pecado, a menos que a punição tivesse sido infligida, segundo a qual o Filho nem mesmo poderia interceder, se o seu próprio sangue não tivesse sido derramado e, por meio dele, não tivesse sido feita expiação pelo pecado. Concluo, portanto, que a exibição de justiça, segundo a lei, não era necessária e, consequentemente, a punição não estava, por alguma necessidade da justiça divina, preparada para aqueles que pecassem, uma vez que Deus foi livre para impor ao seu próprio Filho a punição a ser recebida e suportada, uma punição que seria devida aos pecadores, mas que não lhes seria infligida por causa da obra de Cristo.

Aquilo que o senhor expressa em oposição a estas ideias não me parece ser válido, pois Deus, na sua própria justiça, pune os pecadores ou aquilo que eles consideram ser a sua garantia. O primeiro modo da sua manifestação se dá segundo a lei; o segundo a transcende. O primeiro nos é revelado no evangelho. No entanto, pode-se dizer que os dois modos eram necessários. Eu nego isso. O segundo dependia do mero prazer de Deus; o primeiro poderia ser convertido nele. Caso contrário, teria sido necessário, pois “sem derramamento de sangue não há remissão” (Hb 9.22). Estas coisas que são ditas a respeito da justiça de Deus, como superando a justiça da lei, não são relevantes, pois não era minha intenção dizer que a justiça, que Deus exerce na punição do pecado, e pela qual Ele pune

o pecado, é a justiça legal, mas que Ele deveria punir o pecado segundo o que diz a lei: “No dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gn 2.17) e “Maldito todo aquele que não permanecer em todas as coisas que estão escritas no livro da lei, para fazê-las” (Gl 3.10). Também deveria ter sido mostrado, aqui, como este argumento, com base na exibição necessária da justiça divina, prova essa preparação para a punição.

O terceiro argumento, deduzido da natureza da providência, é desta natureza, segundo a opinião de Tomás de Aquino (*summa prima, ques. 23, act 3*). “Permitir que alguém deixe de alcançar o bem supremo cabe à providência de Deus”. “Mas reprovar é permitir que alguém deixe de alcançar o bem supremo. Portanto, a reprovação de alguns cabe à providência de Deus”. Eu afirmei que este argumento não tinha nenhuma influência em favor da teoria à qual me oponho agora, contra aquilo que faz do pecado uma condição necessária no objeto da reprovação ou preterição. Eu provei isso com base no fato de que a permissão, entendida conforme essa teoria, não deve ser atribuída tanto à providência que sustenta e governa, como àquela que cria. Explicarei, em primeiro lugar, o que quero dizer, e, em seguida, mostrarei a força desse argumento.

Proponho três grupos de providência – criação, sustento ou preservação da criatura, e seu governo; e, de acordo com esses atos, digo que a providência está *criando*, *sustentando* e *governando*, e atribuo a cada um desses modos os seus próprios atos particulares, que são apropriados a cada um deles. Digo, ainda, que há alguns atos, que dizem respeito a um desses grupos, de tal modo, e que, ao mesmo tempo, dependem de outro ato precedente, de modo que não podem estar inteiramente sob o controle daquela providência de que se originam, mas podem estar limitados e determinados pelo ato de alguma providência precedente. Esses atos, mesclados em sua natureza, podem ser atribuídos a esta e àquela providência, a uma que flui imediatamente dela, a outra determinada por ela, e,

necessariamente, dependentes de seu grupo anterior. Tais atos parecem ser atribuídos de maneira não tão justa àquela providência da qual se originam, imediatamente, como àquela, que prescreveu sua forma e modo, forma e modo à qual a providência imediata estava limitada, e com referência a esses atos, era serva da outra, como principal.

Aplico, agora, essas ideias. A permissão, pela qual Deus deixou o homem aos seus próprios conselhos, pertence, imediatamente, à providência que governa, mas esse governo não é controlado, e é determinado por um ato precedente da criação. Pois ela não poderia escolher entre deixar ou não deixar o homem à sua própria sorte, pois então, aquilo que já havia sido instituído divinamente, seria rescindido; ela era obrigada, portanto, por essa condição da criação, cujo livre-arbítrio foi concedido ao homem, e ele foi deixado ao seu próprio conselho.

Foi isto o que eu quis dizer, quando declarei que esta permissão não dizia respeito tanto à providência que governa ou sustenta como à que cria. Podemos, agora, considerar a validade do meu argumento para sustentar o meu ponto de vista. Devemos considerar aqui uma dupla permissão, aquela pela qual o homem é deixado ao seu próprio conselho e tem a permissão de pecar, e aquela pela qual o pecador é deixado em seus pecados e tem permissão, finalmente, de deixar de alcançar o bem supremo. A primeira diz respeito à providência que governa, como foi dito, sendo, contudo, determinada pelo ato da criação; a segunda diz respeito à providência que governa e não é controlada. A primeira diz respeito à providência; a segunda, à preterição, em oposição à providência. Pois todos os homens, representados em Adão, foram deixados à sua própria sorte e ao seu próprio conselho, porém nem todos são *reprovados* ou *deixados de lado*. Mas todos os que são, finalmente, deixados em seus pecados, e entregues ao seu próprio conselho, depois da comissão do pecado, são reprovados, e deixados de lado, e aqueles que são

deixados de lado são, finalmente, deixados em seus pecados, e podem deixar de alcançar o bem supremo. Agora, eu admito que, se por "permissão" entendermos uma reeleição final no pecado, todo o silogismo é válido, mas, neste caso, ele sustenta a teoria que faz do pecado uma condição necessária no objeto da reprovação ou preterição. Pois essa permissão faz referência aos pecadores.

No entanto, se por "permissão" estivermos nos referindo a deixar os homens à sua própria sorte, antes da comissão do pecado, nesse caso nego que a reprovação possa ser definida por esse tipo de permissão. Fica evidente, então, que não se pode chegar a nenhuma conclusão com base nesse silogismo em favor da segunda teoria e contra a opinião que defendo. Pois a segunda teoria apresenta o homem separado de qualquer referência ao pecado, como o objeto de preterição e reeleição. No entanto, esse silogismo é ininteligível, se não se refere à permissão e à reprovação dos pecadores. Pois, na permissão pela qual os primeiros homens tiveram permissão de pecar, ninguém deixou de alcançar o bem supremo, embora houvesse, também, um abandono no pecado; e a reprovação não é aquela permissão pela qual os homens tiveram permissão para pecar. Neste ponto também deveria ter sido mostrado como aquele argumento da providência e permissão se adapta à confirmação da segunda teoria.

Isto poderia ser suficiente para o meu propósito, mas estou disposto a acrescentar algumas ideias a respeito da providência, tendo em vista as suas observações a respeito. Longe de mim, na realidade, discordar delas; no entanto, elas omitem o arranjo mútuo e a conexão entre as partes particulares da providência. Eu faço a distinção da providência entre criar, sustentar e governar, não tanto por minha própria ideia, mas pela do Dr. Francis Gomarus, que, em muitas passagens de seus textos, compreende a criação no termo "providência". Nas *Theses on The Providence of God*, discutidas sob a sua orientação, como o professor que presidiu o trabalho, por Hadrian Cornelius Drogius, no ano de 1596, está escrito (Tese nove):

"As partes desta execução" (aquela pela qual Deus executa o decreto da providência) "são duas: criação e governo, etc., sendo que sob o governo estão compreendidas a continuação, a preservação e a ordenação legítima". (*Libro de providentia Dei. cap. 1, ex Cicerone*): "Afirmo, então, que o mundo, e todas as suas partes, foram constituídos no princípio, e são administrados, todo o tempo, pela providência de Deus". (*Ex Lactâncio*) "Existe, portanto, uma providência, por cuja força e energia todas as coisas, que vemos, foram criadas, e são governadas". (*Ejusdem, libro 7*) "Essa execução está distribuída na criação e no governo deste mundo. As partes deste governo são duas, a preservação e a ordenação do mundo, assim constituídas".

A sua opinião é, também, a mesma, apresentada no seu debate. Com respeito à *providência de Deus*, comentada no ano de 1598, na primeira Tese, estão estas palavras: "A palavra 'providência', interpretada em um sentido mais amplo, abrange o decreto eterno da criação, governo e ordenação, e a sua execução". Não estou muito apreensivo com referência à distinção entre essas palavras, governo, preservação, ordenação, quer o governo abranja tanto a preservação como a ordenação, ou somente a última, e existe uma diferença entre ela e a anterior.

Quanto ao arranjo e à conexão mútua dessas partes, afirmo que é possível que o ato da segunda dependa de algum ato da primeira, e de tal maneira que o ato da segunda seja determinado, para certa direção, pela primeira. Mostrei isso no exemplo da permissão, pela qual Deus deixa o homem ao seu próprio conselho. Esse ato se origina no governo de Deus, ou na sua providência que governa, sendo, contudo, determinado pela sua providência que cria, e que cria o homem livre e com controle de si mesmo, até onde cabe a essa liberdade, mas, em outros aspectos, responsável para com a Lei de Deus. Não faço aqui injustiça à providência de Deus, nem nego a Ele a liberdade universal em seu próprio ato. Reconheço que a

providência de Deus é absolutamente livre. Na criação do homem, Ele agiu livremente; quando deu o livre-arbítrio ao homem, Ele agiu livremente. Mas, se supusermos uma ação da Divindade, pela própria providência de Deus, a necessidade de outro ato da divina providência pode ser deduzida disto, necessidade essa que depende da livre dispensação do ato antecedente da providência.

Apresento ainda outro exemplo, pelo qual pode ser demonstrada a mesma coisa. Deus criou os anjos com esta condição, de que aqueles que não continuassem em sua inocência original fossem punidos, para sempre, sem perdão. Alguns pecaram. Deus, no ato de sua providência que governa, infligiu a punição a eles, por um ato determinado pela criação prévia, de modo que, se Ele não quisesse alterar o que foi estabelecido na criação, não poderia perdoar a punição que lhes seria devida. Foi isso o que eu quis dizer na resposta que apresentei ao terceiro argumento, e que o senhor não refuta, ainda que se admita que a permissão pertença à providência que governa ou ordena. E nesse ponto concordo livremente com o senhor, no sentido em que o explico. Deveria ter ficado provado que a permissão pela qual o homem foi deixado ao seu próprio controle pertence à reprovação ou à preterição, ou que a permissão, pela qual ele pôde deixar de alcançar o bem supremo, tem lugar com referência ao homem, não como pecador ou considerado como pecador. Consequentemente, ainda, as palavras de Tomás de Aquino (*prima sum, quaes. 23, art. 3, in respons. generali*), "Pois, da mesma maneira como a predestinação inclui o propósito de conceder graça e glória, também a reprovação inclui o propósito de permitir que alguns caiam em transgressão, e infligir a punição da condenação por tal transgressão", se examinadas com diligência, não são, exatamente, verdadeiras. Pois o propósito de permitir que alguns caiam em transgressão não pertence à reprovação, uma vez que Deus permitiu que todos os homens caíssem em transgressão. Isto também pode ser provado, com base nos atos que Tomás de Aquino atribui à

predestinação. O propósito de conceder graça e glória é atribuído à predestinação. Qual graça? Aquela pela qual alguns não podem cair em transgressão, mas são preservados em seu estado original de integridade? De maneira alguma; mas aquela graça pela qual alguns são libertados daquele pecado em que todos podem cair. Assim, o ato de reprovação deveria ter sido diretamente oposto àquele ato de predestinação. Mas esta é uma permissão para permanecer no pecado, ou um abandono no pecado, que é um ato negativo e um propósito para infligir punição pelo pecado, que é um ato afirmativo. O primeiro é o oposto da graça, o segundo, o oposto da glória. Mas não é estranho que um homem que tenha escrito tantos volumes tão eruditos não tenha sido capaz de examinar com precisão cada um dos assuntos.

A Vigésima Primeira Proposição de Armínio

Em uma comparação dessas duas teorias, a segunda não me parece mais provável que a primeira, já que envolve a mesma consequência absurda. Provarei isso, rapidamente. Na primeira teoria, pode-se observar a seguinte ordem: Deus decretou exibir a sua própria glória pela misericórdia e justiça punitiva. Ele não poderia fazer isso sem a introdução do pecado. Por consequência, o pecado devia, necessariamente e certamente, ter sido cometido. Ele apenas poderia ter sido cometido por aquele que, tendo que prestar contas à lei, era capaz de cumprir seus requisitos, mas não poderia ser cometido, necessariamente e certamente, por uma causa livre e contingente (que poderia cometer o pecado ou abster-se dele), se não estivesse limitado e determinado por um agente mais poderoso, que sem dúvida impeliria a causa, em sua própria natureza, livre e contingente, para o ato do pecado, ou retendo ou retirando aquilo que era necessário para evitar o pecado, sendo que dessas condições depende a necessidade e certa existência do pecado, cometido pela criatura. Os principais defensores da primeira teoria refutam o modo anterior de ação, no agente mais poderoso (aquele que impele) e se inclinam ao segundo modo (aquele que retira ou retém). Este modo também está declarado na segunda

teoria. Pois a criatura, deixada à sua própria natureza, peca, necessariamente, se uma lei lhe for imposta, o que não pode ser observado apenas pelos poderes naturais. Deus decidiu deixar a criatura em seu estado natural. Portanto, ele também decidiu que a criatura deveria pecar, uma vez que essa era a sequência necessária. Mas a razão dessa determinação não pode ser fornecida, se não for aquela que é proposta na teoria anterior. Na realidade, a primeira teoria parece ser ainda mais provável do que a segunda.

A Resposta de Junius à Vigésima Primeira Proposição

Anteriormente, mostramos que aquelas, que são chamadas de duas teorias, não são, na realidade, duas, mas diferem apenas em suas relações e no modo de explicações; portanto, existe uma teoria, não digo *provável*, mas *verdadeira*, fundamentada na verdade de Deus e na autoridade das Escrituras. Além disso, mostramos, no lugar adequado, que é fútil a acusação de absurdo que é feita contra esta teoria. No entanto, uma vez que tal objeção é repetida, podemos, também, repetir rapidamente em quais aspectos e com que base nos opomos a ela. Em resposta à terceira proposição, mostramos que a primeira posição – "Deus decretou exibir a sua própria glória pela misericórdia e justiça punitiva" é expressa em termos muito limitados.

A segunda, "Ele não poderia fazer isso, sem a introdução do pecado", provamos que é uma declaração errônea, pois, se a criatura tivesse permanecido justa, teria havido uma oportunidade para misericórdia e justiça, embora a segunda não tivesse sido punitiva, em seu caráter. A justiça punitiva até mesmo poderia ter sido exibida com respeito àquelas coisas que eram inadequadas, devido, não à culpa, mas à imprudência, pois qualquer pessoa justa está sujeita a isto, mesmo sem pecado ou culpa.

Em terceiro lugar, negamos que "o pecado deveria

necessariamente ter sido cometido", como dependente da energia de uma causa universalmente, ou, em alguma medida, eficiente. O fato de que ele deve, *certamente*, ter sido cometido, admitimos, uma vez que ele existia, sem dúvida, no conhecimento de Deus, como *conhecimento*, e não como uma *causa do pecado*. Se, então, a palavra *certamente* explica a palavra *necessariamente*, e a segunda palavra não significa nada mais que a primeira, concordamos com o seu uso; mas, caso contrário, negamos a segunda (necessidade) e concordamos com a primeira (certeza). O primeiro homem não esteve sob a necessidade de cometer pecado, seja por uma causa interna ou externa. Ele fez isso por seu próprio livre-arbítrio, e não por nenhuma necessidade. Novamente, esta conclusão não é válida, uma vez que é deduzida de antecedentes incompletos e errôneos, como acabamos de mostrar. Portanto, é verdade que o pecado poderia ter sido cometido, com certeza, por uma causa livre e contingente por parte daqueles que, de fato, pecaram (como foi o caso na vontade de diabos e dos homens), e, sem dúvida, poderia ter sido evitado por parte daqueles que, por uma causa livre e contingente, não pecaram (como no caso dos anjos bons e dos eleitos). Pelo contrário, é falso que ele poderia ter sido cometido por necessidade, se o senhor pensar na necessidade de qualquer causa suficiente, isto é, uma causa externa e interna, pois a vontade foi a causa, ou melhor, o princípio – cujo atributo é a liberdade, naquela ocasião, livre de toda necessidade e agora limitada pela sua própria necessidade, mas, ainda assim, livre e produzindo, deste modo, efeitos contingentes, e não absolutamente necessários, como é o caso na natureza.

Quando se diz que ele poderia *ter sido cometido necessariamente*, há uma oposição em termos. Pois a palavra "poderia", que é usada em seu sentido legal nesta sentença, pressupõe uma *contingência* à qual o advérbio "necessariamente" se opõe de uma forma direta.

Em quarto lugar, duas condições são apresentadas para a

existência do pecado, e nenhuma delas é provável. A primeira é de que "o pecado não poderia ser cometido por uma causa contingente se não estivesse limitado e determinado por um agente mais poderoso, que, certamente, impeliria a causa, em sua própria natureza, livre e contingente, para o ato do pecado". Esta condição é negada, pois, em primeiro lugar, é contrária à natureza, que, por si só, pode ou não fazer; caso contrário, ela realmente não tem nenhum poder. Talvez se pudesse fazer referência ao *poder parcial*. Isto, certamente, é inaplicável à vontade humana, pois é um princípio de ação, e nenhum homem sábio jamais colocaria princípios de ação entre os poderes parciais. Novamente, se ela estiver limitada e determinada por um agente mais poderoso, esse agente deverá conter a relação de princípio e causa. Se a segunda, a vontade deverá deixar de ser um princípio, pois o princípio pertence à causa, não se origina da causa, da qual é o princípio; a mesma coisa não pode, ao mesmo tempo, ser a causa e o efeito de si mesma. Se a primeira for verdadeira, e a vontade for determinada por um princípio superior, existe essa dificuldade, de que nenhum princípio superior aja sobre um inferior, de forma a remover o seu modo peculiar de ação, como citamos anteriormente, de Agostinho. Mas a liberdade é o modo peculiar da vontade, e seu adjunto apropriado é a contingência, uma vez que ele é inclinável, em si mesmo, nesta ou naquela direção. Além disso, se estiver "limitado e determinado por um agente mais poderoso", esse agente, ou age eficientemente em cada caso particular, ou ordena, de modo geral, segundo uma ordem estabelecida no universo. Anteriormente, na resposta à sexta proposição, admitimos que tal ordenação ocorria. O senhor diz que se afirma que a vontade é determinada por um agente absolutamente eficiente em casos particulares.

Nego que isto possa, com propriedade, ser atribuído aos nossos autores. É injusto acusá-los tão abruptamente de tal opinião, mesmo que algumas de suas expressões pareçam fazer menção a isto, visto

que tal afirmação é contrária à sua opinião, como eles mesmos explicam em outras passagens. Não discutirei mais este assunto, porém repito a simples negação de que ele pode ser realizado, absolutamente, por um agente mais poderoso, que opera eficientemente, de modo que um princípio e uma causa contingente pequem. Aqui, meu irmão, o senhor apresenta dois modos, um eficiente, o outro deficiente; cada um deles, porém, eficiente à sua própria maneira. Pois aquela que age eficientemente está presente com a obra e a efetua; aquela que é deficiente se abstém da obra e, em si mesma, efetua essa abstinência. O senhor se refere ao primeiro modo com as seguintes palavras: “um agente mais poderoso, que certamente impeliria a causa, em sua própria natureza, livre e contingente, para o ato do pecado”. Isto, negamos, e o senhor, na verdade, reconhece que nossos autores também negam isto.

Consideremos, então, o outro modo que o senhor expressa com as seguintes palavras: “ou retendo ou retirando aquilo que era necessário para evitar o pecado, sendo que dessas condições depende a necessidade e certa existência do pecado, cometido pela criatura”. Aqui, também, há dois modos, ou seja, aquele “agente mais poderoso” retém aquilo que é necessário para a causa, se está ausente, e o remove, se está presente; qualquer um deles seria uma causa para a produção do pecado. Aqui, é preciso considerar três coisas: a necessidade de evitar o pecado; a retenção, ou, até mesmo, a remoção do que é necessário; e a consequência.

A respeito do primeiro, pode-se observar que cada pecado, ou seja, cada ato desordenado, contrário à lei, seja considerado em uma relação universal ou particular, é um hábito ou ato do indivíduo, pois gêneros ou espécies não agem por eles mesmos. Ele é, portanto, primariamente e por si só, desordenado no agente individual, pertencendo, em um sentido secundário, àquilo que é comum e universal. Na realidade, de maneira alguma diz respeito à constituição do universo que o pecado fosse impedido, não somente porque o

pecado não poderia perturbar as relações do universo e o Governante do universo mantém a sua ordem, mas, também, porque o pecado poderia, incidentalmente, ser vantajoso até mesmo para a constituição do universo, e demonstrar a sabedoria, bondade, graça, misericórdia, justiça, paciência, poder, e todos os atributos benéficos do Governante do universo. Então, era claramente desnecessário, no abstrato, para a constituição do universo, que o pecado fosse evitado, e, portanto, nada era necessário para evitar o pecado. Se ele tivesse sido necessário para a constituição do universo, Deus teria feito provisão para ele, da maneira mais completa, como prova Agostinho (*Enchiridio ad Laurentium*).

Pode-se dizer que era necessário para a constituição do agente individual. É verdade que, se considerarmos apenas o bem do indivíduo, evitar o pecado parece ser necessário. Mas, uma vez que o bem comum do universo deve ser preferido ao bem do indivíduo, e até mesmo o próprio pecado, ainda que incidentalmente, pode ser benéfico à constituição do universo, e o pecado é cometido apenas pelo indivíduo, deve-se declarar que a constituição do universo não permite a afirmação de que é necessário que o pecado não ocorra. Se, no entanto, a criatura sabe que é necessário, não para o universo, mas para si mesma, que ela não cometa pecado. A prevenção do pecado deve ser buscada, não pelo universo nem seu governante, mas pelo agente individual, especialmente quando o governante do universo concedeu a esse mesmo agente o poder irrestrito de pecar ou não pecar, publicamente e na própria condição da sua natureza; e quando Ele fez dele o senhor do seu próprio curso, o informou do seu poder nesse aspecto, e o admoestou, muito cuidadosamente, a respeito do resultado necessário de sua conduta, tendo em vista o seu fim individual, com a adição, até mesmo, de ameaças. E então? Se Deus retomasse o que havia concedido, esse teria sido o ato de um ser imprudente, inconstante ou impotente, e nenhuma dessas qualidades pode ser atribuída à Divindade. Se Ele não tivesse feito a

concessão original, nesse caso não teria exibido todos os modos da sua sabedoria, e o homem teria desejado aquilo que não lhe havia sido concedido. Pois ele desejava o que estava muito mais alto e era, na realidade, impossível: ser como Deus. Se considerarmos cuidadosamente estes pontos, que Tertuliano discutiu detalhadamente em seu segundo livro contra Marcion, veremos, de imediato, que não era necessário, nem para a constituição do universo nem para as relações do agente individual, que o pecado fosse evitado por uma influência externa, uma vez que o próprio homem possuía, em seu próprio poder, os meios para evitá-lo. O homem havia recebido da Divindade, do modo mais forte possível, o conhecimento da necessidade existente no seu caso, em vista do seu fim. Deus infundiu nele o princípio da liberdade. Nós, certamente, em vista do resultado, julgamos que isso foi algo mal feito pelo Senhor, que teria sido melhor que Ele não tivesse infundido esse princípio ou, pelo menos, que teria sido melhor ter restringido essa liberdade.

A respeito do segundo, mostramos que não era necessário que o pecado fosse impedido. Cabia ao homem evitá-lo, e não a outro ser impedir o homem. Tendo provado isto, não precisamos mais nos referir à retenção e à remoção daquilo que era necessário para evitar o pecado. Mas para que a verdade possa ser impedida, observamos, ainda, que não cabia à Divindade conceder aquilo que era necessário para evitar o pecado, naquele ato particular de Adão; em primeiro lugar, porque Ele já havia concedido isto; em segundo lugar, porque não poderia concedê-lo, a menos que retomasse aquilo que já havia concedido. O fato de que Ele já o havia concedido fica evidente com base no dom do livre-arbítrio do homem, que era um princípio, no mais alto sentido, livre, e suficiente para qualquer caminho, quer para a comissão do pecado ou para a sua prevenção. Tampouco Ele poderia conceder qualquer outro impedimento, a menos que retomasse o que já havia concedido. Pois aquele era um princípio natural, especificamente, o livre-arbítrio, constituído pela Divindade, sem

nenhuma exceção ou modificação, o amigo mais puro e absoluto nas coisas naturais. Se Ele o tivesse impedido, ou a vontade deveria ter cessado completamente de ser um princípio de ação, ou, naquele ato particular, a condição desse princípio, que Deus havia dado ao homem pela natureza, e que Ele, naquele mesmo ato havia prometido manter inviolado para si mesmo, teria sido violado. Por que Deus deveria ter tal precaução com o homem a quem havia dado pleno poder sobre si mesmo, a quem já havia avisado, por um preceito admonitório? Então, o senhor dirá: Ele deveria, pelo menos, não ter retirado o que havia concedido, pois Ele concedeu a graça, e então a retirou. Eu nego que Ele tenha retirado qualquer coisa, concedida anteriormente, exceto devido ao pecado, quando o homem a rejeitou. A graça, isto é, o dom da graça, havia sido concedido ao homem para a obra da graça, ou seja, segundo a qual a natureza foi ordenada à glória sobrenatural. Para a obra da natureza, Ele concedeu, não a graça, mas a natureza e a vontade. Era o ofício da natureza que o homem comesse ou não comesse; era o ofício da vontade, segundo a ordem de Deus, que ele não comesse do fruto proibido. Isto foi, pura e meramente, o ofício da vontade, ao qual não era necessário que a graça fosse adicionada, uma vez que ela foi concedida, com referência a coisas de um caráter misericordioso, e não natural.

A respeito do terceiro, pode-se notar que a observação “sendo que dessas condições depende a necessidade e certa existência do pecado cometido pela criatura”, é totalmente errônea, com referência ao ato de Adão. Pois Adão não tinha nenhuma necessidade, de nenhuma origem, de cometer o pecado; ele estava dotado de pura liberdade, como temos agora, e, frequentemente, afirmamos em outras ocasiões. De fato, essa afirmação não é, própria e absolutamente, verdadeira, na atual condição da raça humana. Pois, da vontade da criatura, isto é, da nossa vontade, depende a necessidade da comissão do pecado, necessidade esta que a vontade infinitamente sábia

de Deus permite e ordena; mas, ao contrário, a necessidade da não comissão do pecado, pela transmissão da graça, depende daquela vontade infinitamente sábia de Deus. Dificilmente seria correto dizer que a necessidade da comissão do pecado depende da vontade de Deus, retendo ou retirando a sua graça. No entanto, essa declaração, em certo sentido, pode ser admitida.

Em quinto lugar, admitimos a sua proposição: "a criatura, deixada à sua própria natureza, peca, necessariamente, se uma lei lhe for imposta, o que não pode ser observado apenas pelos poderes naturais". Mas essa lei particular, imposta a Adão, era observável, apenas pelos poderes naturais, como provamos, em resposta à décima quarta e à décima sexta proposição. Todo este argumento, portanto, e o que quer que dependa dele, é destruído. Adão foi preparado, pela natureza e pela graça, para a obediência à lei natural. Ele foi preparado para a observância desta ordem particular, porque a requisição era apenas de um caráter natural, e da máxima facilidade. A sua suposição é ambígua e imprópria. A forma apropriada seria: "Deus colocou a criatura em seu estado natural". Seria impróprio afirmar que Ele "decidiu deixar a criatura", etc. O homem deixou a Deus antes que Deus deixasse o homem, como já mostramos anteriormente. A conclusão, portanto, é falsa.

A sua suposição é ambígua, devido aos vários usos do verbo *statuit*, que é usado neste trecho. Nós fizemos menção a essa ambiguidade em nossa resposta à sexta proposição.

Finalmente, é inadequado afirmar que "a segunda não parece mais provável que a primeira", uma vez que, em fato ou substância, e em sua relação, são uma única teoria, e diferem apenas no modo de discussão e linguajar. Vamos, no entanto, ver em que uma delas é mais provável do que a outra.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Primeira Proposição

Os aspectos em que essas teorias diferem já foram declarados, na réplica à sua resposta à primeira proposição. Agora, examinamos se a primeira ou a segunda teoria está fundamentada na verdade de Deus e na autoridade das Escrituras. Eu já mostrei que o absurdo, que pretextei contra a primeira teoria, é a sua consequência necessária. O senhor não o defendeu de tal acusação, como explicam esses autores, mas o explicou de maneira diferente da opinião de seus autores, e provou que, explicado dessa maneira, pode ser defendido de vários modos da alegação de absurdo, mas isso é irrelevante para a nossa discussão. Nunca houve qualquer questão entre nós, a respeito dessa teoria, explicada como o senhor crê que ela deveria ser explicada. Nesta proposição, no entanto, não repito essa alegação; mostro, contudo, que a segunda teoria está sujeita à mesma objeção, e provo isso, por meio de uma comparação entre a primeira teoria e a segunda. Este é o plano e o escopo da vigésima primeira proposição. Será, portanto, necessário considerar, em primeiro lugar, as bases da correta e merecida alegação de absurdo feita contra a primeira teoria; em segundo lugar, a mesma alegação, feita contra a segunda teoria, e, ao mesmo tempo, o que o senhor disse, em defesa de ambas.

Quanto à primeira teoria, mostrarei, por meio de alguns silogismos, que é legítimo concluir, com base nela, que Deus é o autor do pecado. A seguir, examinarei o que o senhor diz em sua defesa.

A declaração de misericórdia, que salva da desgraça, e da justiça, que pune o pecado, se necessário, conforme o decreto de Deus; mas essa misericórdia e justiça não podem ser declaradas sem a existência do pecado e da desgraça. Por essa razão, a existência do pecado e da desgraça é necessária, com base no decreto de Deus, ou o pecado deve, necessariamente, ser cometido devido ao decreto de Deus. Todos os pontos deste silogismo são extraídos da primeira teoria, corretamente interpretada, segundo as opiniões dos próprios autores, como provei em minha réplica às suas respostas à terceira

proposição e à sexta.

Novamente, o pecado não pode ser cometido necessariamente por uma causa livre e contingente, a não ser que seja limitado e determinado por uma causa mais poderosa, à qual não pode resistir; mas a vontade do homem é uma causa livre e contingente e, portanto, o pecado não pode ser, necessariamente, cometido pela vontade do homem (que deve ser a causa próxima do pecado), a menos que esteja limitado e determinado por uma causa mais poderosa, à qual não pode resistir. Acrescento que o modo dessa determinação tem dois aspectos.

Por fim, a causa que determina a vontade em sua própria natureza, livre e contingente, é, por essa determinação, a causa do pecado; mas, segundo a primeira teoria, Deus é a causa, que determina a vontade à comissão necessária do pecado. Assim sendo, Deus é, por essa determinação, a causa do pecado.

Passemos, agora, àquelas coisas que o senhor acrescenta, na justificação e defesa daquela primeira teoria. Em primeiro lugar, o senhor afirma que "a primeira posição, 'Deus decretou exibir a sua própria glória pela misericórdia e justiça punitiva', demonstramos, em resposta à terceira proposição, que é expressa em termos extremamente limitados". Respondo que a questão não é se a posição é verdadeira ou falsa, ou se é expressa em termos amplos demais ou limitados demais, mas se é pressuposta por aqueles contra cuja teoria julguei absurda, como sua consequência. E mostrei, em minha réplica àquela resposta, que eles, nessas palavras, defendem essa posição.

Em segundo lugar, o senhor diz que "a segunda - 'Ele não poderia fazer isso, sem a introdução do pecado' provamos ser uma declaração errônea". Respondo que a questão não é se a declaração é errônea ou não, mas se é feita por aqueles cuja teoria acuso de absurda.

O fato de que afirmam isto, e em palavras claras, provei na

réplica que acabo de mencionar. O erro, então, deve ser atribuído a eles, e não a mim. A afirmação deles, no entanto, é verdadeira – a de que "a misericórdia e a justiça" – da maneira como eles as interpretam – "somente poderiam ser declaradas pela entrada do pecado no mundo". Pois o pecado é a causa formal, no objeto daquela justiça, e daquela misericórdia, tendo a desgraça consequente, como seu auxiliar.

Em terceiro lugar, o senhor "nega que 'o pecado devia, necessariamente e certamente, ter sido cometido'". Este não é o ponto em controvérsia. Pois eu também admito que não é verdade que o pecado deva, necessariamente, ter sido cometido, e afirmo que aqueles que adotam a teoria oposta blasfemam contra a bondade e a justiça de Deus, embora admita que os defensores dessa teoria não se dão conta dessa consequência. A concessão é devida a eles, porque, em outros lugares, ensinam aquilo que é precisamente o contrário. Mas, se as duas premissas forem aceitas, afirmo que é uma consequência legítima que o pecado devesse ter sido necessariamente cometido. O senhor admite que ele "deve, certamente, ter sido cometido", mas "certamente", no conhecimento de Deus, e não "certamente" na relação do decreto divino, que depende da vontade de Deus, com a presciência como seu antecedente. Os autores da primeira teoria, de quem falo, dizem que o pecado "deve, necessariamente e certamente, ter sido cometido, na relação do decreto, e que ele somente poderia ter sido assunto de certa presciência, porque foi decretado e ordenado por Deus, para que fosse cometido". Mas eu neguei, e ainda nego, que o pecado poderia necessariamente ter sido cometido por uma causa livre e contingente. A causa de um efeito é necessária, e a de um efeito contingente é contingente. Mas a vontade do homem é uma causa livre e contingente.

Portanto, o pecado não poderia ter sido cometido, necessariamente, por ela.

A "oposição de termos" está nas suas palavras, não nas minhas.

Eu não disse que o pecado "poderia ter sido cometido necessariamente", mas que ele "não poderia ter sido cometido necessariamente". Aqui não existe nenhuma contradição de termos, como ficará evidente com um exame da declaração, da seguinte maneira: Não poderia ocorrer que o pecado fosse cometido necessariamente, por uma causa livre e contingente. É um absurdo que possa acontecer que uma causa necessária produza um efeito necessário, ou o seu efeito, necessariamente? De fato, isso deve ocorrer. Admito que a distinção que o senhor faz entre as palavras *certamente* e *necessariamente* se baseia na verdade; a certeza diz respeito ao conhecimento de Deus; a necessidade de um evento, à vontade e ao decreto de Deus. Se esta distinção tivesse sido corretamente observada por muitas pessoas, poderia muito servir para a solução de muitas questões graves, relacionadas a este assunto; isto o senhor mostrou, de uma maneira muito hábil, em seu livro *A respeito da queda de Adão*.

Em quarto lugar, o senhor diz que "duas condições são apresentadas para a existência do pecado, e nenhuma delas é provável". Vamos examinar ambas. O senhor não declara completamente a primeira; pois a palavra que constitui todo o tema da controvérsia é omitida. A sua inserção fortalece o que eu afirmo; se a palavra for retirada, a minha declaração é enfraquecida. A palavra a que me refiro é "necessariamente", e a condição deveria ter sido declarada da seguinte maneira: "A primeira é de que 'o pecado não poderia ser cometido, por uma causa contingente, etc.'" As coisas que o senhor apresenta como exemplos não afetam esta condição. O senhor, na verdade, provou que a vontade do homem, como *princípio* e *poder completo*, poderia ter cometido o pecado de maneira livre e contingente; mas quem nega essa declaração? Acrescento que, se ela não pecou livremente, de maneira alguma cometeu o pecado; e existe uma contradição em termos se for afirmado que a vontade peca, necessariamente, e não de uma única maneira, mas de duas. Pois ela

pertence à vontade de fazer livremente o que faz, e o pecado, se for necessário, não mais é pecado. Estamos falando, aqui, da hipótese da primeira teoria, que decidimos refutar.

O senhor nega que a vontade é determinada por um agente mais poderoso; uma vez que ela não é determinada por uma causa, pois, então, "a vontade deve deixar de ser um princípio"; não por um princípio, pois, sendo oposto ao *poder parcial*, um princípio superior age sobre um inferior de maneira a não remover o seu modo peculiar de ação". Prontamente admito que isto é, verdadeira e habilmente afirmado. Mas eu disse que a vontade era determinada por um agente mais poderoso? De maneira alguma. Eu afirmei que não poderia acontecer que a vontade pecasse necessariamente, a não ser que fosse determinada por um agente mais poderoso. O senhor deveria refutar essa conclusão, se desejasse falar contra mim nessas coisas, não o antecedente ou o consequente, a respeito dos quais não há nenhuma controvérsia entre nós. Admito que, se a vontade é determinada por uma causa, deixa de ser um princípio; se por um princípio, não existe, na verdade, nenhuma determinação. Pois se o seu modo peculiar, que é a liberdade, não é removido, então não é determinado. Se, então, é determinado, é por uma causa; mas é determinado, pois disso resulta a necessidade do pecado; portanto, é determinado por uma causa. Mas se é determinado por uma causa, então, o senhor diz, a vontade deve deixar de ser um princípio, o que é absurdo. Concordo com isto e, portanto, afirmo que a primeira teoria, que envolve este absurdo, é merecidamente refutada. Quando o senhor acrescenta que, nessa determinação, o agente superior "ou age eficientemente, em cada caso particular, ou ordena, de modo geral", em minha opinião, o senhor não separa e distingue essas duas coisas corretamente, se não mostra, previamente, como aquilo que age com eficiência pode estar separado daquilo que ordena (a segunda palavra sendo usada, no sentido de Calvino e Beza, na primeira teoria, significando a ordenação, não de uma coisa já feita

para certo fim, mas de uma coisa a ser feita para assegurar um resultado fixo e prescrito). Se a mesma palavra for usada segundo a sua ideia, e como deveria ser usada, admito que a distinção é válida, mas este não é o motivo da controvérsia, pois diz respeito à teoria de Calvino e Beza, que, em nenhum momento, falam dessa maneira, mas cujo significado e sentimento é, invariavelmente, aquele que eu apresento.

Concordo, então, com a sua negação de que isso pode ser absolutamente efetuado por uma causa superior e eficiente, que um princípio e uma causa contingente devem pecar. A sua negação, no entanto, deveria ter sido o fato de que a necessidade do pecado é uma sequência legítima dessa teoria, e essa negação deveria ter sido sustentada. Na realidade, o senhor não deveria ter dito que ela não "pode ser realizada, absolutamente, por um agente mais poderoso, que opera com eficiência, de modo que um *princípio e uma causa contingente* pequem", mas que não pode ser efetuada de tal maneira que um homem, necessariamente, peque, pois, no caso suposto, o homem deixe de ser um princípio e causa contingente. Declarei que "os principais defensores da primeira teoria reprovam o modo de ação anterior, no agente mais poderoso (aquele que move ou impele), etc.", mas somente fazem isso em palavras, e não mostram como esse modo não tem um lugar apropriado em sua teoria.

Agora, examinaremos o segundo modo, que não apresentei como absolutamente necessário, mas, como vi que a necessidade da comissão do pecado somente poderia ser explicada em um de dois modos, portanto, apresentei ambos separadamente.

Parece, no entanto, ter correspondido ao senhor, neste caso, em primeiro lugar, mostrar que era possível que o pecado fosse cometido, sem nenhum desses modos; em segundo lugar, apresentar aquele outro modo em que isto poderia ser feito e, na verdade, foi feito; e, em terceiro lugar, provar que este modo era tal, de modo a não fazer que Deus fosse o autor do pecado. O senhor não faz

nenhuma dessas coisas e eu poderia, portanto, ter ignorado todas essas coisas, considerando-as fora do escopo de nossa discussão, e sem importância contra os meus argumentos. Vamos, no entanto, considerar a sua resposta.

Em primeiro lugar, o senhor mostra, por prolixo argumento, "que não era necessário, nem para a constituição do universo nem para as relações do agente individual, que o pecado fosse evitado". Ninguém nega isso; ninguém afirma o contrário; neste caso, o pecado não teria sido cometido. Mas ele foi cometido. Como o senhor pôde supor que eu tivesse alguma afinidade com essa opinião? Se, em todas as ocasiões, contendi, dizendo que Deus criou o homem com livre-arbítrio e com controle de si mesmo, para que ele pudesse, por sua própria decisão, e livremente, evitar o pecado, ou cometê-lo por sua própria escolha e decisão, sendo que a constituição divina se opõe diretamente a esta ideia de prevenção necessária do pecado! Portanto, concordo que não era absolutamente necessário que o pecado fosse impedido, isto é, que o pecado não ocorresse. Se, no entanto, eu puder considerar brevemente este ponto, ainda que possa ser uma digressão, observarei algumas coisas que não me parecem que foram ditas com suficiente correção. O senhor diz que não era necessário para o universo que o pecado fosse impedido, isto é, da maneira como interpreto as suas palavras, não dizia respeito ao bem do universo que o pecado fosse impedido. Com sua permissão, nego isto, pois dizia respeito ao bem do universo que a criatura permanecesse na perfeição daquele estado em que o universo foi criado e estabelecido, na administração da criação pela Divindade. Porém, pelo pecado, ela caiu daquela perfeição do universo e "ficou sujeita à vaidade" (Rm 8.20), de onde resulta o desejo de libertação dessa vaidade (vv. 21 e 22). Se isto não diz respeito ao bem do universo, ele não o desejaria. Se não fosse necessário, todo o universo não o desejaria. Pois o seu desejo é de todas as coisas boas, e o seu desejo natural é do bem necessário.

O senhor prova a sua afirmação através de dois argumentos; em primeiro lugar, “porque o pecado não poderia perturbar as relações do universo” e, em segundo lugar, “porque o pecado poderia, incidentalmente, ser vantajoso até mesmo para a constituição do universo, e demonstrar a sabedoria, bondade, graça, misericórdia, justiça, paciência, poder, e todos os atributos benéficos do Governante do universo”. Ao primeiro argumento, respondo que ele não me parece ser muito provável. A constituição do universo era tal, pela criação e ordenação de Deus, que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, e outras criaturas foram feitas sujeitas ao homem, e subservientes ao seu uso e benefício, porque ele foi criado à imagem de Deus. O pecado perturbou enormemente esta relação e ordem. Com ele, o homem se tornou um rebelde contra Deus, e toda a criação não somente foi removida de sob sua autoridade, mas armada para a sua destruição, a menos que tenha havido uma restauração em Cristo (veja Hb 2.6-9). Há aqueles que explicam a palavra *anachephalaiōsatthai* usada em Efésios 1.10 como se referindo à restauração de todas as coisas àquela condição original de que elas haviam caído, devido ao pecado humano. A relação da providência divina em que ela sustenta e governa todas as coisas é muito diferente daquela que teria existido, se o pecado não tivesse entrado no mundo, como pode ficar muito claramente provado, com base em muitas passagens da Bíblia. “Mas”, o senhor diz, “o pecado não poderia perturbar a constituição do universo de tal maneira que Deus não pudesse reduzi-lo à ordem”. Isto eu admito; essa ordem, porém, não era uma ordem que impediria essa perturbação, mas se seguiria a ela, e a corrigiria.

No segundo argumento, penso que duas coisas devem ser observadas e corrigidas. Em primeiro lugar, o fato de que o senhor diz que “o pecado poderia, incidentalmente, ser vantajoso até mesmo para a constituição do universo”, pois nem em si mesmo, nem incidentalmente, o pecado poderia ser benéfico para a constituição do

universo. Não em si mesmo, pois ele não resultava da intenção do Criador do universo, mas da desobediência da criatura racional. E não incidentalmente, pois, uma vez que todo este universo é finito, a sua constituição também é finita; portanto, o bem que diz respeito à sua perfeição natural é finito; o oposto desse bem natural, ou seja, o mal, ou o defeito que se desvia do bem, poderia incidentalmente ser benéfico para o universo, isto é, poderia ser reduzido para o bem do universo. O pecado, todavia, é um mal, oposto, não ao bem finito, mas ao bem infinito, à justiça e à vontade de Deus. Consequentemente, não poderia, incidentalmente, ser benéfico para a constituição do universo, determinado e circunscrito por seus próprios limites. Ele poderia contribuir incidentalmente para a glória do bem infinito, porque esse bem infinito, mais poderoso que ele, poderia, segundo sua própria escolha, tirá-lo de seu curso natural, e, assim, reduzir à ordem aquilo que é mais desordenado; à ordem, não deste universo, mas de um que transcende, e muito, todo este universo e somente é limitado pelos limites do bem infinito. Não pode acontecer que nenhuma criatura perca a sua ordem apropriada, ou a de todo o universo, de modo a não estar sob o controle do Autor Infinito. Na verdade, sei que o pecado é, de certa forma, oposto ao bem finito, ou seja, ao homem, com cuja felicidade ele interfere, mas não a impede, primariamente, a menos que seja considerado, previamente, como oposto à justiça e vontade de Deus.

Em segundo lugar, penso que a sua declaração - “o pecado poderia, incidentalmente, demonstrar a sabedoria, bondade, etc., do Governante do universo” é digna de nota. Esta exibição dos atributos divinos não é o efeito do pecado, mas da ação de Deus, que faz uso do pecado para a exibição desses atributos divinos. O pecado, em si mesmo, ou de modo abstrato, desgraça e desonra a Deus. Diz-se que o pecado faz isso incidentalmente, pois esta é a fraseologia comum. No entanto, em minha opinião, será mais correto afirmar, a respeito do pecado, que ele é, incidentalmente, uma oportunidade

para a exibição da glória divina pelo exercício desses atributos. Na realidade, se Deus não tivesse conseguido triunfar sobre o pecado e reduzi-lo à ordem, de maneira nenhuma teria permitido que ele fosse cometido.

Retornando dessa digressão, afirmo que o assunto da discussão não é a necessidade de evitar o pecado, e sim o que é necessário para esse impedimento, ou seja, aquilo sem o que o pecado não pode ser evitado por um homem sobre o qual a lei é imposta. A este respeito, na realidade, o senhor reconhece que Deus deu ao homem aquelas coisas que eram necessárias para evitar o pecado, e que jamais retomou ou retirou, até que o homem as tivesse rejeitado, pelo seu próprio pecado. A este respeito, concordo com o senhor. Entretanto, este não era o assunto da controvérsia. Era preciso explicar como, se um homem podia evitar o pecado, o mesmo homem devia, necessariamente, pecar, o que é a dedução da hipótese da teoria, que impugno. Foi discutido anteriormente, e de maneira suficientemente abrangente, até que ponto e de quais maneiras a graça era necessária para a observância desta ou daquela lei. Admito, prontamente, que, com a explicação que o senhor apresenta, a dedução é de que Adão não tinha nenhuma necessidade de cometer o pecado; mas isto é irrelevante para a controvérsia, e, na realidade, é contrário à teoria de Calvino e Beza. Como acabamos de afirmar, era necessário explicar como podia ser verdade que Adão não tinha necessidade de cometer o pecado, e ainda assim, necessariamente o cometeu, e como, se lhe foi imposta alguma necessidade, deste ou daquele modo, ou de qualquer modo, Deus não é considerado o autor do pecado. Longe de mim fazer tal acusação à Divindade, mas afirmo que esta é uma dedução legítima daquela primeira teoria, e que a teoria, portanto, deve ser refutada.

Venho, agora, à segunda teoria, da qual afirmo que o mesmo absurdo pode ser deduzido, da seguinte maneira: o meu argumento pode ser declarado no seguinte silogismo: - Necessariamente, peca

aquela criatura a quem, deixada à sua própria natureza, é imposta uma lei, para cuja obediência as forças dessa natureza não são adequadas. Mas ao homem, deixado à sua própria natureza, foi imposta uma lei, para cuja observância as forças daquela natureza não eram adequadas. Portanto, o homem, deixado à sua própria natureza, necessariamente pecou. Por consequência, Deus, que impôs essa lei e decidiu deixar o homem em um estado da natureza, é a causa do pecado do homem.

O senhor admite a verdade da principal, mas nega a da secundária, e então atribui a sua resposta à décima quarta e à décima sexta proposição. A essas respostas, replico: Observamos, ainda, que, se o homem tem a capacidade de observar a lei, e Deus não a remove, nem impede o seu livre uso, então é preciso concordar que o homem não comete, necessariamente, o pecado. A expressão que eu uso na principal, se imprópria e ambígua, não deve ser imputada a mim, que, ao explicar e impugnar a teoria de outros, usei a sua fraseologia. Pois, no seu debate, já frequentemente citado, na Tese quinze, encontro a seguinte declaração: “A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde a eternidade, decidiu deixar algumas das suas criaturas em sua condição natural”. Mas embora eu possa não ser capaz de provar, com esse silogismo, o secundário que pensei que o senhor tivesse apresentado na sua Tese – em vista da negação desse secundário – de que a necessidade do pecado pode ser deduzida dessa teoria, e que Deus é, portanto, semelhante a uma consequência da mesma teoria, considerado o autor do pecado, mas não vejo como essa negação da secundária seja consistente com a opinião apresentada na sua tese, e como a necessidade do pecado não é dedutível da mesma opinião, e apresentarei as razões para a minha dificuldade nos dois casos.

No primeiro caso, o senhor afirma que o homem podia, por aqueles poderes que recebeu de Deus, quer pela natureza ou pela graça, obedecer à lei que foi promulgada para ele. Além disso, na sua

Tese, o senhor afirma que Deus passou ao largo de homens de tal caráter e capacidade, sem a condição do pecado, ou sem qualquer presciência do mesmo. Eu nego que essas duas coisas sejam mutuamente consistentes, e assim provo: "Àquele que, pela condição da sua natureza, é capaz de alguma graça, isto é, da graça, sem a qual ele não pode alcançar o fim para o qual foi criado. Essa graça pode ser considerada como sendo negada, somente em vista de algum ato pelo qual ele possa ter se tornado incapaz e indigno de recebê-la. Mas esse ato só poderia ser pecaminoso". Para provar este argumento principal, observo que, se não fosse assim, Deus teria concedido, em vão, ao homem, a capacidade dessa graça, o que é um absurdo. Acrescento que, se a natureza não deixa de conceder aquilo que é necessário, muito menos isto é verdadeiro a respeito de Deus, o autor e aperfeiçoador da natureza. Mas Deus não falha nas coisas que são necessárias, se nega ao homem essa graça sem a qual o homem é incapaz de alcançar o fim para o qual foi criado, o que também é absurdo.

Continuo com o silogismo: "Mas todos os homens, e não apenas o primeiro par, mas, neles, toda a sua posteridade, considerados com respeito ao estado primitivo, eram capazes dessa graça, e foram criados para um fim, que era possível de alcançar somente por essa graça. Portanto, essa graça poderia ser negada, ou poderia ser considerada negada ao homem, independentemente do fato de que ele era considerado um pecador". Sustento esta consequência, especificamente que todos os homens eram capazes daquela graça, em primeiro lugar, porque todos os homens foram criados à imagem de Deus. Em segundo lugar, se não eram capazes, então aqueles que devem receber essa graça devem ser capacitados por algum ato da parte dEle, e este ato não poderia ser o da predestinação. Pois argumentar que algum ato de predestinação deva capacitar uma pessoa para receber a graça da predestinação é raciocinar em círculo. Novamente, não cabe à predestinação tornar alguém capaz de receber a

graça, mas simplesmente conceder a graça. O ato deve, então, ser um ato em comum com todos os homens. Sendo assim, então, por ele, todos os homens foram tornados capazes dessa graça, o que coincide com a minha declaração de que todos eram capazes. Eu gostaria, por este motivo, que se pudesse demonstrar neste ponto como Deus poderia, com razão, negar, por um mero ato do seu prazer, a algum homem, essa graça, cuja capacidade Ele concedeu a ele, e sem a qual ele não conseguiria alcançar o fim para o qual foi criado, a menos que o homem tivesse se tornado, por seu próprio merecimento, indigno dessa graça, e incapaz de recebê-la.

No segundo caso, especificamente, que a necessidade do pecado não está excluída da teoria que é apresentada nas suas Teses, mas pode ser deduzida delas, mostro, da seguinte maneira: A negação da graça, necessária para confirmar a natureza pura do homem, é a causa da queda do homem, isto é, do seu pecado, pela retirada ou não concessão do impedimento necessário; mas a preterição, da maneira como é definida nas suas Teses, é uma negação da graça, necessária para confirmar a natureza pura do homem. Portanto, a preterição assim definida é uma causa da queda do homem, isto é, do seu pecado, pela não concessão do impedimento necessário. A verdade do principal é evidente, em si só, e não é afetada pela exceção, “se essa graça era devida ao homem”, pois era devida a ele, se era necessária para a confirmação da sua natureza, sem a qual ele não poderia alcançar o fim para o qual foi criado. A secundária é sustentada pela sua Tese. “A preterição é um ato do prazer divino, pelo qual Deus decidiu não transmitir a algumas das suas criaturas aquela graça sobrenatural, pela qual a sua natureza pura pudesse ser confirmada, etc.” Mas essa graça é necessária ou desnecessária para a confirmação da natureza pura do homem. Se não fosse necessária, aquela natureza pura poderia ter permanecido não caída, sem aquela graça. Se pudesse ter continuado não caída sem aquela graça, então aqueles que mantinham a sua integridade teriam sido

participantes da vida eterna e, então, aqueles a quem Ele decidiu negar a sua graça, poderiam ter estado entre aqueles não deixados de lado. Isto é diferente da definição, considerada tanto em si mesma como em relação a outras Teses. A necessidade daquela graça, portanto, deriva daquela definição e, consequentemente, a negação da mesma é a causa da queda, pela não concessão do impedimento necessário.

Novamente, a negação final da felicidade sobrenatural, da necessidade, supõe ou induz o pecado, pois a felicidade sobrenatural é negada e pode ser negada apenas a pecadores. A preterição é a negação da felicidade sobrenatural final.

Portanto, ela pressupõe ou induz, necessariamente, o pecado. Mas a preterição, da maneira definida nas suas Teses, não pressupõe o pecado; deve, então, induzi-lo. Não vejo como ela possa fazer isso de alguma outra maneira, diferente daquela que descrevi. Se outra maneira for apresentada, alguém poderá não acusar a Divindade com a responsabilidade pelo pecado, e esta teoria poderá ser libertada da alegação de absurdo.

O senhor diz que o secundário é impróprio e ambíguo. Se isto for verdade, a responsabilidade não é minha, mas é sua, que disse isso, nas Teses tão frequentemente citadas, pois nelas estão as seguintes palavras: “Deus decidiu deixar, etc”. Esta fraseologia, no entanto, não é imprópria ou ambígua. Não é imprópria, pois quer Ele abandone os homens que ainda não o abandonaram, ou aqueles que o abandonaram, as palavras “decidiu deixar” são usadas apropriadamente. Não é ambígua, uma vez que a palavra “decidiu” é usada no mesmo sentido, em todas as partes do silogismo, como demonstramos, a respeito da palavra “ordenar”, na sexta proposição. Falamos a respeito da diferença entre esta teoria e a primeira, em resposta à sua resposta à primeira proposição.

A Vigésima Segunda Proposição de Armínio

Em primeiro lugar, ela apresenta, à Divindade, no ato da eleição, da não eleição, da predestinação e da preterição, o homem como *criado*, e criado com um caráter que, na verdade, não pertencia a ele, ao passo que a primeira teoria apresenta à Divindade, no ato da predestinação e da reprovação, o homem como *criado*, e *criado* tal como foi, posteriormente, criado.

A Resposta de Junius à Vigésima Segunda Proposição

O fato de que esta diferença não é real demonstramos, suficientemente, em nossa resposta à sexta e à décima proposição. O decreto faz referência ao homem a *ser criado*, considerado de modo geral; e a sua execução ao homem, como *criado*, segundo as suas várias relações.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Segunda Proposição

Afirmei que a segunda teoria era menos provável que a primeira, e provei isso através de cinco razões. Iniciamos, agora, uma consideração mais ampla dessas razões e, em primeiro lugar,

examinamos a primeira, isto é a que é apresentada nesta proposição.

A teoria de Calvino considera a Divindade engajada no decreto da predestinação, com um objeto idêntico ao objeto da execução desse decreto; já a segunda teoria considera a Divindade como tendo referência, no decreto da predestinação, ao homem, considerado em um estado puramente natural, que não pode realizar nada sobrenatural ou divino, ao passo que, na sua execução, Ele não pode ter referência ao homem nessa condição, uma vez que nenhum homem jamais existiu, inteiramente, sem uma participação de dons sobrenaturais, seja por criação ou infusão sobrenatural. É preciso observar que a predestinação não intervém entre a criação e a infusão sobrenatural, e essa infusão não é obra da predestinação, como foi demonstrado anteriormente. A resposta que o senhor apresenta não me parece ser relevante. Pois, embora o decreto fosse feito antes da criação do homem, ainda assim, a predestinação, explicada de acordo com a segunda teoria, fazia referência apenas ao homem, considerado como *criado*. A criação não é um resultado da execução do decreto da predestinação, interpretado nesse sentido, e, embora a execução do decreto possa, segundo essa teoria, se referir somente ao homem, como *criado*, ainda assim, é preciso responder à pergunta: de onde se originou o primeiro ato de execução? Devem ser examinadas aquelas coisas que são ditas em nossa réplica à sua resposta à sexta e oitava proposição.

A Vigésima Terceira Proposição de Armínio

Em segundo lugar, porque ela não une os decretos entre os quais há uma justa coerência. Pois ela une o decreto em referência, de deixar alguns em seu estado natural, com o decreto da reprovação, pelo modo da presciência do pecado, sendo que essa presciência ou esse pecado considera como contingentes. Observe que, do decreto da preterição, o pecado resulta por necessidade e, portanto, a reprovação, segundo a justiça de Deus, daqueles para com quem Ele decidiu não ter misericórdia, deveria ter sido unida àquele decreto, não por uma combinação condicional, mas necessária. Essas coisas, que têm, entre si, a relação da sequência necessária, são decretadas, pela Divindade, em decretos com a coerência necessária – a preterição e o pecado são necessariamente coerentes – portanto, os decretos a respeito deles deveriam estar unidos em uma combinação mais próxima.

A Resposta de Junius à Vigésima Terceira Proposição

Ao contrário, afirmamos que, segundo essa teoria, existe uma combinação justa dos decretos que são mutuamente coerentes. Pois é necessário que qualquer transição de um decreto a outro esteja em

harmonia com a sua própria execução. Mas a transição não tem referência, propriamente e por si só, com a necessidade desse decreto, mas diz respeito à contingência. Assim como na predestinação dos santos, o decreto tem dois aspectos – o *primeiro*, o da eleição e da preparação da graça; o *segundo*, o da glória; e a transição do primeiro ao segundo se dá pela morte, que é contingente, como o salário do pecado – na predestinação dos reprovados, está também contido um decreto de dois aspectos – em primeiro lugar, o da não eleição, ou preterição, ou reprovação e alienação da graça, e, em segundo lugar, o da condenação, e a transição do primeiro ao segundo se dá pelo pecado e pela morte, a consequência do pecado, e entre eles Deus, misericordiosamente, deixa um espaço para que possa haver, até mesmo nos pecadores e nos reprovados, uma prova da paciência divina, que os chama ao arrependimento. Neste caso, então, a combinação deveria ter sido declarada, não como necessária, mas contingente, pois em todas as partes das Escrituras, Deus repudia o pecado, e os santos o cometem, "porque o Senhor é justo e ama a justiça; o seu rosto está voltado para os retos" (Sl 11.7).

Admitimos que "do decreto da preterição, o pecado resulta, necessariamente", ou seja, certamente, uma vez que a dedução a partir daquilo que é verdadeiro é, necessariamente, verdadeira. Mas negamos, com veemência, que o pecado seja, universalmente ou em parte, e necessariamente, em um sentido eficiente, o resultado daquele decreto, pela necessidade da consequência ou conclusão. De forma alguma negamos que o pecado é a consequência daquele decreto, pela necessidade do consequente ou da conclusão. De maneira nenhuma negamos que o pecado é a consequência daquele decreto, embora não causado por ele, ou como seu efeito necessário.

Um argumento silogístico é acrescentado, como prova da afirmação, mas não podemos aprovar a secundária, quer absoluta ou simplesmente. Negamos que a "preterição e o pecado sejam, necessariamente, coerentes" em si mesmos. Pois, se isso fosse verdade,

seria tão verdadeiro que seriam *deixados de lado* todos os que pecaram, como são *deixados de lado* alguns dos que pecaram; ou seja, todos os pecadores seriam *deixados de lado*, já que todos os deixados de lado seriam pecadores. Mas o consequente é falso, e, portanto, o antecedente também o é. Não seria necessário, na verdade, que houvesse uma coerência recíproca entre duas coisas que são diferentes em modo, sendo uma delas necessária, e a outra contingente; se fosse assim, nada seria contingente. Há muitas coisas que são necessárias, mas sem uma contingência de coerência. Ao contrário, porém, nada é tão contingente a ponto de não ter consigo algo de um caráter necessário. Esta é a conexão entre a preterição e o pecado, com relação a si mesmos. Mas, com relação ao homem, no caso daqueles que são descendentes de Adão e estão envolvidos na sua corrupção e queda, e que são *deixados de lado* por Deus, confessamos que a preterição e o pecado são, necessariamente, coerentes, e isto, imutavelmente, uma vez que, embora ele seja cometido contingentemente, ainda assim a necessidade da conexão do pecado com a preterição e a reprovação se torna absoluta e imutável. É como aquele que contrai uma dívida: se não conseguir pagá-la permanece, necessariamente, na condição de devedor. Os outros pontos foram discutidos anteriormente.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Terceira Proposição

Esses decretos, nenhum dos quais pode existir ou não existir sem o outro, são considerados unidos por uma combinação necessária. Por esta combinação, o decreto da preparação da graça deveria estar conectado ao decreto da preparação da glória, pois nenhum deles existe sem o outro e nenhum deles pode existir sem o outro. Se a preterição e a condenação prévia forem consideradas conectadas, pela mesma combinação, terei obtido o que desejava.

Mas a transição pela qual uma pessoa passa da graça à glória não é a combinação pela qual um decreto é unido a outro; essa combinação, porém, é a vontade de Deus, que não deseja conceder a ninguém uma coisa sem a outra, e que quer conceder ambas onde desejar conceder qualquer uma delas. A transição para a glória é a morte, com a qual o pecado não tem uma relação correspondente no decreto da preterição e condenação prévia. Pois a condenação prévia se deve ao pecado; a glória não se deve à morte. Com referência ao pecado e seu merecimento, Deus decidiu condenar alguns, pois somente o pecado é a causa merecedora, por cujo motivo Deus pode condenar uma pessoa. A morte não tem essa relação com a glória que, depois da morte, segue a predestinação divina e a graça. O fato de que a morte não é a combinação fica evidente porque ela é a transição da graça à glória, e da ausência de graça à condenação, ou punição, pela intervenção do pecado. Pois a combinação desses decretos opostos não pode ser a mesma, e sem nenhuma modificação.

Concordo com o que é dito a respeito da morte e da *transição*, e gostaria que fosse considerada a consequência. Se a morte é a transição do decreto da preparação da graça à glória, consequentemente o decreto da preparação da graça e da glória tem referência aos pecadores. Pois a morte não pode ser a transição de um decreto a outro, ou de uma execução a outra, sem a relação do pecado como uma condição necessária no objeto. Concordo que a morte, como uma transição, não depende, intrínseca e propriamente, da necessidade do decreto, pelo qual Deus decidiu conceder graça e glória a qualquer criatura. Ela não depende, no entanto, da necessidade daquele decreto pelo qual Deus ordenou conduzir o homem à glória somente pela intervenção da morte. Este decreto pressupõe o pecado. Foi provado que o pecado resulta, necessariamente, do decreto da preterição, isto é, da preterição definida de acordo com as suas Teses.

No ponto secundário do meu silogismo, havia um equívoco

verbal, e a palavra “reprovação” deveria ser substituída pela palavra “pecado”, e o silogismo seria lido com essa correção. A preterição e a reprovação (essa última, referente à preparação para a punição) são, necessariamente, coerentes, como fica evidente com base na declaração anterior, em que eu disse que “ela une o decreto referente a deixar alguns em seu estado natural, ao decreto da reprovação, pelo modo da presciência do pecado, etc.” O principal, assim corrigido, é verdadeiro, e, quando o escrevi, eu me satisfiz com a sua verdade por aquele mesmo argumento que o senhor usa. Pois todos os que são *deixados de lado* são condenados previamente (para substituir aquela palavra, de acordo com a teoria que o senhor apresenta, nesta resposta), e todos os *condenados previamente* são *deixados de lado*. Portanto, o decreto a respeito do deixar de lado de alguns deve estar conectado, por uma combinação necessária, ao decreto a respeito da condenação de alguns. Neste caso, porém, eles estão unidos, não por uma combinação necessária, mas por uma contingente; pois estão conectados pelo modo da previsão do pecado, que se torna contingente. A preterição e a condenação prévia, todavia, têm uma coerência mútua necessária; a preterição e o pecado também são coerentes, necessariamente, pois a condenação prévia é decretada apenas devido ao pecado.

Consideraremos, agora, a sua resposta ao meu ponto secundário, como se tivesse sido declarado por mim de maneira errônea. O senhor “nega que a preterição e o pecado sejam necessariamente coerentes”, como declaro em meu ponto principal. A razão para a sua negação é o fato de que “todos os pecadores seriam deixados de lado, bem como todos os deixados de lado são pecadores”, o que não é verdade, pois todos os deixados de lado são, realmente, pecadores, mas nem todos os pecadores são deixados de lado. Concordo com o antecedente, mas nego o consequente. Não é necessariamente verdade que cada caso em que uma combinação é necessária deva sê-lo em um sentido recíproco. O pecado e a preterição podem ser

coerentes por uma combinação necessária, mas isso não é reciprocamente verdade. O homem e o animal estão conectados por uma combinação necessária, mas isto não é reciprocamente verdade. Podemos dizer que cada homem é, necessariamente, um animal, mas não podemos dizer, reciprocamente, que cada animal é um homem. Vamos considerar, agora, a razão pela qual se pode dizer, verdadeiramente, que todos os *deixados de lado* são pecadores, mas não dizer, verdadeiramente, que todos os pecadores são *deixados de lado*. Pecado é um termo mais amplo que *preterição*, e *pecadores* é um termo mais amplo que *deixados de lado*, e por isso também me parece ser uma conclusão muito provável a de que o pecado foi anterior à preterição, já que as coisas que têm caráter genérico são, em sua natureza, anteriores àquelas que são específicas. Também me parece que se pode deduzir, com base nessa reciprocidade e inversão (especificamente, todos os deixados de lado são condenados, e todos os condenados são deixados de lado, e todos os deixados de lado e todos os condenados são pecadores, e, na verdade, somente os pecadores são deixados de lado e condenados) que, consequentemente, a preterição e a condenação prévia dizem respeito aos pecadores e, portanto, aos homens considerados em seus pecados, o que eu tive a intenção de argumentar e tenho me empenhado, especialmente, em provar. Também desta maneira, o pecado precede tanto à preterição como à condenação prévia, e se considerarmos a sua eficiência natural, todos os pecadores, e não meramente alguns, serão deixados de lado e condenados. Mas, uma vez que a eficiência natural do pecado é impedida em algumas pessoas pela força de uma causa superior, que é a vontade de Deus, consequentemente acontece que são deixados de lado e condenados aqueles pecadores dos quais Deus decidiu não ter misericórdia, e não são *deixados de lado* nem condenados previamente aqueles dos quais Ele decidiu ter misericórdia.

As suas observações a respeito do modo de coerência entre o

necessário e o contingente não se opõem à minha perspectiva, mesmo que sejam verdadeiras, o que não creio que esteja além de controvérsias. O necessário e o contingente diferem, em toda a sua essência, de modo que nada, o que quer que seja, pode ser considerado, ao mesmo tempo, necessário e contingente, isto é (para preservar a fraseologia) ser feito necessária e contingentemente. Eu penso, porém, que não se pode dizer, sem uma exceção necessária a considerar neste ponto, que necessariamente continua sendo um devedor aquele que contraiu uma dívida e não consegue pagá-la. Deveria haver o acréscimo da exceção "a menos que o credor conceda a remissão da dívida", pois sem essa exceção, haveria uma relação recíproca entre o pecado e a condenação, de modo que todos os pecadores seriam condenados, e todos os condenados seriam pecadores. Pois o pecado é uma dívida na qual todos os pecadores estão envolvidos, e não apenas merece punição, mas certamente será punido, a menos que seja perdoado.

Com base no que o senhor diz aqui, penso que é possível deduzir um argumento em favor da minha teoria. Pois o senhor faz uma analogia entre o ato contingente do pecado e a contração da dívida, e também entre o ser necessariamente um pecador, o ser necessariamente *deixado de lado*, e o permanecer, necessariamente, em dívida, a menos que haja a capacidade de pagar. Existe uma analogia entre os primeiros termos de cada, e também entre os segundos termos uma relação tal que, em cada caso, o primeiro precede, naturalmente, o segundo; portanto, o pecado foi cometido contingentemente pelo homem, antes que ele fosse, necessariamente, constituído pecador, e também antes que ele fosse *deixado de lado* por Deus. E quem não sabe que o homem, uma vez que pecou livremente, se fez escravo do pecado e, portanto, está necessariamente sujeito ao pecado, até que a sua libertação seja efetuada por intermédio de Cristo, o Mediador, segundo as palavras das Escrituras: "Todo aquele que comete pecado é servo do pecado (...). Se, pois, o

Filho vos libertar, verdadeiramente, sereis livres” (Jo 8.34,36)?

A Vigésima Quarta Proposição de Armínio

Em terceiro lugar, porque deixa um hiato nos decretos, não introduzindo, entre o decreto de preterição e o de reprovação, o decreto que diz respeito à existência assegurada e necessária do pecado, pois o pecado, em minha opinião, resulta, necessariamente, da própria preterição, pela remoção, como dizem eles, do impedimento.

A Resposta de Junius à Vigésima Quarta Proposição

Nós negamos que seja necessário qualquer decreto intermediário entre o decreto da preterição e o da condenação (pois assim o senhor interpreta a palavra reprovação) ou que qualquer decreto se interponha e afirme isto, pela própria natureza dos decretos. Pois esses decretos fazem parte da eficiência divina, e são efetuados pela Divindade, imediatamente e pela sua vontade. E, com justiça, são efetuados pela sua própria sabedoria. Mas o decreto a respeito da existência do pecado diz respeito à obra mediata da natureza, sendo efetuado do modo como Deus decretou, isto é, por uma causa contingente. Pois a vontade, neste caso, é o princípio das causas contingentes, e aquele impulso particular de Adão em direção à queda foi a causa contingente da queda e do pecado que vieram à nossa raça.

Portanto, é necessário que seja feita uma distinção, neste modo, no que é dito, a respeito da existência assegurada e necessária do pecado. A existência do pecado, se o senhor considerar a sua origem, era assegurada no conhecimento de Deus, mas não necessária, pelo poder do decreto como causa, porque Deus, tão absolutamente quanto possível, e sem nenhuma exceção, pela ordem da natureza nas coisas naturais, concedeu à vontade de Adão o poder livre de cometer ou evitar o pecado. Assim, pelo poder desse decreto, era necessário que o homem pecasse ou não pecasse; pelo poder da vontade, era contingente que o homem pecasse; finalmente, o pecado foi cometido contingentemente, pelo impulso da vontade, porque foi decretado contingentemente.

Mas a existência do pecado, se o senhor diz respeito ao ato em que caíram nossos primeiros pais, ainda que contingente em sua origem, é assegurado e necessário, na ordem de natureza, pela qual ocorre que a lepra daquele pecado, que os infectou, é transmitida à sua posteridade. Pois uma causa má produz um efeito mau, “toda árvore má produz frutos maus” (Mt 7.17b), uma serpente gera uma serpente, um leproso gera um leproso. Aquilo que diz respeito à natureza pode, sem nenhuma razão provável, ser atribuído a um decreto a respeito das coisas sobrenaturais. O senhor apresenta, como a razão da sua afirmação, que o pecado resulta, necessariamente, da própria preterição, pela remoção do impedimento. Em minha opinião, isto foi refutado com suficiente clareza, na resposta à sua vigésima segunda proposição.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Quarta Proposição

Deveria ter sido mencionado aqui o modo pelo qual poderia acontecer que o decreto de preterição, necessariamente, fosse coerente com o decreto de condenação prévia, sem uma combinação

necessária. A presciência do pecado contingente não é uma combinação necessária. O fato de que possam necessariamente ser coerentes, uma vez que o decreto de preterição considera o homem não como um pecador, e o fato de que o da condenação prévia o considera apenas como um pecador, devem ser, necessariamente, a existência necessária do pecado, seja pela força do decreto da preterição ou por algum outro decreto divino, como, por exemplo, Beza descreve. Falamos, aqui, da existência do pecado, com respeito ao ato de Adão, e não da sua existência necessária com respeito à nossa concepção e nascimento corruptos. Pois o segundo é o efeito do primeiro, pelo modo do mérito, pela intervenção do juízo e da sentença de Deus, imputando a culpa do primeiro pecado a toda a posteridade de Adão, e nada menos que ao próprio Adão, e a Eva, porque eles também pecaram em Adão.

Admito a verdade do que o senhor diz, no final da sua resposta, que essas coisas que são naturais não devem ser atribuídas a decretos sobrenaturais. Mas o pecado, se necessário, isto é, se for necessariamente cometido, e não for um ato natural, especificamente, um ato dependente da vontade do homem, como o princípio da sua própria ação, e se o pecado for natural, então a sua necessidade não teria sido atribuída por Calvino e Beza, ao decreto da predestinação. Não discutimos aqui a coisa considerada em si mesma, mas considerada na hipótese daquela teoria que une a preterição à condenação prévia, por uma combinação necessária, não pelo pecado, que existe anteriormente, tanto à preterição como à condenação prévia. Se o senhor refutou aquilo que eu disse, a respeito da existência necessária do pecado, como resultado do decreto da preterição, pelo modo da remoção do obstáculo, talvez isso possa ser decidido por uma referência à minha réplica à sua resposta à vigésima segunda proposição.

A Vigésima Quinta Proposição de Armínio

Em quarto lugar, porque não é consistente com a condição da criação e perpetuação da raça humana, que todos fossem considerados em um, e que todos viessem de um só. Isso diz respeito aos homens, seja como não considerados em Adão, ou como considerados, em vários modos, em Adão, ou seja, nele, como apenas criado, e ainda não caído.

A Resposta de Junius à Vigésima Quinta Proposição

Essas coisas, que são distintas em todo o seu gênero, também são distintas em seu modo. A condição da criação e da perpetuação da raça humana é natural (pois a criação é natural, por redução, uma vez que a unidade é atribuída a um número, a um ponto e chegando a uma linha), mas a condição da eleição é completamente sobrenatural. Elas diferem, portanto, em modo. Uma consequência das coisas que não têm analogia e igualdade não é válida. Todas as coisas, na verdade, na natureza, são consideradas em uma coisa, e todas vêm de uma. Mas, no caso da predestinação, não são todas consideradas em uma, mas cada uma é considerada em si mesma, e nem todas vêm, originalmente, de uma, mas todas são distinguidas sobrenaturalmente por Deus, em Cristo. O homem, de acordo com a natureza, é considerado, universalmente e individualmente, em

Adão; segundo a graça, ele é considerado apenas individualmente em Cristo, pois esta não é a ordem da natureza, e sim o benefício da graça. Portanto, os predestinados são considerados, não na natureza e segundo a natureza, mas da natureza segundo a graça. Por consequência, aquilo que é apresentado, com referência à consideração dos homens em Adão, é irrelevante.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Quinta Proposição

A força do meu argumento é sustentada. Pois, embora a criação e a predestinação difiram em modo e gênero, como natural e sobrenatural, a predestinação e a reprovação, que impingem as condições da criação, não podem ser verdadeiras. Eu deveria ter usado uma fraseologia mais correta, se tivesse dito algo inconsistente, em lugar de não consistente. Pois uma ação sobrenatural pode acrescentar alguma coisa à natureza criada, e superar a ordem da natureza, mas não pode fazer nada contrário à criação. Mas a predestinação e a reprovação, exibidas em suas Teses, ordenam algo contrário às condições da criação; elas não podem, então, ter lugar entre doutrinas verdadeiras. Provarei minha suposição. O senhor afirma que alguns são *deixados de lado*, sem a consideração do pecado. Mas um homem pode ser considerado separado do pecado, somente na maneira como estava em seu estado primitivo, mas a teoria que estamos analisando considera alguns deixados de lado, e considerados em seu estado primitivo, o que não pode ser verdade, porque, em seu estado primitivo, eles tinham a capacidade de perseverar no bem e no impedimento ao pecado, e, portanto, poderiam ser salvos pela obediência à lei, e, consequentemente, não foram deixados de lado, considerados nesse estado, uma vez que os deixados de lado, segundo a definição das suas Teses, necessariamente perdem a salvação e são necessariamente condenados, ainda que

com a intervenção do pecado. Se o senhor diz que eles foram necessariamente condenados depois de conhecidos como pecadores, eu respondo que eles também foram deixados de lado depois de conhecidos como prestes a pecar e, na realidade, vistos como pecadores.

Observamos, também, as suas distinções naquela consideração. Os homens são considerados em um, e também são considerados, cada um em si mesmo, mas todos são considerados em um, da mesma maneira como estão nele, e cada um é considerado em si mesmo, da mesma maneira como ele está em si mesmo, caso contrário a distinção é falsa. Esta consideração tem dois aspectos, com referência a duas condições. Eles são considerados na condição da integridade primitiva, e na das criaturas pecadoras e caídas. No estado primitivo, todos são considerados em um, como em sua origem e, enquanto isto resistir, eles resistirão. Cada um deles é considerado em si mesmo, resistindo e tendo, do arranjo da natureza e da graça, tudo o que a dinastia original tinha, de natureza ou de graça – a palavra graça aqui está sendo usada em uma contradição à natureza, caso contrário, o que quer que um homem tenha pode ser considerado uma concessão de misericórdia. Portanto, todos são considerados verdadeiros, justos e santos. Na condição de pecado, todos são considerados em um que pecou, e todos são considerados como tendo pecado nele. Cada um é considerado, em si mesmo, como deficiente naquelas coisas que teria recebido da graça, se o primeiro homem tivesse permanecido puro, e como envolvido no pecado e no demérito do pecado. Agora, como todos são considerados em um, seja um ser puro ou caído, não existe predestinação, nem preterição ou reprovação, nem condenação prévia. Pois todos seriam predestinados, e ninguém seria reprovado, ou todos seriam reprovados, e ninguém seria predestinado. Portanto, a predestinação e a reprovação têm lugar com referência a eles, como cada um deles é considerado em si mesmo. Com respeito a isto, então, não há divergência entre nós. Mas o ponto em discussão é este: em que condição

cada um deles é considerado por Deus no ato da predestinação e da preterição? O senhor responde que eles são considerados no estado primitivo, ou que são considerados em geral; eu afirmo que eles são considerados individualmente e definitivamente, no estado de pecado. Caso contrário, digo que este decreto impinge as condições da criação, como demonstrei. Isto é absurdo, pois as coisas sobrenaturais podem, e, na realidade, devem ser superiores às naturais, mas de maneira alguma contrárias a elas.

A Vigésima Sexta Proposição de Armínio

Em quinto lugar, porque, segundo isso, o decreto é duvidoso e verdadeiro somente com a condição de uma distribuição de seus termos. É duvidoso, porque a glória e a graça, que são preparadas na eleição e na reprovação, são duvidosas, pois é a glória que segue a ignomínia do pecado pela graça da remissão e da regeneração, ou é a glória concedida à natureza, como criada, originalmente, pela graça sobrenatural, infundida, sobrenaturalmente, a essa natureza. É verdade, apenas com a condição de uma distribuição de seus termos porque ele não ordena, absolutamente, nenhum tipo da graça a seu sujeito, nem a graça, infundida sobrenaturalmente à natureza, e a glória, por meio disso, porque não é aquela graça pela qual um homem é salvo e glorificado; nem a graça da remissão e remoção, porque ela só pode ordenar essa graça para o pecador. Então, o decreto deve ser interpretado com esta distribuição: Darei a este homem a glória e a graça, certamente, mas do primeiro tipo ou do segundo, conforme uma ou outra lhe possa ser necessária, segundo a diversidade de sua condição.

A Resposta de Junius à Vigésima Sexta Proposição

Negamos que “o decreto seja duvidoso e verdadeiro somente com a condição de uma distribuição de seus termos”. Não é

duvidoso, pois é expresso em termos gerais e se refere à graça e à glória, em um sentido geral. Aquilo que é declarado dessa maneira não é duvidoso. Tampouco a graça ou a glória, no decreto, têm dois aspectos; mas ambas são uma só, em substância, de fato e em sua relação, mas diferentes em relação ao seu objeto. Da mesma maneira como a vida no homem não tem dois aspectos em sua natureza, ainda que possa crescer por si mesma pela lei da natureza, também nem a graça nem a glória têm dois aspectos, mesmo que cada uma delas possa progredir em nós, por seus próprios estágios. A graça, nos dois casos, é sobrenatural, tanto quando renova a natureza misericordiosamente, como quando exalta uma pessoa acima do modo da natureza. O que quer que possa ser dito a seu respeito, é sobrenatural, e, na verdade, uma única coisa. A glória, também, nos dois casos, é universalmente sobrenatural, tanto aquela que é adequada ao modo da natureza, como aquela que está acima da natureza. A segunda abrange e absorve a primeira, da mesma maneira como a luz mais forte absorve a mais fraca, mas, nos dois casos, é luz, e é sobrenatural, uma vez que a natureza a perdeu e a graça pode restaurá-la.

Na verdade, aquele decreto não deve ser considerado como certo somente com a condição de uma distribuição de termos, pois Deus ordena, absolutamente, toda a sua graça, ou seja, cada modo dela, sem modificação ou qualquer exceção. Portanto, Ele também ordena e concede sobre eles a graça da remissão e da renovação, como seu modo antecedente, e a graça daquela glória celestial, como seu modo consequente. Na verdade, se fosse possível que algo de um caráter sobrenatural, além da graça antecedente ou da glória consequente, que dizem respeito à natureza, fosse desejado, e se houvesse alguma outra coisa à qual eu pudesse desejar me referir, Deus a concederia plenamente, porque Ele decretou, universalmente, aos seus, aquela graça e aquela glória que são, verdadeiramente, transmissíveis. Mas Deus pode ordenar a graça da remissão

e renovação somente ao pecador, e com relação ao pecado, mas Ele dizia respeito a todo o homem, de modo geral, a quem poderia conceder toda a sua graça e aplicá-la de modo sobrenatural. Portanto, o decreto de graça e glória deve ser interpretado de maneira absoluta, porque foi ordenado em termos absolutos e gerais, sem restrição, exceção ou modificação da graça e glória que Deus transmite aos seus. Existe variedade no objeto e no seu modo, mas o fato de que a graça e a glória são, em termos gerais e absolutos, decretadas e concedidas a vários objetos, não sugere que a graça e a glória variem em si mesmas; da mesma maneira como a luz do sol não varia, se vem a nós de maneira variada ou se a percebemos de maneiras variadas.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Sexta Proposição

O senhor não parece ter entendido plenamente a minha proposição. Para que o senhor possa entendê-la, de acordo com o significado tencionado por mim, vou declará-la da melhor maneira como conseguir, em fraseologia que o senhor mesmo usou a este respeito. Eu digo que este decreto é duvidoso, porque a graça e a glória, preparadas neste decreto, são duvidosas, ou seja, cada uma delas o é. Pois a graça, que preserva e confirma na integridade original, é uma coisa, e aquela que restaura de um estado de pecado é outra. Além disso, a glória, com respeito ao modo do objeto que, estando acima da natureza, é acrescentada àquilo que é adequado ao modo da natureza, é uma coisa, e aquela que é concedida à natureza, livre da ignomínia do pecado e da desgraça, é outra.

Este decreto é verdadeiro somente com a condição de uma distribuição de seus termos, porque ele não ordena ao homem esta ou aquela graça, ou a glória deste ou daquele modo, absolutamente, mas apenas uma, no caso da graça e da glória, e sob certa condição. Ele não ordena ao homem, absolutamente, a graça da preservação, em sua integridade original, e a glória, da graça ou pela graça,

porque essa não é a graça e a glória pelas quais o homem é salvo e glorificado. Ele não ordena ao homem, absolutamente, a graça da restauração de uma condição de pecado, e da glória de um estado de ignomínia, porque só pode ordenar, absolutamente, essa glória e graça a um pecador. Portanto, o decreto deve ser interpretado com a seguinte distribuição de seus termos: Certamente ordenei a este homem a graça ou a glória, mas deste ou daquele modo, conforme a primeira ou a segunda seja necessária para ele, conforme o seu estado diferente de integridade ou pecado.

Agora, passo a considerar a sua resposta. O senhor nega que este decreto seja duvidoso: eu afirmo que é. Para sustentar a sua negação, o senhor acrescenta: “Ele é expresso em termos gerais, e se refere à graça e à glória, em um sentido geral. Aquilo que é declarado dessa maneira não é duvidoso”. Concordo com a segunda parte, e nego a primeira. Afirmo que a graça e a glória são mencionadas, realmente, em termos gerais, mas não são interpretadas em um sentido geral, o que é um equívoco. Provo que elas não são interpretadas em um sentido geral, porque a graça e a glória estão preparadas para o homem, na predestinação, não interpretada em um sentido geral, mas porque são mencionadas particularmente. Examine as suas observações a respeito da décima primeira proposição. Não pode ser considerado como preparado de modo geral aquilo que não é preparado em alguma parte ou espécie particular. Muito menos se pode dizer que seja preparado aquilo que tenha tal natureza que, se preparado, em uma parte ou espécie, por si mesmo, não possa ser preparado em outra. Mas esta é a condição do caso. A graça, interpretada de modo geral, compreende a graça da preservação no estado de integridade, e da restauração do estado do pecado. A glória, interpretada de modo geral, compreende a glória acrescentada à natureza primitiva e a glória concedida à natureza caída, exaltada a partir de um estado de ignomínia. De modo geral, nem a graça nem a glória estão preparadas para o homem. Se

realmente a graça da preservação em um estado de integridade, e a glória acrescentada sobrenaturalmente à natureza foram preparadas para o homem, então a graça da restauração de um estado de pecado, e a glória de um estado de ignomínia não poderiam ter sido preparadas para ele, uma vez que ele não precisava dessa segunda graça e glória, se obtivesse a primeira, e não haveria lugar para a segunda, se a primeira tivesse lugar. Mas havendo algum lugar para a graça da restauração de um estado de pecado e da glória de alguém em ignomínia, não há lugar, na predestinação de Deus, para a graça da preservação e para a glória, por meio dessa graça. Como consequência, fica manifesto que o senhor não entendeu claramente a minha proposição, pois o senhor pensa que há uma relação tal entre a graça de dois aspectos e a glória, de modo que uma abrange e absorve a outra, e uma glória tem a mesma relação com a outra, segundo o exemplo da luz. Tanto a graça que renova a natureza, como a graça que exalta acima do modo da natureza, da mesma natureza renovada, mantêm essa relação, pois uma abrange e aperfeiçoa a outra. Eu, porém, não me refiro àquela graça de dois aspectos, mas à graça da preservação, no estado primitivo, e à da restauração de um estado de pecado. Essas não são mutuamente dependentes, uma não abrange a outra, mas uma exclui a outra. Entretanto, a glória, adequada ao modo da natureza, e a glória, acima da natureza, mantêm essa relação, de que uma abrange e aperfeiçoa a outra. No entanto, eu não me refiro a essa glória de dois aspectos, e sim à glória nos dois modos sobrenaturais, em um acrescentado, sobrenaturalmente, à natureza primitiva, e em outro, concedido à natureza caída, restaurada de sua ignomínia. Neste sentido, portanto, esse decreto é duvidoso, uma vez que, nele, as palavras glória e graça são mencionadas de um modo geral e com um sentido universal. Elas, contudo, não estão preparadas, de modo geral e em um sentido universal, na predestinação, mas, sim, separada, distinta e particularmente.

O senhor também nega que “este decreto é verdadeiro somente

com a condição de uma distribuição dos seus termos", mas o senhor o nega no sentido que foi realmente tencionado por eles. A sua negação é verdadeira, no primeiro sentido, pois a graça da remissão e a da renovação, como um modo antecedente, são, simples e verdadeiramente, preparadas para o homem. Mas não foi isso o que eu quis dizer, como fica claro, pelas próprias palavras, pois eu coloquei a graça da remissão e da renovação em contraste, não com a graça da glória celestial, mas com a graça da preservação, em um estado de integridade. Na predestinação, Deus não ordenou, absolutamente, a graça nesses dois modos ou as duas partes, ou espécies, de graça para o homem, ou alguma delas, absolutamente, mas apenas uma, e essa, com a condição da distribuição, segundo o decreto de que tratamos. Ele não ordenou ambas as partes, absolutamente, uma vez que ambas as partes não podem ocorrer ao mesmo tempo. A primeira exclui a segunda, por ser desnecessária, e, na verdade, por não serem capazes de ocorrer ao mesmo tempo; a segunda exclui a primeira, como não tendo sido aplicada, e por essa falta de aplicação, no caso da anterior, especificamente, a graça da preservação no estado primitivo, a posterior, especificamente, a da restauração de um estado de pecado, se tornou necessária, se, realmente, o homem deveria ser salvo pela graça. Ele não ordenou nenhuma delas, simples e absolutamente sem nenhuma condição: nem a da preparação, pois ela não foi concedida ao homem, e teria sido concedida, se tivesse sido preparada absolutamente e como predestinação; nem a da remissão dos pecados e da renovação, isto é, da renovação de um estado de pecado, porque Ele poderia ordenar essa graça, absolutamente, somente para um pecador, e esse decreto não considerava o homem como um pecador. Mas ele ordenou, com a condição da distribuição dos termos, uma ou outra, conforme a condição do homem exigisse uma ou outra.

O fato de que este decreto é verdadeiro somente com a condição da distribuição de seus termos está claro, devido aos termos, se

corretamente interpretados. Vou mostrar isso com um exemplo. Toda declaração é, necessariamente, verdadeira ou falsa. Mas esta é uma declaração, portanto, é necessariamente verdadeira ou falsa. A consequência não é verdadeira, pois, com a condição de uma distribuição dos termos, é verdade que toda declaração é, necessariamente, verdadeira ou falsa, e nenhuma parte é, de maneira abstrata e separada, necessária. A natureza do decreto de predestinação exige que seja absolutamente certo e verdadeiro que Deus ordenou para o homem a graça da preservação, em um estado de integridade, ou absolutamente certo e verdadeiro que Deus ordenou para o homem a graça da renovação de um estado de pecado. Mas Deus não ordena, com a condição da distribuição de termos, a um homem, nem a graça da preservação, nem a graça da renovação.

Mas, como a predestinação, da maneira como o senhor a define, se refere ao segundo modo, afirmei corretamente que isto só é certo sob a condição da distribuição de termos. Concluo, com uma dedução justa e razoável, que, portanto, não é predestinação. Se realmente cabe à predestinação ordenar absoluta e definidamente a graça da preservação, e se ela não ordenar isso, mas ordenar absoluta e definidamente a graça da restauração, então Deus não considerou o homem, de modo geral, nem poderia tê-lo feito. Pois a ordenação da primeira graça exclui definitivamente o pecado, ao passo que a segunda inclui definitivamente a consideração do pecado e, nos dois modos, essa consideração geral é igualmente refutada. Pois a consideração geral de um objeto não exclui nenhuma circunstância, nem está unida a nenhuma circunstância certa e especial. No entanto, essa predestinação da graça, que preserva em um estado de integridade, exclui a circunstância do pecado, e essa predestinação da graça, que restaura de um estado de pecado, está, definitivamente, unida à circunstância do pecado. Portanto, o decreto de predestinação não foi feito de modo abstrato e universal, ou geral, sem nenhuma restrição ou modificação da graça e da glória, mas foi, e,

necessariamente, deve ter sido, feito com uma restrição e modificação da graça e da glória. Pois o decreto de predestinação é aquele pelo qual é preparada a graça, pela qual o homem é, certamente, salvo, e não aquela pela qual a salvação seria possível, se, na realidade, algum estado do homem pudesse exigir a aplicação de tal graça, nem aquela pela qual ele seria salvo, se fosse aplicada a algum estado do homem. Mas aquela graça, pela qual o homem é, certamente, salvo, deve ser modificada e restrita. Pois ele é salvo, ou pela graça da preservação, ou pela da restauração, por uma ou por outra, necessariamente. Se ele é salvo por uma, não precisa e não pode ser salvo pela outra; se não é salvo por uma, precisa ser salvo pela outra, ou excluído da salvação, e aquela pela que ele é salvo é preparada na predestinação, e a outra, pela qual ele não é salvo, é absolutamente excluída.

O senhor afirma que “existe variedade no objeto e no seu modo”. Aqui, porém, estamos tratando, em objeto e seu modo, daquela variedade que é tão grande que a graça e a glória devam ser modificadas e restritas a esta ou àquela variedade do objeto; a graça da preservação, no estado da integridade e da glória, por meio disso, é adequada ao objeto, considerado em seu estado natural; a graça da restauração e a da glória, por meio disso, são adequadas ao objeto, considerado em pecado e desgraça. A graça e a glória, consideradas absoluta e universalmente, não podem ser decretadas ou concedidas, na predestinação, a vários objetos. Pois a predestinação faz referência, necessariamente, a um objeto uniforme e unívoco, que não é nem para alguém que não é, absolutamente, um pecador, nem a um pecador, e concede graça somente a um sujeito, de um modo e unívoco. Ela salva apenas um, que é absolutamente um pecador, ou que não é, absolutamente, um pecador. Ela não se adapta a este ou àquele, deste ou daquele caráter, mas se adapta, absolutamente, a um objeto desse caráter, e não considerado de outra maneira. A graça da preservação salva, absolutamente, os anjos, pois a graça da

restauração jamais foi ordenada a respeito deles, ou concedida a eles. A graça da restauração salva, absolutamente, os seres humanos, pois a graça da preservação, em seu estado original de integridade, jamais foi ordenada para eles, ou concedida a eles. A graça é, realmente, como o senhor diz, uma, em si mesma e na sua essência, como também é a glória. Mas cada uma delas é aplicada de variadas maneiras, segundo o modo e a relação do objeto. E entre a aplicação da graça e o modo e a relação do objeto, existe esta reciprocidade. Pela aplicação da graça, a relação do objeto pode ser deduzida, e do modo do objeto, reciprocamente, pode ser deduzido que a graça pode ser, necessariamente, aplicada a esse objeto. O mesmo é verdade a respeito da glória.

O exemplo a respeito da luz do sol, introduzido no fim da sua resposta, também pode servir ao meu propósito. A luz do sol é uma só e a mesma, quer se derrame sobre um corpo já iluminado, tornando-o mais luminoso, ou se derrame sobre um corpo escuro e expulse a escuridão, e faça a luz a partir daquilo que antes era escuro. Se apenas a mesma diferença existisse entre um homem em seu estado original e um pecador, então raios do sol, suficientes para iluminar o corpo já iluminado, não seriam suficientes para iluminar o corpo escuro, a menos que se multiplicassem enormemente.

A Vigésima Sétima Proposição de Armínio

Não tocarei, agora, na teoria de Agostinho, porque essa seria uma tarefa inútil, se a teoria de Aquino, considerada anteriormente, pode ser defendida para minha satisfação. Essas, então, são as questões que apresentaria à sua consideração.

A Resposta de Junius à Vigésima Sétima Proposição

Eu sempre pensei, e ainda penso, que a teoria de Agostinho era substancialmente consistente com as duas teorias que foram consideradas. O senhor verá que este é o fato, desde que admita certos modos de expressão usados por ele, e por uma única circunstância diferente.

Assim, meu irmão, a este respeito usei a diligência e a prontidão que me foram possíveis, considerando as tarefas que, não raramente, me interrompiam. Receba o meu esforço com gentileza, ainda que não corresponda à sua expectativa. Que o Deus da verdade e da paz sele em sua mente aquela paz de salvação, cada vez mais, e, com graça, guie a ambos, e a todos os seus servos, no caminho da verdade, para a sua glória e para a edificação da sua igreja, em Cristo Jesus, nosso salvador. Amém.

A Réplica de Armínio à Resposta à Vigésima Sétima

Proposição

A teoria de Agostinho é muito diferente das duas teorias anteriores, como pode ser visto com base em toda esta discussão, devido à circunstância acrescentada por ele ao objeto do decreto a respeito do qual estamos tratando. Pois, se a circunstância do pecado deveria ser necessariamente considerada pela Divindade, no ato do decreto, e foi, definitivamente, considerada naquele mesmo ato, então deve ser verdade que essas discussões e explicações do mesmo decreto se afastam enormemente da verdade, que afirma que não havia nenhuma necessidade da consideração do pecado, e nenhuma consideração de Deus por ele, quando o Senhor Deus ordenou o decreto. Pode-se, com propriedade, acrescentar a observação de que, pelo mero acréscimo ao objeto do decreto e à correta explicação da circunstância do pecado, de todos os absurdos e blasfêmias que usualmente são apresentados contra o decreto da predestinação e da reprovação, podem ser repelidos e claramente refutados, não sendo consequências lógicas desse decreto.

Apresentei, assim, as minhas objeções às suas respostas às minhas proposições, não tanto com a ideia de refutá-las, mas com um desejo de solicitar respostas ao senhor, bem como explicações mais amplas, pelas quais, porventura, eu pudesse ficar satisfeito, e a minha mente, livre de suas dificuldades a este respeito. Portanto, eu peço a Deus que, se tiver escrito algo contrário à verdade, Ele possa me perdoar a respeito disso, e me possa revelar a verdade; caso eu tenha proposto alguma coisa de acordo com a verdade, que Ele me confirme nela, e me conceda o senhor, concordando com as minhas teorias, e me auxiliando, de modo que, por seu intermédio, a verdade possa, a cada dia, ganhar cada vez mais autoridade, e possa ser cada vez mais propagada, para a glória do nome divino, para o benefício e o crescimento da igreja, em nosso Senhor Jesus Cristo. Amém.

Apêndice



Teses do Dr. Francis Junius a Respeito da Predestinação divina, escritas por ele mesmo, com essas mesmas palavras, e discutidas publicamente, sob sua orientação, por William Coddaeus, Na Universidade de Leyden, no ano de 1593 – também algumas breves observações de Jacó Armínio. Apêndice: 20 Teses do Dr. Junius: Predestinação, e Armínio: Observações Apêndice: 20 Teses e breves observações

Uma vez que nos referimos frequentemente às teses do Dr. Francis Junius a respeito da predestinação, vamos inseri-las aqui, e apresentar algumas breves observações a respeito delas.

Tese 1

A predestinação é, propriamente, segundo a etimologia da palavra, uma determinação para um fim; no uso comum, porém, equivale à palavra grega protagh *e significa a relação de todo o arranjo com o fim, e assim usamos essa palavra.*

A destinação é a determinação de um objeto existente para o seu fim; a partícula *prae*, ou pré, prefixada à palavra, indica que o ato da destinação é antecedente à existência real do objeto.

Tese 2

A predestinação, portanto, é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde toda a eternidade, preparou a plenitude das suas bênçãos, em Cristo, para aqueles que seriam herdeiros da salvação, para o louvor de sua gloriosa graça.

A palavra *eudokia*, ou prazer, é usada corretamente aqui, de acordo com o sentido das Escrituras, pois a partícula *eu+* se refere à tendência favorável e benevolente de Deus para com o seu objeto, não à vontade precisa e determinada de Deus, com referência a qualquer dos seus próprios propósitos, como a palavra prazer é usada pelos acadêmicos, quando distinguem a vontade de Deus entre a sua vontade revelada e a vontade do seu prazer. *Preparadas em Cristo*. Nenhuma bênção é preparada em Cristo para os homens, exceto as que são adaptadas aos pecadores. O próprio Cristo, o salvador dos homens, é chamado Jesus, somente porque "ele salvará o seu povo dos seus pecados" (Mt 1.21). Ninguém é abençoado em Cristo, se não for um fiel;

"De sorte que os que são da fé são benditos com o crente Abraão" (Gl 3.9).

Para os que seriam herdeiros da salvação. A própria salvação, e a herança da vida eterna, estão compreendidas na plenitude dessas

bênçãos que Deus preparou em Cristo. Portanto, aqueles para os quais essa plenitude foi preparada teriam sido descritos de outra maneira. Pois há um absurdo na declaração - "a predestinação é um ato pelo qual Deus preparou a salvação para os que serão herdeiros da salvação". Pois eles se tornam herdeiros da salvação segundo a qual foi preparada a herança compreendida na plenitude dessas bênçãos. As pessoas, como uma parte do material ou objeto da predestinação, não devem ser descritas pelas coisas divinas que foram preparadas para elas naquela predestinação, e que constituem a outra parte do material ou objeto da predestinação. As pessoas são mais corretamente descritas por Sohnius, da seguinte maneira: "A predestinação para a vida, ou eleição, é aquela pela qual Deus decretou, desde a eternidade, justificar e aceitar para a vida eterna, os fiéis, ou crentes, a quem decidiu ensinar a fé".

Para o louvor da sua graça gloriosa. As Escrituras reconhecem a graça de Deus como a causa e o fim da predestinação, somente com a misericórdia unida a ela, e da maneira como é exercida com relação aos pecadores e os infelizes.

Tese 3

É um ato (pois Deus é uma simples energia) que se origina, não de alguma causa externa, mas puramente daquEle que predestina; caso contrário, não seria puramente a predestinação que precede todas as coisas e causas.

A predestinação divina, na realidade, até onde é considerada a sua existência, precede todas as coisas e causas; ou ela foi decretada desde a eternidade. Ela segue, no entanto, na mente e na presciência de Deus, a existência prévia de algumas coisas e causas; a do pecado, por exemplo, sem o qual nem a graça, como é descrita acima, nem Cristo, no seu verdadeiro caráter, nem aquelas bênçãos poderiam ter

qualquer adaptação aos homens. Portanto, embora esta predestinação possa não depender de uma causa extrínseca, ainda assim foi ocasionada, como dizem, pelo pecado.

Tese 4

A sua causa é eudokia*, o prazer pelo qual Ele se dispôs favoravelmente com relação àqueles a quem se alegrou em adotar como filhos, por Jesus Cristo, de acordo com o propósito da sua eleição.*

Por esse mesmo prazer, pelo qual Deus se dispôs favoravelmente com relação a alguns, Ele também se dispôs a adotar as mesmas pessoas como filhos. Portanto, esta não é uma descrição correta das pessoas a quem Deus se dispôs favoravelmente. Na verdade, foi porque Ele se dispôs favoravelmente com relação a essas pessoas, que se dispôs a adotá-las como filhos.

Adotar como filhos. Observe aqui que a adoção não é incluída entre a bênção preparada, mas é usada para descrever as pessoas para as quais essas bênçãos são preparadas. Compare isto com a sua resposta à minha primeira proposição.

Mas para que a impropriedade possa ser mais manifesta, deixe-me explicar da seguinte maneira: A predestinação é um ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde a eternidade, preparou a adoção filial e a vida eterna, consequente, em Cristo, para aqueles a quem Ele se alegrou em adotar como filhos e que seriam herdeiros da salvação.

Adotar como filhos por Jesus Cristo. Cristo Jesus é considerado, aqui, não apenas como a fundação sobre a qual está baseada a execução do decreto, mas também como a fundação sobre a qual o próprio decreto está baseado. Pois somos adotados nEle, como nossa cabeça; portanto, Ele é, na ordem das causas, constituído em

primeiro lugar e predestinado para ser a nossa cabeça, e então nós somos predestinados nEle, como seus membros. Apresento esta advertência, não porque eu pense que o senhor entende esta expressão de maneira diferente, mas porque percebo que Beza, a respeito do primeiro capítulo da epístola aos efésios, adota uma ordem inteiramente diferente, e me parece inverter a ordem correta da proposição.

De acordo com o propósito da sua eleição. Este propósito da eleição não é nada além do prazer de Deus, pelo qual Ele favoravelmente se dispõe, com relação a algumas pessoas, e pelo qual Ele se alegra em adotar alguns, em Cristo, como filhos. Suas palavras, no entanto, estão arranjadas de modo a transmitir a ideia de que este propósito é, de certa maneira, diferente daquele prazer.

Tese 5

Portanto, somente Deus predestina a causa da sua própria predestinação e da preparação a que Ele se propôs, de acordo com o prazer da sua vontade.

Tese 6

Portanto, este ato é considerado desde a eternidade, isto é, antes de todas as coisas e causas, em coisas ou das coisas, que Ele predestinou que existissem.

Se esta Tese exclui, também, o pecado do homem, como uma condição necessária no objeto dessa predestinação, não é correto dizer que a predestinação precede a provisão do pecado, pois, embora o pecado não incentivasse Deus ao ato da predestinação (pois o efeito apropriado do pecado é incitar a ira de Deus), ainda assim essa predestinação foi feita considerando o pecado, cuja ocorrência,

no tempo, Deus previu na infinidade do seu conhecimento.

Tese 7

O material da predestinação tem dois aspectos: as coisas divinas, e pessoas que participassem delas.

As coisas divinas e as pessoas que participariam delas têm uma relação mútua entre si, de modo que seja possível formar uma conclusão a respeito do caráter das pessoas, a partir da natureza dessas coisas, e, por outro lado, a natureza daquelas coisas possa ser deduzida com base no caráter dessas pessoas. As coisas são adaptadas às pessoas, e essas pessoas precisam dessas coisas para a salvação. Assim, com base na graça da remissão dos pecados e a renovação do Espírito Santo, deduzimos que os homens, para os quais essas coisas são preparadas, são pecadores; além disso, se os homens são pecadores, deduz-se que essa graça é necessária para eles.

Tese 8

O gênero das coisas divinas que são transmissíveis pela predestinação é a bênção que o apóstolo limita a esses modos; ele é completo, e não parcial; espiritual, e não carnal; "nos lugares celestiais", e não naturais, mas ultrapassando toda a natureza; finalmente, em Cristo, isto é, divino, em seu princípio e fundação, para que Cristo possa ser a cabeça eterna dos predestinados.

A expressão, em que as coisas divinas são descritas como transmissíveis pela predestinação, não me parece estar em harmonia com a natureza da predestinação. Pois a predestinação não faz com que essas coisas sejam transmissíveis, mas, na verdade, as transmite. Elas são transmissíveis pelo sangue e pela morte e ressurreição de

Cristo, pelas quais essas bênçãos foram adquiridas e obtidas do Pai. Como qualquer coisa é transmissível antes de ser efetivamente transmitida, consequentemente essa predestinação é posterior na presciência e na ordenação prévia de Deus, à morte e ressurreição de Cristo. Deixo a inferência para a consideração dos inteligentes.

Espiritual, não carnal. Espiritual é contrastada, nas Escrituras, não apenas com *carnal*, mas também com *natural* (ou *animal)*; assim é em 1 Coríntios 2.14, e também em 1 Coríntios 15.44, 45, 46. O *carnal*, no entanto, às vezes pode incluir o *natural*.

"Em lugares celestiais", não naturais. As coisas celestiais são contrastadas, nas Escrituras, com o bem mundano e terreno, adaptadas à natureza como tal. E assim, o celestial e o natural são naturalmente opostos.

Finalmente, em Cristo. Cristo obteve essas bênçãos através da sua morte; Ele as recebeu do seu Pai, para que fossem transmitidas aos seus seguidores; nEle, os cristãos fiéis são predestinados a uma participação nas mesmas bênçãos.

Divino em seu princípio e fundação. A bênção é divina em princípio, pois o seu princípio é Deus Pai, que a concede; ela, todavia, não é considerada com o mesmo sentido, sendo divina em sua fundação; pois Cristo é a fundação dessa bênção, não apenas por ser Deus, mas porque é o Deus-homem, *Theanthrōpos*, Mediador, Salvador e Cabeça da Igreja. Em todas as partes, nas Escrituras, a consideração de Cristo é distinta daquela na qual Cristo é considerado como Deus, como em João 17.3; 14.1; 1 Timóteo 2.5, 6; 1 Pedro 1.18, 19, 20, 21; 2 Coríntios 5.19, etc.

Para que Cristo possa ser a cabeça eterna dos predestinados. Se Cristo foi constituído a cabeça daqueles que deveriam ser predestinados, ou daqueles que já haviam sido predestinados, é um ponto de disputa entre os teólogos. Minha opinião é que, na ordem da natureza, o decreto pelo qual Cristo foi constituído a cabeça dos que seriam salvos foi anterior àquele decreto pelo qual alguns são

ordenados em Cristo, para uma participação na salvação. Pois Cristo, sendo o nosso mediador diante de Deus, e o nosso Sumo Sacerdote, mereceu essas bênçãos que deveriam ser transmitidas pela predestinação, e, ao mesmo tempo, a dignidade da cabeça e a capacidade de transmitir essas bênçãos. Então, Ele realmente recebeu essas bênçãos do Pai, obtendo os títulos de Cabeça, Rei e Príncipe. "Sendo ele consumado [ou consagrado] veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem" (Hb 5.9).

Finalmente, nEle são predestinados os fiéis, para que possam participar daquelas bênçãos, pela união com Ele. Pois Deus ama, em Cristo, àqueles a quem decidiu tornar participantes da vida eterna, mas esse amor é a causa da predestinação. Foi, realmente, em Cristo, nascido, morto, ressuscitado e constituído a cabeça da igreja. "Mas", dirão alguns, "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito" (Jo 3.16) - respondo que o amor mencionado nesta passagem difere, em grau, daquele que é a causa da predestinação, e é anterior a ele. Pois aquele amor que enviou o seu Filho certamente não ordenou a vida eterna a ninguém, e, na realidade, não poderia fazer isso, pois Cristo não a havia merecido, pela sua morte. Na realidade, fazendo de Cristo a fundação e a Cabeça dos predestinados, o senhor parece declarar que Cristo foi feito a Cabeça daqueles que estavam predestinados, nEle, para a vida.

Tese 9

Dessas bênçãos, as principais são duas: a graça e a glória; a primeira, agindo nos homens na vida atual, e a segunda, a ser consumada neles, na vida futura.

Tese 10

Os seres humanos são criaturas, em uma condição da natureza

– que nada podem realizar de sobrenatural ou divino – que devem ser exaltados acima da natureza e ser transferidos a uma participação nas coisas divinas através da energia sobrenatural da Divindade.

Aqui fica evidente, de uma maneira extremamente clara, que o senhor considera que o objeto da predestinação são *os homens em seu estado natural, que nada podem realizar de sobrenatural ou divino*, isto é, como eu disse, considerados em um estado meramente natural, separados dos dons sobrenaturais e da corrupção que aconteceu depois. Mas este não é um objeto adequado deste decreto, pois a exaltação, que se dá segundo a predestinação, não é da natureza, e sim do pecado inicial. As coisas divinas, cuja participação é preparada pela predestinação, não são adaptadas ao homem em seu estado natural, mas ao homem envolvido em pecado e infelicidade. Esse poder sobrenatural pertence a Deus, o poder que Ele exerce em Cristo, "poder de Deus e sabedoria de Deus" (1 Co 1.24), com os judeus e gentios sendo chamados à salvação. Portanto, ele foi aplicado ao homem, considerado não no seu estado natural primitivo, mas no pecado e na infelicidade.

Tese 11

A forma é a adoção, como filhos, por Jesus Cristo, isto é, aquela relação e ordenação reais nas quais somos abençoados por Deus pela transmissão de "todas as bênçãos espirituais nos lugares celestiais em Cristo" (Ef 1.3).

A predestinação é para a adoção; portanto, a adoção não é uma forma da predestinação, pois "a forma dá existência à coisa", e a adoção não dá existência à predestinação, mas recebe a sua própria existência da predestinação; e é a primeira obra em si mesma e

imediata da predestinação divina, e o seu consequente é a vida e a herança celestial. Essa relação e ordenação reais, em que somos abençoados, não é "a forma da predestinação", pois essa ordenação, na qual somos abençoados, é a execução da predestinação divina. Mas a preparação dessas bênçãos é a forma da predestinação, pois, por ela, a predestinação tem sua existência. A preparação é interna e eterna, e isso é verdade, também, a respeito da predestinação. Ou – falando com maior exatidão – a preparação dessas bênçãos não é a forma da predestinação, pois essa predestinação foi feita pela morte de Cristo, o Mediador, mas a forma consiste da preparação da transmissão dessas bênçãos aos fiéis em Cristo. Poderíamos acrescentar que a preparação é assegurada e que, de acordo com ela, a comunhão com os benefícios de Cristo é certamente concedida àqueles para os quais a participação é preparada.

Tese 12

A ordem desta forma é colocada na preparação das pessoas, por eleição, vocação e "congregação em Cristo" (Ef 1.10), mas das coisas, por um princípio misericordioso, progresso e gloriosa consumação de bênçãos, em perfeita união com Cristo.

A ordem dessa preparação, como a forma, pode, na verdade, ser declarada com respeito tanto a pessoas como a coisas. As pessoas são preparadas nos pensamentos de Deus, quando a eleição do mundo, a vocação a uma união com Cristo, e a congregação com Cristo, são ordenadas para elas. As coisas são preparadas nesta ordem, de modo que a sua misericordiosa transmissão seja ordenada, com referência ao seu princípio, progresso e consumação final: o princípio, em Cristo; o progresso, no mesmo; mas a consumação, na perfeita união com Deus. Pois esta é a consumação de uma felicidade sobrenatural, "para que Deus seja tudo em todos" (1 Co 15.28).

Se, no entanto, o assunto da discussão for a consumação mediadora, concordo que é efetuada em Cristo, mas tende àquela consumação principal, que é a união com Deus, à qual chegamos por meio de uma união perfeita com Cristo. Pois Cristo entregará o seu próprio reino "a Deus, ao Pai, para que Deus seja tudo em todos" (1 Co 15.24, 28).

Tese 13

O fim é o louvor da graça gloriosa de Deus, pela qual Ele nos tornou livremente aceitáveis a si mesmo, no Filho do seu amor.

A graça pela qual Deus "nos tornou aceitáveis para si mesmo, no Filho do seu amor, é a graça adaptada somente aos pecadores". O louvor dessa graça é cantado a Deus e ao Cordeiro que morreu e ressuscitou, e que "por nossos pecados foi entregue e ressuscitou para nossa justificação" (Rm 4.25). Esse louvor é atribuído a Deus pelos pecadores, os quais Deus redimiu pelo sangue do seu Filho, "de toda tribo, e língua, e povo, e nação" (Ap 5.9).

Tese 14

O que é contrário a esta predestinação não pode, com propriedade, ser expresso em uma única palavra, visto que a relação da predestinação é única, e a de seus opostos é variada. Pois a preterição é contrária à preparação da graça, e a reprovação ou preparação da punição é contrária à preparação da glória.

A graça e a glória são preparadas na predestinação. A esta preparação, como um ato afirmativo, se opõe ao ato negativo da não preparação da graça e da glória, e o ato afirmativo da preparação dessas coisas que são, afirmativamente, contrárias à graça e à glória.

Mas aqui, à preparação da graça, se opõe somente o ato negativo da preterição, e à preparação da glória, somente o ato afirmativo da reprovação ou a preparação da punição. Por essa razão, parece-me ser uma conclusão correta a de que esta discussão não é absolutamente consistente em todas as suas partes, a não ser que, talvez, não exista nenhum ato afirmativo, que possa se opor à preparação da graça. No entanto, existe um ato que insensibiliza, cega e entrega a uma mente reprovada aquilo que só pode ser explicado plena e adequadamente por atos negativos. Além disso, a negação da glória celestial é um ato negativo, oposto à preparação da glória. Aqui, é preciso observar que a palavra *reprovação* é usada com o sentido de preparação de punição, ao passo que, nas suas respostas às minhas proposições, o senhor afirma que ela significa, propriamente, *não eleição* ou *preterição*.

Tese 15

A preterição é o ato da vontade divina, pelo qual Deus, desde a eternidade, decidiu deixar algumas de suas criaturas em seu estado natural, não transmitindo a elas aquela graça sobrenatural, pela qual a sua natureza poderia ser preservada incorrupta, ou, tendo se corrompido, poderia ser restaurada à declaração da liberdade da sua própria bondade.

A preterição é definida como uma negação somente da graça, e não da glória, embora, apesar disso, a glória seja negada às mesmas pessoas. Ela é corretamente chamada de um ato do prazer divino, e não simplesmente prazer, pois o prazer divino é o termo geral, aplicado a qualquer propósito ou decreto de Deus; prazer, ou bom prazer [beneplacitum], como foi observado, inclui uma disposição favorável e benevolente na Divindade.

Deixar em sua condição natural. Com base nisto, também, é

evidente que o objeto da predestinação é, em sua opinião, os homens considerados em um estado meramente natural.

A graça sobrenatural, pela qual a sua natureza poderia ser preservada incorrupta, ou, tendo se corrompido, poderia ser restaurada. Se as palavras tiverem que ser interpretadas como tendo referência à predestinação particular dos homens, então essa distinção não é usada corretamente. Pois a graça pela qual a natureza é "preservada incorrupta" não é negada pelo decreto da preterição. Pois essa graça foi negada a todos os homens, sem distinção. Mas a negação da graça, pela qual a natureza, tendo se corrompido, é restaurada, é peculiar ao decreto da preterição, e, portanto, o objeto da preterição é o homem caído, e aquele que precisa de graça renovadora.

À declaração da liberdade da sua própria bondade. A liberdade da bondade de Deus é declarada não somente quando Deus transmite a sua própria bondade a uma pessoa, e a nega a outra, mas também quando Ele a transmite apenas com a condição que Ele se alegra em impor; eu concordo, no entanto, que a liberdade da bondade divina também é declarada no primeiro modo. Mas existe uma declaração na preterição, como nos descrevem as Escrituras, não apenas da liberdade da bondade de Deus, mas também da sua justiça. Pois Deus, segundo a justiça, também usa a preterição, pela qual decide negar a sua graça a algumas pessoas, devido a seus pecados. O pecado, na verdade, é a única causa merecedora da negação da graça, que é aqui discutida. Portanto, a declaração do fim dessa preterição não foi suficientemente completa.

Tese 16

Esta preterição é sem culpa, pois Deus deu ao homem a perfeição da natureza humana. Ele não tinha nenhuma obrigação de conceder graça a ninguém. É graça, e, portanto, não há nenhuma

obrigação.

Deus, no sentido abstrato e absoluto, não tinha nenhuma obrigação de conceder graça a ninguém, mas Ele pôde se colocar sob essa obrigação de duas maneiras: pela promessa e fazendo certas exigências. Pela promessa, se Ele prometesse conceder graça. Por exigências, se exigisse de um homem um ato que não poderia ser realizado sem a sua graça, pois, então, Ele estaria sob a obrigação de concedê-la; caso contrário, colheria o que não havia semeado.

Tese 17

A preparação da punição é o ato do prazer divino, pelo qual Deus, desde a eternidade, decidiu, para a declaração da sua própria justiça, punir as suas criaturas que não continuassem em seu estado original, mas que se afastassem de Deus, o autor da sua origem, por sua própria obra e depravação.

O senhor considera a preparação da punição um ato afirmativo, oposto à predestinação, mas ele é oposto, afirmativamente, à preparação da glória. Aquilo que se opõe afirmativamente à transmissão da graça não é declarado aqui. Penso que deveria ser considerado como algo que insensibiliza e cega, e que também deveria ter sido abordado nesta Tese.

Punir as suas criaturas que não preservassem a sua integridade original. Este decreto foi ordenado por Deus, mas somente depois da presciência assegurada do pecado futuro, para que ninguém pense que o pecado é, necessariamente, a dedução a partir daquele decreto, como creem alguns de nossos Doutores.

Se afastassem de Deus por sua própria obra e transgressão. Deveria ser explicado como pode, por seu próprio ato, se afastar de Deus, alguém que já foi deixado de lado por Deus, na transmissão

daquela graça que é necessária para evitar o afastamento de Deus. E, uma vez que todos os que são deixados de lado são, também, condenados previamente, eu gostaria que pudéssemos explicar como a preterição e a condenação prévia são, necessariamente, coerentes mutuamente, se a preterição existia, sem qualquer consideração com o pecado, mas a condenação prévia, somente devido ao pecado.

A declaração da justiça de Deus, além disso, como foi observado anteriormente, tem um lugar na preterição.

Tese 18

Portanto, nos predestinados, Deus faz todas as coisas de acordo com o prazer da sua própria predestinação. Naqueles que não são predestinados, Ele usa a preterição, de acordo com o prazer da sua vontade, e prepara a punição para as suas criaturas que transgridem a sua ordem, e que devem ser reprovadas, devido aos seus pecados, pela necessidade da sua justiça.

Na predestinação, Deus provê apenas a salvação dos eleitos; no entanto, dessa maneira, os muitos atos da providência divina colaboram para o mesmo efeito, atos que são administrados pela Divindade, de tal maneira, que deles certamente resulta a salvação, que é a obra propriamente dita da predestinação. Deus usa muitos atos da sua providência com relação àqueles que não são predestinados, suficientes, na realidade, para a salvação, mas não eficazes, uma vez que isto cabe à predestinação. Não é absurdo nem irrelevante, então, observar, aqui, essa distinção entre a providência e a predestinação.

Que devem ser reprovadas, devido aos seus pecados. Aqui, o senhor também usa a palavra reprovação com respeito à preparação da punição.

Tese 19

Se a reprovação for considerada o oposto da predestinação, a declaração é figurada, e de sinédoque; portanto, ela não deveria ser feita, porque é imprópria, perigosa e sujeita a transgressão, ou deve ser explicada de maneira diferente, como fizeram homens piedosos e instruídos.

Em sua resposta à minha segunda proposição, o senhor usa estas palavras: "A reprovação é usada em três sentidos: um comum e dois especiais. Em seu uso comum, ela compreende a preterição e a condenação. O seu segundo modo é especial quando se opõe à eleição, e significa a não eleição ou a preterição. A terceira também é especial, quando é usada com o significado de condenação prévia. O primeiro modo é por sinédoque; o segundo, próprio; o terceiro é metonímico, também podendo ser considerado uma "catacrese". Aqui, o senhor considera esse significado da reprovação como *comum*, que, em suas Teses, e em outros textos, o senhor considera figurado. Não vamos nos abster de usar esse termo, pois é escritural, mas devemos nos assegurar de que também seja usado no sentido em que é usado nas Escrituras.

Tese 20

A apresentação desta doutrina é especialmente necessária, se tratada de maneira habilidosa, com moderação e reverência, ou seja, de modo que nada mais seja tratado, nem de outra maneira, nem com outro objetivo que aquele que as Sagradas Escrituras ensinam, tanto na explicação como na aplicação, segundo o conselho de Paulo: "que cada um não saiba mais do que convém saber, mas que saiba com temperança" (Rm 12.3).

Aquilo que é ensinado e inculcado nas Sagradas Escrituras não pode deixar de ser considerado útil e necessário para a salvação, ainda que possa haver graus diferentes de necessidade. Porém, a doutrina da predestinação e sua oposta, a da reprovação, são ensinadas e inculcadas nas Escrituras, e, portanto, também são necessárias. No entanto, é preciso considerar o que é a predestinação e qual é o seu caráter. Ela é discutida nas Escrituras como necessária, sendo chamada de fundação da nossa salvação. A sua admoestação é completamente apropriada e necessária, pela qual o senhor diz que a doutrina deve ser apresentada inteiramente em conformidade com as Escrituras – "nada mais seja tratado, nem de outra maneira, nem com outro objetivo do que aquele que as Sagradas Escrituras ensinam". Mesmo assim, existe uma dificuldade prática neste assunto, porque cada pessoa deseja apresentar suas próprias doutrinas segundo as Escrituras. Estou satisfeito porque, no comentário desta doutrina, o senhor não é, em todos os casos, respaldado pelas Escrituras, mas, em algumas partes, o senhor se engana, e trato disso com mais detalhes em nossa discussão.

Um Exame por Parte do Rev. Jacó Armínio, D. D., de um Tratado a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação e da Amplitude da Graça Divina pelo Rev. William Perkins, D.D., Autor Teológico na Inglaterra



Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação

Parte 1

William Perkins, D. D., Colega do Colégio de Cristo, Cambridge, foi um autor teológico, no final do século XVI. Como veremos, com base nas seguintes críticas a um de seus tratados, ele defendeu teorias altamente calvinistas. O "Exame, etc." a seguir foi escrito por Armínio em 1602.

Reverendo Senhor, e amado irmão em Cristo,

Recentemente, quando eu estava ansioso, examinando certa biblioteca abundantemente suprida de livros recém-publicados, deparei-me com um panfleto intitulado "A Christian and Perspicuous Discourse concerning the Order and Mode of Predestination, and the extent of Divine Grace" (Um Discurso Cristão e Perspicaz sobre a Ordem e o Modo da Predestinação e da Extensão da Graça Divina). Quando observei que ele trazia o seu nome, que já me era bastante conhecido, por obras anteriormente publicadas de excelente qualidade, pensei que deveria lê-lo e considerá-lo

diligentemente, e ver se o senhor, que é devotado ao mais preciso estudo e entendimento, poderia remover, com essa obra, as dificuldades que há muito tempo têm inquietado minha mente. Por isso, eu o li uma vez, e novamente, com imparcialidade, tanto quanto me foi possível e, com sinceridade, como o senhor desejaria. Porém, durante a leitura, eu percebi que todas as minhas dificuldades não foram removidas pela sua obra, embora eu cresse que algumas coisas que o senhor escreveu mereciam ser examinadas à luz da verdade. Consequentemente, não julguei que fosse impróprio iniciar uma discussão amistosa com o senhor, a respeito do seu tratado. Faço isto com a maior liberdade e confiança, porque, na segunda página do seu panfleto, o senhor diz, para encorajar minha mente, que "escrevi essas coisas para que possam ser lidas por aqueles devotados à investigação teológica" – entre os quais me incluo de bom grado – "sem preconceitos ou amarguras, devidamente ponderadas e avaliadas pela pura palavra de Deus". Assumo essa tarefa, prometendo desempenhar de acordo com a minha capacidade, e peço ao senhor que, em troca, com a mesma disposição, leia as minhas observações, avaliando-as e julgando-as pela regra das mesmas Escrituras. Que Deus permita que concordemos plenamente nas coisas que são necessárias à sua glória, e para a salvação da igreja, e que, em outras coisas, se não puder existir harmonia de opiniões, pelo menos haja harmonia de sentimentos e possamos "guardar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz."

Com esse desejo, portanto, expresso no início de nossa discussão, abordo o assunto propriamente dito, seguindo pelo caminho que, no seu texto, o senhor percorreu antes de mim. Começarei com a sua "Epístola ao Leitor", e então prosseguirei, com a ajuda divina, com o tratado propriamente dito.

O Exame da Epístola

Em sua Epístola ao Leitor, o senhor apresenta dois princípios fundamentais, sobre os quais pode e deve ser edificada esta doutrina da Predestinação e da Graça Divina. O primeiro é “a Palavra escrita de Deus”, e o segundo, “as ideias comuns e os princípios que Deus inculcou nas mentes dos homens”. Não tenho oposição a fazer neste ponto, mas apenas quero acrescentar que, quando, devido à obscuridade de nossas mentes e à fraqueza e diversidade da avaliação humana (que o senhor lamenta), não nos for possível concordar a respeito desses assuntos, devemos recorrer, em busca da decisão definitiva e final, àquela que é a primeira e equivalente a todas as outras coisas – a Palavra de Deus.

Com respeito ao primeiro princípio que o senhor apresenta, ressalto que é verdadeiro. Mas é preciso cuidado para que alguma coisa que não esteja de acordo com a avaliação humana, não seja atribuída a Deus, e defendida como justa, com respeito à consideração de que é declarada injusta pela avaliação humana corrupta; a menos que fique claro, por um argumento conclusivo, que é adequadamente atribuída à Divindade. Pois é suficiente, para atribuir alguma ação ou obra a Deus, dizer que Ele a realizou, com justiça. Se Deus fez isto com base nos antecedentes, segue-se, necessariamente, que o consequente será, portanto, justo.

Com respeito ao segundo, admito que é verdade. Pois Ele é a primeira causa, e a causa das causas, que, pelo ato livre e previsto das criaturas racionais, aproveita a oportunidade para fazer algum decreto e estabelecer certa ordem nos eventos; decreto que Ele não teria feito, e ordem que Ele não teria estabelecido, se as segundas causas livres tivessem acontecido de outra maneira. O apóstolo diz: “a criação ficou sujeita à vaidade, não por sua vontade, mas por causa do que a sujeitou” (Rm 8.20). A esta vaidade a criação não teria estado sujeita se aquele para quem ela foi criada por Deus tivesse permanecido em sua integridade original. O decreto, com referência ao envio de Cristo ao mundo, depende da presciência da queda, pois

Ele é “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29). Ele “fora feito um pouco menor do que os anjos, por causa da paixão da morte” (Hb 2.9); “como os filhos participam da carne e do sangue, também ele participou das mesmas coisas, para que, pela morte, aniquilasse o que tinha o império da morte, isto é, o diabo” (Hb 2.14). Ele foi constituído “sumo sacerdote... a favor dos homens... para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados dos homens nas coisas concernentes a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados” (Hb 5.1).

Os decretos de Deus, pelos quais Ele ordena punir as suas criaturas, são universalmente de acordo com este princípio, segundo as Escrituras: “Longe de ti que faças tal coisa, que mates o justo com o ímpio... Não faria justiça o Juiz de toda a terra?” (Gn 18.25). “Aquele que pecar contra mim, a este riscarei eu do meu livro” (Êx 32.33). “Na verdade, tinha dito eu *que* a tua casa e a casa de teu pai andariam diante de mim perpetuamente; porém, agora, diz o Senhor: Longe de mim tal coisa, porque aos que me honram honrarei, porém os que me desprezam serão envilecidos” (1 Sm 2.30).

Mas não se deve supor, portanto, que a imposição de penalidades dependa de segundas causas; longe disso, elas exibiriam todo o esforço para evitar a punição, se pudessem fazer isso pela razão ou pela força. Eu poderia desejar, também, que a palavra “ordenar” fosse usada em seu sentido apropriado, do qual parecem se afastar aqueles que a interpretam – para decretar que algo seja feito. Pois o seu verdadeiro significado é estabelecer a ordem das coisas feitas, não indicar coisas a serem feitas para que possam ser feitas; embora, às vezes, seja usado pelos pais no segundo sentido. Mas, então, os pais negam que Deus seja o que ordena os males. Assim diz Agostinho: “Deus sabe como ordenar, não o crime, mas a punição dos crimes”.

Com respeito ao terceiro, é característico de um ser sábio não fazer nada em vão. Mas faz algo em vão aquele que não alcança

algum objetivo. Deus, porém, é infinitamente sábio. Deixe-me adverti-lo, portanto, para que não estenda a expressão "considerar com indiferença" além do que é adequado, ou interpretá-la de outra maneira. Existe uma diferença real entre *fazer* e *permitir*. Aquele que permite alguma coisa para que possa alcançar algum objetivo ou fim não considera essa coisa permitida com indiferença. Pois está claro que não considerar com indiferença não é a mesma coisa que fazer. Eu também o lembro disto, por certa razão. A seguir, considere se a expressão que o senhor usa é correta. A palavra "prudentemente" parece ser frágil demais para ser aplicada a tão grande sabedoria. E não é uma forma incomum de expressão dizer que uma ação é realizada "tendo em vista certo fim", mas em prol de certo fim. A declaração, "Ele não desejará ou decretará aquilo que não pode", é ambígua e não suficientemente abrangente. É ambígua, porque pode ser interpretada como significando que Ele não pode querer ou decretar, ou que Ele não pode fazer. Não é suficientemente abrangente porque deveria ser feito um acréscimo, de modo que a declaração fosse esta: "Ele não desejará ou decretará aquilo que não pode fazer ou permitir". Por essa razão, a sua conclusão é, igualmente, imperfeita, e à expressão "Ele decretou fazer", acrescente "ou permitir".

Com respeito ao quarto, o decreto de Deus tem dois aspectos: o da ação eficaz e o da permissão. Ambos são imutáveis. A criatura, ainda que seja livre, não pode se modificar por seu próprio ato, nem receber alguma alteração de outra pessoa, contrária a qualquer desses decretos, e sem a determinação certa e fixa de um ou de outro. Mas não é meramente necessário que Deus fixe estes, e não outros limites da mudança, como se a criatura – se isto fosse possível sem a superintendência divina da mudança – pudesse ser capaz de modificar a si mesma ou receber mudança de outra pessoa, de tal maneira que Deus não pudesse trazê-la à ordem e ter oportunidade para exibir a sua glória. Pois, para Ele, até mesmo NADA

seria importante para a declaração da sua glória, e nenhuma mudança de Nada a Algo, produzida por Ele, deveria servir para o mesmo propósito.

Com respeito ao quinto, todos os juízos de Deus, "quaisquer que possam ser, quer ocultos ou conhecidos por nós, devem ser honrados, e adornados com o louvor da justiça, com a condição, no entanto, de que seja manifesto que são os juízos de Deus. Mas sob este pretexto, não deve ser atribuído a Deus nenhum juízo que as Escrituras não atribuam a Ele, e muito menos os que são contrários à justiça de Deus, revelada nas Escrituras. Assim diz Agostinho: "Quanto mais o homem se torna semelhante a Deus, mais a perdição dos homens que perecem o comove; comove também ao nosso Salvador, provocando as suas lágrimas, e não apenas uma vez. Comove também ao próprio Deus, que diz: 'Que mais se podia fazer à minha vinha, que eu lhe não tenha feito?' (Is 5.4). 'Ah! Se o meu povo me tivesse ouvido!' (Sl 81.13). 'Desejaria eu, de qualquer maneira, a morte do ímpio?' (Ez 18.23). Mas comove tanto a Deus, que Ele ainda se deleita com a destruição dos seus inimigos, que são obstinados e se recusam a arrepender-se. Pois a sua justiça assim o exige. Ela o comove, digo, porque eles não desejam ser salvos, não porque quando não desejam ser salvos, Ele pode destiná-los à justa destruição. Ela comove a Cristo, o Salvador, de tal forma, que Ele banirá, de bom grado da sua presença, os infiéis e os malfeitores, e os condenará ao fogo eterno. Pois isto é exigido pela função de juiz. Ela comove tanto a um homem piedoso, que ele não pode proferir nenhuma objeção contra Deus, com referência aos seus vários decretos, e as execrações de seus justos juízos sobre os obstinados. Isto é exigido pela obediência que a criatura deve ao seu Criador e Redentor."

A respeito dessa objeção, eu gostaria de dizer, com a permissão de Agostinho, que não é o produto da natureza humana, hesitante e fraca, mas da disposição obstinada dos judeus e daqueles semelhantes a eles, sobre os quais o apóstolo fala (Rm 9.20). É verdade

que, quando comparados com Deus, nós somos “como gafanhotos”, e podemos ser considerados como “menos do que nada” (Is 40.17, 22). Porém, com tais exageros de insignificância humana, devemos ter cuidado para não sermos injustos com a criação de Deus. Pois o homem foi criado à imagem de Deus, e, portanto, para o próprio Deus, o homem, e não animal algum, é a criatura mais nobre, em quem, como declara a sabedoria de Deus, estão as suas delícias (Pv 8.31).

Com respeito ao sexto, a colaboração de Deus com as segundas causas, para realizar algum ato ou produzir alguma obra, é de dois aspectos: o auxílio geral e o auxílio especial da sua graça. É extremamente certo que nada de bom pode ser realizado por qualquer criatura racional sem esse auxílio especial da sua graça. Porém, se cabe à vontade divina, desejando isso absolutamente, transmitir esse gracioso auxílio, e, por esta transmissão, realizar o bem em nós, é algo controverso entre os teólogos. Isto não é impróprio, uma vez que a palavra “absolutamente” não é encontrada nas Escrituras, e ainda não ficou provado que o seu equivalente seja encontrado nas Escrituras.

Com respeito ao sétimo, também é certo que “nenhum mal pode ser evitado, se Deus não o impedir”. Mas há discussão a respeito do modo de prevenção – se é pela ação onipotente da Divindade, operando na vontade humana, segundo o modo da natureza, da qual existe a necessidade de prevenção, ou por uma ação que opera na vontade, segundo o modo da vontade, no que diz respeito à sua liberdade, da qual existe a certeza da prevenção.

Com respeito ao oitavo, não se pode concluir, com base em um evento, que Deus tenha desejado alguma coisa; mas podemos conhecer este fato, que Ele não estava disposto a impedir um evento que Ele sabia, previamente, que iria ocorrer. Caso contrário, a distinção que existe entre a ação e a permissão de Deus é destruída. Pois algumas coisas ocorrem porque Deus as produz; outras, porém, porque

Ele permite que ocorram. Esta é a opinião de Agostinho, e é a própria verdade. Mas desejar que alguma coisa ocorra e não desejar impedir que ela ocorra não é a mesma coisa. Pois, no primeiro caso, o evento é resolvido na vontade de Deus como sua primeira causa especial; já no segundo caso, ele é resolvido, afirmativamente, em uma segunda causa, e negativamente, na vontade divina, que não o impediu, prevenção que também é produzida pelo poder, segundo o modo da natureza, ou pela persuasão, segundo o modo do livre-arbítrio. Mas a respeito da permissão e da prevenção, trataremos o tema com mais detalhes e no lugar apropriado.

Com respeito ao nono, examinaremos esta ideia: "ser capaz de realizar", "desejar fazer" e "realmente fazer" são dons divinos e efeitos no homem. Mas deveria haver esta observação adicional, de que Deus não dá a ninguém o poder de fazer o correto, a menos que Ele esteja pronto, também, para dar a vontade e o ato propriamente dito, isto é, como o auxílio adicional da graça, para cooperar com o homem, ao desejar e realmente fazer aquele bem, para o qual Ele recebeu força suficiente, a não ser que o homem, por sua vez, interponha ou, como dizem os acadêmicos, possa ter interposto algum obstáculo. "Porque a qualquer que tiver será dado, e terá em abundância; mas ao que não tiver, até o que tem ser-lhe-á tirado" (Mt 25.29). Não fosse assim, o poder teria sido dado em vão. Mas o Deus sábio nada faz em vão, e deu a Adão a faculdade de obedecer à Lei que Ele havia promulgado, e Ele estava preparado para dar-lhe o que mais ele necessitasse, além dessa faculdade, para a obediência, ou seja, tanto o querer como o fazer, a menos que Adão voluntariamente se afastasse de Deus e da sua graça. Vejo aqui um labirinto em que não vou entrar agora, porque não teria como sair dele, exceto pela orientação do modo da colaboração de Deus com o homem, na realização de qualquer coisa boa, explicação que não cabe neste lugar ou, como realmente reconheço, não se inclui entre as minhas habilidades.

Com respeito ao décimo, o fato de que “Deus preside todo o mundo, bem como todas as coisas criadas por Ele, administrando e governando todas e cada uma delas” é certo; isto, porém, não acontece somente em justiça, mas também em misericórdia, até o ponto em que Ele, em sua infinita sabedoria, sabe que lugar deve ser designado a cada uma.

Mas, na verdade, todos esses axiomas lhe parecem ser noções naturais? De fato, eles pertencem à natureza, como ela era, quando veio da mão do seu Criador, certamente não para isto, uma vez que foi obscurecida pelo pecado. Pois a poucos homens é dado conhecer e entender essas coisas. Todo o grupo de pelagianos e semipelagianos, na própria igreja, não as conhece. Qual a opinião de muitos dos filósofos gregos e latinos, a respeito da maioria dessas coisas, fica evidente, com base numa expressão usada por muitos deles:

“Aquilo que somos nos é dado pelos deuses; o que somos de bom, temos por nós mesmos”. A esta notória falsidade, Agostinho se opõe veementemente, em mais de uma passagem.

Sobre estes princípios, em parte, como uma fundação, o senhor edifica uma doutrina da predestinação que, na verdade, é assaltada por dificuldades. Isto é causado pelo fato de que os homens não temem acrescentar às Escrituras o que quer que julguem apropriado, e estão acostumados a atribuir tanto quanto seja possível às *suas próprias concepções*, que chamam de *ideias naturais*. Quanto ao seu esforço, senhor, só posso elogiá-lo. Pois é preciso que a luz seja, por todos os meios, colocada sobre a verdade por todos, e com toda a habilidade que possuírem. Calúnias e acusações, pelas quais a verdade é atacada e assediada, devem ser refutadas. As mentes amarguradas contra a verdade, não apenas devem ser abrandadas e suavizadas, mas também persuadidas a aceitá-la.

Não pode ser uma objeção contra o senhor o fato de que o senhor apresenta as opiniões dos antigos teólogos, especialmente aqueles a quem o senhor cita; mas é preciso ter alguma cautela, para

não irmos longe demais nessa direção. Pois os patriarcas também são sujeitos a diferentes interpretações e, na verdade, mais que os autores divinos e inspirados, uma vez que estão dotados do conhecimento da verdade, que era menor em intensidade e em clareza, e podiam expressar as ideias de suas mentes com menos exatidão e adequação. Quando considero isso, tenho dúvidas de que tenham consultado os melhores interesses da igreja aqueles que pensam que, nesta era, as opiniões dos patriarcas devem ser consideradas por eles como autoridade, em questões de religião. Mas a sorte está lançada, e devemos prosseguir, para onde quer que o destino da igreja nos leve.

Com referência à sua declaração, de que o senhor apresenta o testemunho dos antigos Doutores e Acadêmicos, com o propósito de exibir uma concordância com aquela parte da doutrina, não vejo como isso pode ser. Pois estou persuadido de que nada pode ser considerado mais adaptado para trazer toda aquela doutrina da predestinação e da graça de Deus à confusão e à obscuridade, do que o esforço de alguém para apresentar e unir todas as opiniões dos patriarcas e Acadêmicos com referência a elas. Mas desejo que o senhor não declare, imediatamente, que é um juiz injusto aquele que ousa afirmar que os dogmas que o senhor apresenta neste tratado não são encontrados nem nas Escrituras, nem nos patriarcas. Pois se o senhor, depois que aquele árbitro ou juiz apresentar suas razões, puder sustentar sua declaração, o senhor verá que ele não luta contra ela, com uma mente injusta e obstinada, mas está pronto a ceder o que ficar provado como sendo a verdade, com conveniente equanimidade. Tampouco será uma tarefa mais fácil me persuadir de que os dogmas de que o senhor trata aqui são, no mesmo modo e sentido, propostos e apresentados em todas as Igrejas Reformadas. Digo isto, para que o senhor não pense que pode pressionar alguém que pensa diferente, pelo julgamento prévio dessas igrejas.

O Exame do Tratado

Chego, agora, ao tratado propriamente dito, que examinarei com um pouco mais de cuidado e diligência. O senhor não reclamará se, em alguns lugares, eu puder, com a mais íntima crítica, também sujeitar alguns dos pontos mais detalhados ao mais rígido escrutínio. Pois quem não consentiria que uma discussão séria e sólida fosse, por assim dizer, apimentada por uma amistosa diversidade e uma agradável disputa a respeito da maneira mais precisa para se lidar com um assunto?

O senhor começa corretamente com uma definição de predestinação. Essa definição, no entanto, não parece estar adaptada à predestinação, que é apresentada nas Escrituras. Pois a predestinação de que as Escrituras tratam é a dos homens, em sua relação como pecadores; ela é feita em Cristo; ela diz respeito às bênçãos, não a esta vida animal, mas à espiritual, e delas uma parte também é transmitida nesta vida animal, como fica claramente evidente com base em Efésios 1, onde, entre as bênçãos espirituais às quais fomos predestinados em Cristo, são enumeradas a "adoção de filhos" (v. 5), "a redenção pelo seu sangue, a remissão das ofensas" (v. 7), "descobrindo-nos o mistério da sua vontade" (v. 9), bênçãos que são dadas aos predestinados nesta vida. O apóstolo menciona muito bem: "A vida que agora vivo na carne vivo-a na fé do Filho de Deus, o qual me amou e se entregou a si mesmo por mim" (Gl 2.20), indicando que ele, nesta vida animal, participava dos dons espirituais, e através deles vivia uma vida espiritual. Mas talvez o senhor não desejasse apresentar uma definição exata, mas somente, com alguma descrição, nos dar uma ideia da predestinação. Posso concordar com isto, mas nessa descrição parece que há muitas coisas que devemos considerar. Pois a palavra "conselho", com a qual o senhor desejou explicar um tipo de predestinação, não é um tipo de predestinação, mas diz respeito à sua causa eficiente; pois um

decreto é feito por "conselho", decreto que pode ser, adequadamente, considerado um tipo de predestinação – se, na verdade, o conselho puder ser atribuído a Deus, pelo qual Ele pode decretar qualquer coisa, como nas Escrituras – por exemplo, Atos 4.28 e Efésios 1.11. Isto eu digo que é aparente com base nas passagens citadas. Pois, na primeira (At 4.28), "conselho" determina previamente, ou predestina, coisas a serem feitas; na segunda (Ef 1.11), está escrito que Deus "faz todas *as coisas*" – até mesmo institui a predestinação, segundo o conselho da sua própria vontade.

Nesta vida, existe uma igualdade entre os piedosos e os ímpios, no que respeita às bênçãos externas, mas elas devem ser consideradas de modo geral. Pois, em casos individuais, existe uma grande diferença, tanto entre os piedosos como entre os ímpios, e essa diferença é, realmente, tão grande que, para os que estão insatisfeitos com essa desigualdade, ela poderá precisar de uma defesa, por um argumento para reduzi-la, a partir de agora, a uma igualdade. Realmente, está escrito a respeito dos piedosos e dos fiéis: "Se esperamos em Cristo só nesta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens" (1 Co 15.19).

Aprovo o que o senhor diz concernente à "causa final da predestinação", quando corretamente interpretada, isto é, se uma declaração da glória de Deus, pela misericórdia e justiça, é atribuída à predestinação, por ser a ordenação prévia dos pecadores que crerão em Cristo para a vida eterna e, ao contrário, a condenação prévia dos pecadores que irão perseverar nos pecados,para a morte eterna; *os que crerão*, pelo dom gracioso de Deus, e *os que perseverarão em pecados*, pela sua própria iniquidade e a justa deserção de Deus. Mas se o senhor pensa que Deus, desde a eternidade, sem nenhuma existência prévia do pecado, na sua presciência, decidiu mostrar a sua própria glória pela misericórdia e justiça punitiva, e, para que pudesse assegurar esse objeto, decretou criar o homem bom, porém mutável, e ordenou, ainda, que ele caísse, para que, desta maneira,

pudesse haver um lugar para esse decreto, então digo que essa opinião não pode, a meu ver, ser estabelecida por nenhuma passagem da Palavra de Deus.

Para que isto possa ficar mais claro, é preciso dizer algumas coisas sobre a glória de Deus e os modos da sua manifestação. Ninguém pode duvidar de que Deus, uma vez que Ele é a primeira, a Suprema e a Eficiente Causa de todos os seus atos e obras, bem como a única causa de muitos deles, sempre tem a manifestação da sua própria perfeição, isto é, a sua própria glória, proposta a si mesmo, como seu principal e mais nobre objeto. Pois a primeira e suprema causa é incitada a produzir algum efeito, por nada, de si mesma; caso contrário, não seria a primeira e suprema causa. Portanto, não somente o ato da predestinação, mas, além disso, todo outro ato divino tem a "exibição da glória de Deus" como sua causa final. Agora, é igualmente certo, e conhecido de todos os que apenas se aproximaram do limiar dos textos sagrados, que a manifestação da perfeição divina e a exibição da sua glória consistem na revelação de seus atributos essenciais por atos e obras comparáveis a eles; mas é preciso que haja um exame desses atributos, por cuja revelação Ele decidiu exibir a sua própria glória, em primeiro lugar, pelos quais, em segundo lugar, e assim por diante, sucessivamente. É certo que Ele não poderia, em primeiro lugar, ter feito isto por meio da misericórdia e da justiça punitiva, pois a primeira só poderia ser exercida com relação aos infelizes e miseráveis; e a segunda, somente com relação aos pecadores. Porém, uma vez que, em primeiro lugar, a ação externa de Deus se ocupou e também deve se ocupar do Nada, fica, portanto, evidente que a bondade, a sabedoria e a onipotência deveriam, antes de mais nada, ser reveladas, e por elas a glória de Deus deveria ser exibida. Elas foram, portanto, reveladas na criação, pela qual Deus pareceu ser supremamente bom e sábio e onipotente.

Mas, quando Deus criou todas as suas criaturas com essa diferença de que algumas não eram capazes de nada além do que eram

na sua criação, e outras eram capazes de maior perfeição, estava interessado, quanto às primeiras, apenas na sua preservação e governo, realizados pela bondade, sabedoria e poder do mesmo tipo e medida, já que a preservação não é mais do que uma continuidade da criação, uma vez que a segunda é o princípio da primeira, e o governo não pode ir além da condição natural das criaturas, exceto quando parecer bom a Deus usá-las para o bem do homem, com propósitos sobrenaturais, como no caso do pão e do vinho usados na Ceia do Senhor, para indicar e selar a comunhão do corpo e do sangue de Cristo em nós; quanto às segundas, que Ele tornou capazes de maior perfeição, como os anjos e os homens, os mesmos atributos deveriam ser revelados, mas em medida superior. No primeiro caso, o bem transmitido é limitado, pois cada criatura recebe aquilo que lhe é apropriado, segundo a diversidade de suas naturezas, mas, no segundo, existe uma transmissão do bem supremo e infinito, que é Deus, e na união com Ele consiste a felicidade das criaturas racionais. A razão exigia que esta transmissão fosse contrária à justiça, e por esse motivo Ele deu uma lei às suas criaturas, e a obediência a essa lei foi a condição imposta para que a transmissão fosse feita. Portanto, este foi o primeiro decreto a respeito da causa final das criaturas racionais, e a glória de Deus seria exibida pela justiça e pela mais excelente bondade – excelente, quanto ao bem a ser transmitido, e não de maneira absoluta; pela bondade, unida à justiça, no caso daqueles que seriam feitos participantes do maior bem, pela firmeza e constância na verdade; pela justiça punitiva, no caso daqueles que se tornassem indignos dela por sua desobediência.

Vemos, então, que a justiça, recompensando a obediência, que era a sua função, conforme a promessa misericordiosa de Deus, e punindo a desobediência como ela merece, de acordo com as justas ameaças de Deus, tem o primeiro lugar; no primeiro caso, a justiça unida à bondade; no segundo, a justiça punitiva, em oposição à

misericordiosa transmissão do mais excelente bem, sem qualquer menção à misericórdia, a menos que ela possa ser considerada como preservação da criatura da possível desgraça, uma vez que a criatura poderia, por sua própria culpa, cair em desgraça, pois a misericórdia não é considerada quando assim é predeterminado pelo decreto da predestinação. Esse decreto era peremptório com respeito aos anjos, uma vez que, de acordo com o decreto, eles foram condenados, e, portanto, nisto estavam compreendidas a predestinação e a reprovação dos anjos. Mas esta graça foi preparada para os primeiros, na predestinação, e negada aos segundos, na reprovação; porém, não debaterei agora em que aspectos. O decreto, entretanto, não era peremptório com relação aos homens, a quem Deus não decretou tratar segundo o maior rigor da lei, mas em cuja salvação Ele decretou exibir toda a sua bondade, que Jeová mostrou a Moisés nesses seus atributos: "Jeová, o Senhor, Deus misericordioso e piedoso, tardio em iras e grande em beneficência e verdade" (Êx 34.6). Portanto, a predestinação e a reprovação dos homens não foram consideradas nesse decreto. Pois, uma vez que Adão pecou e, nele, todos os que seriam seus descendentes, por propagação natural, todos teriam sido destinados à condenação eterna, sem esperança de perdão. Pois o decreto da predestinação e da reprovação é peremptório. Até então, nenhuma predestinação de homens à vida e nenhuma reprovação à morte ocorreram. E, já que não poderia haver predestinação ou reprovação, exceto em conformidade com aqueles atributos pelos quais os homens são, imediatamente, salvos ou condenados – mas os predestinados podem ser salvos, imediatamente, pela misericórdia, e os reprovados podem ser condenados, imediatamente, pela justiça oposta a essa misericórdia – consequentemente, não houve uma predestinação e uma reprovação fixadas para os homens, em referência aos quais não poderia haver lugar para a misericórdia ou para a justiça oposta a ela. Mas não poderia haver lugar para elas com relação aos homens que não eram

miseráveis e que não eram pecadores. Portanto, uma vez que a predestinação inclui os meios pelos quais os predestinados virão, certa e infalivelmente, à salvação, e uma vez que a reprovação inclui a negação desses mesmos meios, mas tais meios são a remissão dos pecados e a renovação do Espírito Santo, e o seu auxílio perpétuo, até o final, meios que não são necessários e transmissíveis a ninguém, exceto aos pecadores, concluo que não houve predestinação nem reprovação com referência aos homens, em cujo caso esses meios não seriam necessários nem transmissíveis.

Finalmente, visto que Deus não pode amar um pecador para a salvação, a não ser que o pecador se reconcilie com Ele em Cristo, não poderia haver nenhum lugar para a predestinação, exceto em Cristo. E, uma vez que Cristo foi ordenado e entregue pelos pecadores, é certo que a predestinação e seu oposto, a reprovação, não poderiam ter lugar antes do pecado humano – a sua existência sendo prevista por Deus – e a nomeação de Cristo como Mediador, e, na verdade, o seu desempenho, na presciência de Deus, das funções do cargo de Mediador, que dizem respeito à reconciliação. Tampouco se pode concluir disto que Deus criou o homem com um desígnio incerto, ou que deixou de alcançar o desígnio que desejava. Pois Ele prescreveu a si mesmo, tanto no ato da criação, como no da glorificação, e seu oposto, a condenação, a exibição da sua própria glória, como um objetivo, e o alcançou; pela bondade, sabedoria e poder na criação, e o alcançou; pelas mesmas coisas, mas em maior medida, e unidas à justiça, na glorificação e condenação, e o alcançou. Mas, embora o modo de exibição da sua glória pela misericórdia, que é um método assegurado de transmitir bondade e aproximá-la de uma criatura desgraçada, e pela justiça, oposta a essa misericórdia, não poderia haver lugar, exceto pela oportunidade do pecado humano, ainda assim o decreto de Deus não é dependente do homem, pois Ele previu, desde a eternidade, o que aconteceria no futuro, e, ao ordenar, a respeito do futuro, para esse

fim, Ele o arranjou livremente, conforme a sua própria escolha e decisão, e não impelido por nenhuma necessidade, como se não pudesse, de alguma outra maneira, ter assegurado a glória para si mesmo, devido ao pecado do homem. Mas o fato de que a glória de Deus não consiste meramente na exibição de misericórdia e a sua justiça oposta, fica evidente, com base no fato de que, então, Ele não teria obtido glória do ato da criação, nem da predestinação e reprovação dos anjos. É necessário entender que a misericórdia não é um atributo essencial da Divindade, distinta da bondade propriamente dita, como no ventre e na geração da bondade; na realidade, é a própria bondade que se estende à criatura pecadora e à desgraça.

Não se pode dizer, por este motivo, em termos simples, que, em todos os seus atos eternos, Deus decidiu declarar a sua própria glória pela bondade, sabedoria e onipotência, com o acréscimo da justiça, quando a equidade o exigisse, pela prescrição da sabedoria, mas que Ele adaptou o modo à condição, ou melhor, à mudança do objeto, com referência ao qual Deus havia decidido revelar esses atributos. Com referência a isto, Tertuliano diz de uma maneira bela e erudita: “Deus deve, necessariamente, usar todas as coisas, com referência a toda existência; deve ter tantos sentimentos quantas sejam as causas para eles; ira pelos ímpios e fúria pelos ingratos, e também zelo pelos soberbos, e o que quer que não seja para o benefício do mal; além da misericórdia pelos que erram, e paciência com os que ainda não se arrependeram, e honra pelos que a merecem, e o que mais seja necessário para o bem. Todos esses sentimentos Ele tem, à sua própria maneira, sendo adequado que Ele os sinta da mesma maneira, assim como os homens têm os mesmos sentimentos, igualmente, à sua própria maneira” (*Adversus Marcion, Lib. 2, cap 16*).

A predestinação não se origina, imediatamente, da bondade simplesmente considerada, cuja atribuição é transmitir-se à criatura, mas também daquele modo de misericórdia, que sai daquela

bondade para alcançar os desgraçados, para remover a sua desgraça; da graça em Cristo, que sai da bondade para alcançar os pecadores, para perdoar os seus pecados; da paciência e da tolerância, que saem da mesma bondade para alcançar aqueles que, durante muito tempo, lutam contra ela, e não obedecem imediatamente ao chamado, e assim prolongam a demora da conversão. Desta forma, também, a reprovação não é meramente fixada pela justiça, considerada simplesmente, mas, pela justiça abrandada por certa misericórdia e paciência. Pois Deus "suportou com muita paciência os vasos da ira, preparados para perdição" (Rm 9.22).

Com base nestas coisas assim consideradas, eu poderia, com a sua gentil permissão, concluir que o senhor não descreveu nem definiu a predestinação suficientemente bem. Se alguém se inclinar a considerar a série e a ordem dos objetos do conhecimento e da vontade de Deus, será cada vez mais confirmado na verdade das coisas que apresentei brevemente.

A passagem de Agostinho está de acordo com essas perspectivas, se alguém desejar obter a sua opinião completa, com base em outras passagens. Fulgêncio e Gregório me respaldam, claramente, nas passagens que o senhor citou. Pois, se o ato da predestinação é a preparação para a remissão dos pecados ou a punição dos mesmos, então é certo que há um lugar para a predestinação somente com referência aos pecadores. Se, além disso, o ato da predestinação for a eleição prévia de alguns que deverão ser redimidos de sua depravação, e o abandono de outros à sua depravação, com base nisto também fica evidente que a predestinação tem a ver com os homens, considerados pecadores.

Essa opinião dos acadêmicos está de pleno acordo com as mesmas perspectivas. Pois ela declara abertamente que a predestinação depende da presciência da queda, quando eles dizem que a perfeição e a bondade de Deus, que predestina, são representadas pelo modo de misericórdia e justiça punitiva, modo que, como tenho dito

frequentemente, apenas pode ter lugar com referência a pecadores. Se alguém admitir que isto é realmente verdade, mas disser que Deus arranjou isto, como uma oportunidade para si mesmo, decretando que o homem caísse, e estendendo esse decreto até o seu fim ou limite, pedimos a prova de tal afirmação, que, em minha opinião, seria impossível apresentar. Pois esse sentimento diverge da justiça de Deus, já que faz com que Deus seja o autor do pecado, e introduz uma necessidade inevitável do pecado. Isso provarei. Pois se esse decreto existisse, o homem não poderia se abster do pecado; caso contrário, o decreto teria sido feito em vão, o que é uma ímpia suposição. Pois "O conselho do Senhor permanece para sempre" (Sl 33.11). Observamos, ainda, que a vontade humana teria sido limitada e determinada por esse decreto, de modo que ela só poderia ter seguido em uma única direção, em que haveria o pecado; por esse ato, a sua liberdade seria perdida, porque moveria a vontade, não segundo o livre-arbítrio, mas segundo a natureza. A tal ato ela não poderia resistir, e tampouco haveria qualquer vontade nessa direção, e, na verdade, não haveria a capacidade de exibir essa vontade, devido à determinação do decreto.

Considere, também, o fato de que, segundo essa opinião, a misericórdia e a justiça são consideradas como meios que resultam da predestinação, quando são as causas primárias da predestinação, como fica evidente pelo fato de que a causa final da predestinação pode ser resolvida na manifestação da misericórdia e da justiça.

Observe, ainda, de que maneira o senhor considera que a criação e a queda do homem são os meios em comum na fundação do conselho, ou melhor, do decreto da predestinação. Eu realmente penso que tanto a criação como a queda precederam todo ato externo da predestinação, assim como o decreto a respeito da criação do homem, e a permissão dessa queda precederam, na mente divina, o decreto da predestinação. Penso, ainda, que provei isso, parcialmente, com minhas observações anteriores. Mas será bom examinar

este assunto com um pouco mais de diligência.

Cada ato que tem referência a um objeto é posterior, em natureza, a esse objeto. É chamado de objeto relativamente, e, portanto, tem uma existência absoluta anterior à existência de sua relação com o ato. O objeto, então, existe em si mesmo, antes que possa estar sob a influência do ato que tende a ele. Mas o homem é o objeto da predestinação. Sendo assim, o homem é anterior ao ato da predestinação. Mas o homem é o que é pela criação. Desse modo, a criação é anterior à predestinação – ou seja, na mente divina, ou o decreto a respeito da criação do homem é anterior ao decreto da predestinação, e o ato da criação é anterior à execução do decreto da predestinação. Se alguém responder que Deus, no ato interno da predestinação, se ocupa do homem, considerado como não criado, mas como ainda a ser criado, respondo que isto não poderia acontecer, nem ser assim entendido por uma mente que avalie corretamente. Pois a predestinação é um decreto, não apenas para tornar ilustre a glória divina, mas também para exibi-la no homem, pelo modo da misericórdia e justiça. Com base nisto, o homem deve, também, existir na mente divina, antes do ato da predestinação, e a queda do homem também deve ser prevista antecipadamente. Os atributos de Deus, pelos quais a criação é afetada são, portanto, considerados anteriores, na natureza divina, àqueles de que se origina a predestinação. A bondade, simplesmente considerada, a sabedoria e o poder, operando sobre o Nada, são, portanto, anteriores à misericórdia e à justiça punitiva. Acrescentemos também que, uma vez que a predestinação se origina, por um lado, da misericórdia e, do outro, da justiça, no primeiro caso tendo referência à salvação, e, no segundo, com referência à condenação – não podem existir quaisquer meios em comum à execução e à reprovação. Pois eles não são fornecidos nem na misericórdia nem na justiça. Não existem, portanto, quaisquer meios da predestinação comuns às duas partes do decreto.

Se a definição da criação do homem estiver correta. Caso o senhor desejasse definir a criação do homem, isso deveria ser feito com maior exatidão. No entanto, se o senhor desejava apenas descrevê-la, ainda assim há, nessa descrição, algo que posso observar: "O homem foi criado mutável", como exigia a mesma condição daquele Nada de que o homem foi criado, e da própria criatura, que não poderia nem deveria ser elevada, pela criação, à condição do Criador, que é a imutabilidade. Mas ele foi criado mutável em tal sentido que a mudança real do bem para o mal se seguiria àquela possível mutabilidade, somente pelo ato livre e voluntário do homem. Porém, o ato da criatura não continua livre quando é tão determinado em uma direção; assim, se essa determinação continua, não é possível que não haja uma mudança.

Se a permissão da queda estiver corretamente definida. Mas sobre a "permissão da queda" devemos tratar de maneira um pouco mais detalhada, pois muito depende disto para a solução de toda a questão. É certo que Deus pode, pelos atos do seu próprio poder absoluto, impedir quaisquer coisas que possam ser feitas pela criatura, e é igualmente certo que Ele não tem nenhuma obrigação de impedir ninguém de cometer o mal. Mas Ele não pode, na sua justiça, fazer tudo o que pode em seu poder absoluto. Ele não pode, na sua retidão (ou justiça), se esquecer da "obra e do trabalho da caridade" dos piedosos (Hb 6.10). O poder absoluto de Deus é limitado pelo seu próprio decreto, pelo qual Ele decidiu fazer alguma coisa em uma direção particular. E, embora Deus não tenha nenhuma obrigação com ninguém, ainda assim Ele pode se obrigar, por seu próprio ato, como, por exemplo, por uma promessa ou ao exigir algum ato do homem. Ele é obrigado a fazer o que promete, pois Ele deve, a si mesmo, a imutabilidade da sua própria verdade, quer Ele a tenha prometido absolutamente ou condicionalmente. Ao exigir um ato, Ele se coloca sob a obrigação de dar capacidade e forças, sem as quais esse ato não pode ser realizado; caso contrário, Ele colheria o

que não havia semeado. Com base nessas afirmações, fica claro que Deus, uma vez que concedeu a liberdade da vontade e o uso de tal liberdade, não deveria, e, na realidade, não poderia, impedir a queda de qualquer maneira que infringisse o uso dessa liberdade; e, além disso, que Ele não tinha obrigação de impedir a queda, de nenhuma outra maneira, exceto pela concessão da capacidade que seria necessária e suficiente para evitar a queda. A permissão, portanto, não é "uma cessação do ato de iluminar, esclarecer e inclinar", até o ponto em que, sem tais atos, o homem não poderia evitar o pecado. Pois, nesse caso, a culpa seria atribuída, com razão e merecidamente, a Deus, que seria a causa do pecado, removendo ou não concedendo o que é necessário para a realização de um ato que Ele mesmo prescreveu na sua própria Lei. Com base nisto, a lei é injusta, por não ser proporcional à força da criatura, sobre a qual é imposta, quer essa deficiência de força resulte da não concessão ou da remoção de tal força, antes que a criatura cometesse qualquer erro.

A permissão é, na realidade, uma cessação do ato do impedimento, mas essa cessação deve ser explicada de tal maneira que não seja reduzida a uma causa eficiente do pecado, seja diretamente ou pela negação ou remoção daquilo sem o que o pecado não pode ser evitado. Com referência a esta permissão, se adequadamente explicada, sem dúvida podemos dizer que "Deus não apenas tem presciência disso, mas até mesmo o deseja, por um ato de vontade", afirmativa e imediatamente dirigido à própria permissão, e não àquilo que é permitido. Da mesma maneira como não podemos dizer, a respeito disso, que Deus quer que isso não seja feito, pois Ele o permite, e não sem bom grado, também poderia ser dito, com verdade, que Ele o deseja. Pois a permissão é um ato intermediário entre a vontade e a ausência de vontade; neste caso, a vontade está inativa.

Mas a causa, em vista da qual Ele permite o pecado, deve ser encontrada não no consequente, mas, sim, no antecedente. No

antecedente, porque Deus constituiu o homem de modo que ele pudesse ter livre-arbítrio e pudesse, segundo a liberdade da sua vontade, aceitar a obediência ou recusá-la.

Ele não poderia rescindir essa constituição que Ele mesmo havia estabelecido, em vista da sua própria imutabilidade, como Tertuliano mostra claramente em seu argumento contra Marcion (Lib. 2, cap. 5, 6 e 7). No consequente, porque Ele viu que poderia usar o pecado como oportunidade para demonstrar a glória da sua própria graça e justiça, mas este consequente não resulta, naturalmente, daquele pecado. Com base nisto, resulta que mesmo daquele maior mal (se houver um mal maior) o mal somente poderia resultar, em si mesmo, ou se houvesse uma ofensa à majestade divina, oposta ao bem divino; mas esse consequente é um resultado incidental do pecado, porque Deus conhece e deseja extrair, por sua sabedoria, bondade e poder, a sua própria glória dele, como a luz das trevas. Como, então, o mal não é bom, em si mesmo, também não é absolutamente bom que ocorra o mal. Pois, se isto for verdade, então Deus não somente o permite, como também é o seu autor e realizador. Mas é *incidentalmente* bom que o mal ocorra em vista dessa sabedoria, bondade e poder de Deus de que falei – é através destas características que Deus remove do pecado o material para exibir a sua própria glória. Portanto, o pecado não é, neste aspecto, o meio, em si mesmo, para exibir a glória de Deus, mas somente a oportunidade não criada para este propósito, nem adaptada para ele pela sua própria natureza, mas aproveitada por Deus e usada nesta direção com uma maravilhosa habilidade, digna de louvor.

Nenhum bem absoluto no universo seria evitado, ainda que Deus evitasse o mal, com a condição de que a prevenção não fosse afetada de uma maneira não adaptada à constituição primitiva do homem; e Deus é livre para impedir o pecado, mas de uma maneira que não traga nenhuma divergência entre a liberdade e a vontade. Qualquer outro método de prevenção teria sido absolutamente

contrário ao bem do universo, na medida em que um bem do universo consiste inclusive nisto, que haveria uma criatura dotada de livre-arbítrio, e o uso de seu próprio livre-arbítrio deve ser concedido à criatura, sem nenhuma interferência divina. Mas se a existência do mal ou pecado deve contribuir absolutamente para o bem e a perfeição do universo, então Deus deve não apenas não impedir o pecado, mas até mesmo promovê-lo; do contrário, falharia no dever da sua própria obra, além de prejudicar a sua própria perfeição. Admito que, sem a existência do pecado, não haveria aquele lugar para a paciência dos mártires, ou para o sacrifício de Cristo, mas a paciência dos mártires e o sacrifício de Cristo não são resultados necessários da existência do pecado. Realmente, veremos, considerando o efeito natural do pecado, que dele resultaria impaciência nos que são afligidos, e por ele a ira de Deus seria acesa, o que não somente poderia impedir, mas, na verdade, impediria a concessão de algum bem, até mesmo do menor, e muito mais aquele do seu Filho, a menos que Deus, ao mesmo tempo, fosse misericordioso e pudesse, em sua própria sabedoria, encontrar uma maneira pela qual fosse possível impedir o efeito natural do pecado, e, usando o pecado como oportunidade, pudesse promover outros efeitos contrários à própria natureza do pecado.

As passagens citadas de Agostinho e Gregório não são apenas não opostas a esta opinião, mas, na realidade, se mostram favoráveis a ela. Pois elas não dizem que teria sido absolutamente bom que ocorressem males, mas que Deus julgou melhor extrair o bem dos males que evitá-los; comparando, assim, dois atos da Divindade, e julgando um melhor que outro. Posso observar, com referência à observação de Gregório, que ele não é suficientemente preciso quando compara os males que sofremos, por causa dos pecados, com a bênção da redenção, como alguma coisa maior: pois ele deveria comparar os nossos pecados e erros, não os males que sofremos por causa deles, com a bênção da redenção. Se ele tivesse feito isto, e se

tivesse considerado cuidadosamente as palavras do apóstolo, “E por que não dizemos (como somos blasfemados, e como alguns dizem que dizemos): Façamos males, para que venham bens?” (Rm 3.8), ele teria julgado de outra maneira ou, pelo menos, teria expressado suas opiniões de maneira mais apropriada, sem fazer tal transição, e sem substituir a punição do pecado pelo próprio pecado. Realmente é correto que os homens e que qualquer cristão fiel diga, com total confiança, que não pode haver redenção tão excelente e nenhum método de redenção tão glorioso que, para obter qualquer um deles, algum pecado, por menor que seja, deva ser cometido. Pois o Redentor para isto “se manifestou: para desfazer as obras do diabo” (1 Jo 3.8), isto é, os pecados; eles não devem, portanto, ser cometidos para que o Filho de Deus, o Redentor, possa vir. Essa forma circular de raciocínio – o Filho de Deus veio para que pudesse destruir as obras do Diabo, e o pecado foi cometido para que pudesse ser destruído pelo Filho – não é somente contrária às Escrituras, mas também hostil a toda a verdade, uma vez que se desvia infinitamente.

Com base nisto, também é fácil provar que a queda não pode ser considerada uma feliz transgressão, exceto por uma hipérbole de catacrese, que, embora possa ser adaptada a declamações, orações panegíricas e adornos retóricos, deve ser completamente afastada da sólida investigação da verdade. A elas, sempre deve ser acrescentada a observação que tenho feito, de maneira frequente e reiterada, que a redenção não poderia ter resultado da transgressão, exceto quando a segunda puder possibilitar uma oportunidade para isso, pelo arranjo de Deus, de acordo com a sua vontade, para que a transgressão seja expiada e lavada por um Redentor de tal caráter e dignidade.

Mas a distinção que o senhor faz entre “a permissão da queda” e a “queda permitida” não me parece ter nenhuma validade. Pois a permissão da queda não se dá menos pelo arranjo Divino do que a

queda permitida. Pois Deus ordenou a sua própria permissão para determinado fim. Mas considere se não é absurdo distinguir entre a "permissão da queda" e a "queda permitida". No segundo caso, eu falo da queda, não considerada por ser uma queda, mas por ser uma queda permitida, como o senhor deve, necessariamente, considerar, quando a chama de "os meios do decreto", nome que não é apropriado para a queda, exceto por razão da palavra "permitida". Pois não é a queda, e sim a permissão da queda, que tende à glória de Deus; nem é o *ato de muitos* que é *a queda*, mas o *ato de Deus*, que é a permissão, tendo referência imediata àquele ato do homem, segundo a prescrição do arranjo divino, tendendo à sua glória. Admito, porém, que a *permissão* é o meio do decreto, não da predestinação, mas, sim, da providência, como a segunda é distinguida da primeira. Falo, agora, da providência, como governante e administrativa, o que não é apenas anterior, em natureza e ordem, à predestinação, mas também é a causa da missão do Filho, como o Redentor, que é a nossa cabeça, em quem a predestinação é feita, como ensina o apóstolo (Ef 1).

Mas como pode ser verdade que a queda é permitida por Deus, e ainda assim que "ela não teria ocorrido, a menos que Deus a tivesse desejado?" Eu gostaria que pudesse ser explicado como Deus poderia, ao mesmo tempo, desejar que a queda ocorresse, e permiti-la; como Deus poderia estar interessado, pela sua vontade, na queda, tanto mediatamente como imediatamente – mediatamente, desejando a permissão, e imediatamente, desejando a queda propriamente dita. Eu também gostaria que essas coisas pudessem ser harmonizadas; que a queda pudesse ocorrer pela vontade de Deus, e ainda assim a vontade de Deus [*Deo Volente*] não fosse a causa da queda, mas isto é contrário à declaração expressa da Palavra de Deus: "O nosso Deus está nos céus e faz tudo o que lhe apraz" (Sl 115.3). Além disso, de que maneira Deus poderia desejar a queda, e ainda não ser um Deus "que tenha prazer na iniquidade" (Sl 5.4), já

que a queda era iniquidade? As distinções que são apresentadas não são suficientes para desfazer o nó, como mostrarei, no caso de cada uma delas, separadamente. Pois elas distinguem entre a queda e o evento da queda; entre a vontade da intimação aberta, e a do seu prazer, revelado ou oculto; entre a queda, como sendo pecado, e como sendo o modo de exibir a glória divina. Eles dizem que Deus desejou que a queda ocorresse, mas não desejou a queda; que Ele desejou a queda segundo o seu prazer e a sua vontade oculta, não segundo a sua vontade declarada, revelada e aprovada; que Ele desejou a queda, não sendo pecado, mas sendo o meio para exibir a sua própria glória.

A primeira distinção é verbal, não real. AquEle que desejou que a queda ocorresse também desejou a queda. AquEle que desejou que a queda ocorresse desejou o evento da queda, e aquEle que desejou o evento da queda desejou a queda. Pois o evento da queda é a queda, da mesma maneira como o evento de uma ação é a ação propriamente dita. Mas, se Ele desejou a queda, Ele foi a causa da queda, pois "Ele faz tudo o que lhe apraz" (Sl 115.3). Caso alguém responda que Ele desejou que a queda ocorresse pelo ato de outra pessoa, e não por seu próprio ato, respondo: não era possível que Deus desejasse que a queda ocorresse pelo ato de outra pessoa, e não por seu próprio ato, pois a queda não aconteceria pelo ato de outra pessoa, a menos que Ele interviesse com o seu próprio ato e, na verdade, com um ato tal que, dele, existisse necessariamente o ato de outra pessoa; caso contrário, aquilo que Ele desejou que ocorresse pelo ato de outra pessoa não seria efetuado nem ocorreria pelo ato de outra pessoa. A força do argumento não é aumentada: quer Deus tenha desejado que a queda ocorresse, mediatamente, pelo ato de outra pessoa, ou imediatamente, pelo seu próprio ato. Esses atos estão conectados mediatamente – o ato de Deus e o ato de outra pessoa, isto é, o ato do homem, ou a queda. A queda se originou do ato do homem, mas isso depende, necessariamente, do ato de Deus;

caso contrário, poderia acontecer que o ato de outra pessoa não se realizasse, e assim, poderia acontecer que a queda não ocorresse, o que, ainda assim, Deus desejava que ocorresse. Não se nega, portanto, que Deus seja a causa da queda, exceto imediatamente; admite-se que Ele o é, mediatamente. Na verdade, ninguém jamais desejou deduzir, com base na declaração de ninguém, que Deus é a causa imediata do pecado perpetrado pelo homem, pois a dedução seria uma contradição em termos, como dizem nas escolas, a menos que, na verdade, o sujeito pudesse ser a cooperação geral de Deus com o homem, produzindo um ato que não pode ser produzido pelo homem sem o pecado.

A distinção da vontade entre aquela *oculta* e a *revelada*, [*beneplaciti et signi*] embora possa ter lugar em outra parte, não serve de nada aqui. Pois a vontade oculta de Deus é descrita como sendo eficaz, mas se Deus desejasse que a queda ocorresse em seu exercício, também é, certamente, uma conclusão necessária, a de que Ele efetuou a queda, ou seja, que Ele deva ser a causa da queda, pois o que quer que Deus deseje, mesmo pela sua vontade oculta, o mesmo Ele faz, tanto no céu como na terra, e ninguém consegue resistir à sua vontade, especificamente, àquela que é oculta. Posso, porém, fazer uma observação, a respeito daquela distinção na vontade, que penso que é algo que deve ser dito, que nenhuma dessas pode ser tão contrária, ou oposta à outra, de modo que Deus, por uma vontade, deseje que seja feito algo que, pela outra, não deseje que seja feito, e vice-versa. Pela sua vontade revelada e de aprovação, Deus quer que o homem não caia, e, portanto, não pode ser verdade que Deus, por qualquer vontade, considerada de qualquer maneira possível, possa desejar que o homem caia, pois, embora possa haver distinção na vontade de Deus, não pode existir nela nenhuma contradição. Mas é uma contradição, se Deus, por algum ato da sua própria vontade, se inclinar a um objeto, e, ao mesmo tempo, ao seu oposto.

A terceira distinção, em que se diz que Deus quer o pecado, não como tal, mas como o meio para exibir a sua glória, não defende Deus da acusação de eficiência no pecado mais que as duas anteriores. Pois essa afirmação permanece verdadeira, Deus faz o que quer, mas Ele quer o pecado e, portanto, realiza o pecado, não como tal, mas como o meio para exibir a sua glória. Mas se Deus realiza o pecado, como o meio para tal fim, ele não pode ser efetuado, a não ser que o homem cometa o pecado como tal. Pois o pecado não pode ser feito um meio, a menos que seja cometido. Existe, realmente, aquela distinção do pecado em termos separados e diferentes, não realmente e de fato, mas no modo de considerá-lo. Todavia, para que possamos fazer essa distinção corretamente, como, de fato, será útil, é preciso dizer que Deus permite o pecado, como tal; mas, por essa razão, porque Ele possuía o conhecimento e a capacidade para fazer dele o meio, sim, para usá-lo como o meio para exibir a sua própria glória. De modo que a consideração do pecado, como tal, foi apresentada à permissão divina, e a permissão, propriamente dita, sendo causada, enquanto isso, tanto pela consideração de que o pecado poderia ser o meio para exibir a glória divina, como pelo arranjo de que o pecado seria permitido, de fato, o meio para exibir essa mesma glória.

A comparação que o senhor apresenta, de uma casa mutável e em decadência, não é adequada por muitas razões. Pois, em primeiro lugar, na sua queda, a casa é passiva; mas na queda do homem, ele é ativo, pois ele peca. Em segundo lugar, essa casa não apenas é mutável, ou seja, capaz de decair, mas também sujeita à decadência; o homem, no entanto, embora capaz de pecar, ainda não estava sujeito ao pecado. Em terceiro lugar, essa casa não poderia resistir se fosse atacada pelos ventos, mas o homem poderia preservar a sua posição, embora tentado por Satanás. Em quarto lugar, os sustentáculos necessários não estavam debaixo daquela casa, mas o homem recebeu de Deus força e resistência suficientes

para resistir ao ataque de Satanás, sendo sustentado pelo auxílio da própria divindade. Em quinto lugar, o edificador previu a destruição da casa, e em parte a desejou, porque não quis impedir a queda quando poderia tê-lo feito; Deus realmente previu o pecado, mas não o desejou; na verdade, Ele se esforçou para impedi-lo, por preceito e pela concessão da graça, necessária e suficiente para evitar o pecado. Além disto, Ele não devia impedir, para não destruir a constituição que havia estabelecido. As ideias: Eu quero a destruição, e a quero, tanto quanto não quero impedi-la, não combinam. Pois a destruição e a permissão da destruição não podem ser, ao mesmo tempo, o objeto imediato da vontade. Pois Deus não pode estar interessado na queda, ao mesmo tempo, por um ato afirmativo da vontade e também por um ato negativo. O ato de desejar a queda foi afirmativo, o ato de não desejar impedi-la é negativo, intermediário entre dois atos afirmativos e opostos, ou seja, entre o ato da vontade e o da ausência de vontade, com respeito à queda. É inteiramente verdade que tanta causalidade ou eficiência deva ser atribuída ao edificador, assim como a vontade, dirigida à ruína da casa, é atribuída a ele.

Consideraremos, agora, a aplicação da comparação. Deus deixou Adão à própria sorte, mas Adão não foi abandonado por Deus; pois Ele colocou debaixo de Adão algo como um triplo apoio, para que ele não pecasse nem caísse. Ele lhe deu um preceito, para que Adão pudesse, com obediência, não escolher o pecado; Ele acrescentou uma ameaça, para que Adão pudesse temer pecar, por causa da punição anexa e seguinte; Ele concedeu a graça para que Adão pudesse ser capaz, realmente, de cumprir o preceito e evitar a punição ameaçada. Pode também ser lícito chamar a promessa, que foi colocada em oposição à ameaça, e que foi selada pelo símbolo da árvore da vida, de um quarto apoio. A razão, em vista da qual Deus deixou o homem à própria sorte, não foi para que a sua habilidade pudesse ser testada pela tentação, pois pela ocorrência da queda, a

sua incapacidade de resistir jamais poderia ser provada ou refutada; mas porque era adequado que houvesse essa prova de obediência daquele a quem Deus havia feito o governante da sua própria vontade, o senhor e a cabeça de seus próprios planos voluntários. Tampouco a permissão foi instituída com este objetivo, para que se pudesse ver o que a criatura poderia fazer, se o auxílio e o controle divino sobre ele cessassem durante algum tempo, tanto porque o auxílio e o controle divino não eram deficientes, mas também porque era quase certo que o homem não poderia fazer nada, sem o controle e o auxílio geral de Deus, e nada bom, sem o auxílio especial da sua graça.

O fato de que "Deus não foi a causa dessa deserção" é um axioma teológico. Mas o senhor, ao remover esses atos, não remove a causa da deserção da Divindade. Pois Deus pode ser considerado como a causa do pecado, seja por atos afirmativos ou negativos. Na realidade, o senhor retira dEle os atos afirmativos, ou seja, a inclinação da mente ao pecado, a infusão da iniquidade, e a privação do dom, já concedido, mas atribui a Ele um ato negativo, a negação ou a não concessão da graça fortalecedora. Se esta graça fortalecedora fosse necessária para evitar o pecado, então, por esse ato da negação, Deus se tornou o autor do pecado e da queda de Adão. Se o senhor, porém, atribuir a negação ou a não concessão da graça fortalecedora de Deus, não absolutamente, mas devido à transgressão de Adão, porque ele não buscou o auxílio divino, nesse caso, aprovo o que o senhor diz, desde que o senhor concorde que Adão tinha a capacidade de buscar esse auxílio; caso contrário, lhe foi negado buscar isso também, e assim, continuamos eternamente.

O senhor diz: "Há duas partes ou espécies de predestinação, o decreto da eleição e o da reprovação", a respeito dos quais deve ser dito que um não pode existir sem o outro e que, com a suposição de um deles, o outro também deve ser suposto. Isto é indicado pela palavra *eleição*; caso contrário, a predestinação pode ser considerada

em si mesma e sem um oposto, e assim, todos os homens, universalmente, estariam predestinados à vida. Nesse caso, não haveria a eleição, que inclui a ideia da reprovação como unida a ela por uma consequência necessária, e por uma combinação. A eleição e a reprovação são opostas, uma à outra, tanto afirmativamente como negativamente. Afirmativamente, uma vez que a reprovação se refere ao ato da vontade, que inflige punição devido ao pecado. Negativamente, porque a eleição se refere ao ato da vontade pelo qual a graça e a glória são concedidas; a reprovação, aquele ato pelo qual elas não são concedidas.

Deve-se considerar que Deus, tanto no decreto da eleição como no da reprovação, estava interessado nos homens, considerados como pecadores. Pois a graça que foi concedida pela eleição ou predestinação é a graça da remissão dos pecados, e a renovação do Espírito Santo; e a glória que Ele preparou pelo mesmo decreto é o resultado da ignomínia à qual o homem estava sujeito pelo mesmo pecado. Além disto, a reprovação é uma negação daquela graça e uma preparação da punição devida ao pecado, não pelo que era devido, mas porque não era removida pela misericórdia. Isidoro e Angelomo, que o senhor cita, expressam esta condição do objeto, tanto da eleição como da reprovação. O primeiro deles, quando diz: "os reprovados são deixados e predestinados para a morte"; e o segundo, quando diz que entre "o povo infiel, alguns são predestinados para a liberdade eterna, e outros são deixados em sua própria impiedade e condenados à perdição perpétua, pela dispensação oculta e pelo juízo oculto".

A sua definição de *eleição* é obscura, pela falta de alguma palavra. Parece que a expressão a ser exemplificada deveria *ter sido acrescentada* da seguinte maneira: "O decreto da eleição é aquele pelo qual Deus destina certos homens à sua gloriosa graça, para que sejam exibidos em sua salvação e vida celestial, obtida por intermédio de Cristo"; caso contrário, a fraseologia não está suficientemente

completa. Mas a definição, mesmo quando completa, desta maneira, me parece ter sido arranjada de maneira inepta, uma vez que as partes não estão arranjadas segundo suas relações mútuas. Pois "salvação" e "vida celestial" têm a relação do material preparado para o decreto da eleição; "certos homens" têm o lugar do objeto ou sujeito para o qual essa salvação é preparada; e "a exibição da sua gloriosa graça" é o fim ou objetivo da eleição.

Aqui, "Cristo" é considerado os meios para a obtenção daquela salvação e vida. A ordem de tudo isto, na definição, segundo suas relações mútuas, deve ser: "O decreto da eleição é aquele pelo qual Deus destinou certos homens para a salvação e a vida celestial, a ser obtida por intermédio de Cristo, para o louvor da sua gloriosa graça". Nesta definição, no entanto, Cristo não me parece obter o lugar que Ele merece e que o apóstolo designa a Ele. Pois, de acordo com o apóstolo, Cristo não é apenas os meios para a salvação, já preparada pela eleição, mas, por assim dizer, a causa meritória, com respeito à qual foi feita a eleição e por cujo motivo a graça foi preparada. Pois o apóstolo diz que somos eleitos em Cristo (Ef 1.4), como em um mediador, em cujo sangue a salvação e a vida são obtidas para nós, e como a nossa "cabeça" (Ef 1.22), de quem essas bênçãos fluem para nós. Pois Deus não escolhe a ninguém para a vida eterna, exceto em Cristo, que a preparou, pelo seu próprio sangue, para aqueles que cressem no seu nome. Com base nisto, a consequência parece ser que, uma vez que Deus não considera a ninguém em Cristo, a menos que essa pessoa esteja enxertada nEle pela fé, a eleição é peculiar aos fiéis, e a expressão "certos homens", na definição, se refere aos fiéis. Pois Cristo não é um meio de salvação para ninguém, a não ser que essa pessoa seja alcançada pela fé. Portanto, a expressão "em Cristo" assinala a causa meritória pela qual a graça e a glória são preparadas, e a existência dos eleitos nEle, sem a qual eles não poderiam ser eleitos nEle. A definição, portanto, é suscetível desta forma. "A eleição é o decreto de Deus, pelo qual,

de si mesmo, desde a eternidade, Ele decidiu justificar em Cristo (ou por Cristo) os fiéis, e aceitá-los na vida eterna, para o louvor da sua gloriosa graça". Mas o senhor dirá: "Então, a fé se torna dependente da vontade humana, e não é um dom da graça divina". Nego essa consequência, pois não havia tal declaração na definição. Admito que a causa da fé não foi expressa, mas isso não era necessário. Se alguém negar, pode ser acrescentada, depois da palavra "fiéis" a expressão "a quem Ele decidiu dar a fé". Mas devemos observar se, em nosso método de consideração, o decreto, pelo qual Deus decidiu justificar os fiéis e adotá-los como filhos, é o mesmo que aquele pelo qual Ele decidiu conceder fé a alguns, mas negar essa mesma fé a outros. Isto não me parece ser muito provável. Pois aqui há dois propósitos, cada um deles determinado pelo decreto de Deus; os seus sujeitos também são diferentes, e diferentes atributos são designados a eles. Eu penso que isto deve ser observado, a fim de tratarmos corretamente da *ordem* e do *modo da predestinação*.

Não objeto tanto à sua declaração de que "o ato da mente divina tem dois aspectos, com respeito ao objetivo, e com respeito aos meios para o objetivo, ou para a salvação", mas não me parece correta a sua observação, em que o senhor diz que "a primeira é chamada, comumente, de decreto, e a segunda, a execução do decreto" - pois esta é a sua anotação à margem – cada uma delas é um ato do decreto, como o senhor reconhece; mas um ato do decreto é interno, e precede a sua execução, seja com referência ao objeto ou aos meios. A passagem em Romanos 9 não favorece a sua ideia, como o senhor afirma. Pois ela não distingue o propósito da eleição, nem considera a eleição anterior ao propósito de condenar ou conferir salvação, mas diz que o propósito é "de acordo com a eleição", não sem a eleição ou separado da eleição, como fica claramente evidente, com base nas palavras do apóstolo. Pois elas são as seguintes – "*Ina ē kata eklogēn tou theou prothesis menē*" – "para que o propósito de Deus, segundo a eleição, ficasse firme" (Rm 9.11), e com base nelas,

fica aparente que, com estas palavras, é descrito o propósito de Deus, que é “segundo a eleição”.

Porém, para que isto possa ser entendido mais claramente, podemos examinar, brevemente, a intenção e o escopo do apóstolo. Os judeus objetavam que eles, em virtude do concerto e da palavra divina, que foram entregues a eles, eram o povo peculiar de Deus e, portanto, essa honra não poderia ser tirada deles, sem a desgraça e a violação do decreto divino. No entanto, eles afirmavam que a honra mencionada e o título de *povo de Deus* foi retirado deles pelo apóstolo Paulo, quando considerou somente àqueles que cressem no Cristo que ele pregava como participantes da justiça de Deus e da salvação eterna. Uma vez que eles não haviam crido naquele Cristo, consequentemente, de acordo com a doutrina do apóstolo, eles eram estranhos à justiça de Deus e à salvação eterna, e indignos de ainda serem considerados o *povo de Deus*. Mas, como eles consideravam isto como sendo contrário ao decreto e ao concerto de Deus, concluíram que era, ao mesmo tempo, absurdo e estranho à verdade.

O apóstolo responde que o concerto, decreto ou palavra de Deus não “havia faltado” (v. 6), mas permanece firme, mesmo que muitos dos judeus não fossem contados entre o povo de Deus, porque esse decreto, ou concerto, não abrangia todos os israelitas, universalmente, sem eleição e distinção; pois esse decreto era “segundo a eleição”, como expressam as palavras de Deus que anunciavam o seu propósito. Pois Deus disse: “Em Isaque” – e não em Ismael – “será chamada a tua descendência” (Rm 9.7). Além disso, “O maior”, Esaú, “servirá o menor”, Jacó (Rm 9.12). O apóstolo afirma que Deus declarou, de maneira muito clara, nestas palavras, que não considerava toda a descendência de Abraão, ou a de Isaque, ou a de Jacó, ou a de todos os seus descendentes, individualmente, como seu povo, mas apenas aqueles que eram os “filhos da promessa”, excluindo os “filhos da carne”. O apóstolo deduz, de maneira muito conclusiva, com base nestas palavras de Deus, que o propósito de

Deus é segundo a eleição, e que ele, portanto, inclui, em si mesmo, não todos os israelitas, mas, enquanto reivindica alguns, rejeita outros. Consequentemente, não é maravilhoso nem contrário ao propósito ou ao concerto de Deus, o fato de que alguns dos judeus são rejeitados por Deus, e aqueles que são especialmente excluídos por esse decreto, de acordo com as palavras de Deus, como "os filhos da carne", são aqueles que estavam procurando ser justificados "pelas obras da lei" e segundo a carne. Compare Romanos 9.7-11 com 30-32, e também 10.3-5 com 4.1-3.

Em Romanos 8.29, esses atos – eu me refiro, agora, ao decreto e à execução do decreto – são claramente distinguidos. No decreto, duas coisas são mencionadas: a *presciência* e a *predestinação*. "Porque os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho". Pergunta-se: qual é a importância deste *conhecimento prévio* ou *presciência*? Alguns explicam desta maneira: "os que dantes conheceu", isto é, aqueles a quem Ele amou previamente, e considerou afetivamente como seus, como, na verdade, a simples palavra "conhecer" é usada, às vezes, como "Eu vos não conheço" (Mt 25.12), e "O Senhor conhece o caminho dos justos" (Sl 1.6). Outros dizem que o conhecimento prévio, ou a presciência da fé em Cristo, é o significado pretendido aqui. O senhor concorda com o primeiro e rejeita o segundo, e com boa razão, se tem o significado que o senhor lhe atribui. Mas é importante considerar se o segundo significado da expressão "dantes conheceu" não pode ser explicado desta maneira, de modo a não somente não impingir sobre o primeiro, mas também harmonizar-se com ele, de maneira completa, de modo que o primeiro não pode ser verdadeiro sem o segundo. Isto será evidente, desde que seja demonstrado que Deus não pode "amar previamente e considerar, afetuosamente, como seu" a nenhum pecador, a menos que Ele o conheça previamente, em Cristo, e o considere como um crente em Cristo.

Para provar isso, digo o seguinte: Deus não reconhece, como seu, a nenhum pecador, e não escolhe a ninguém para a vida eterna, exceto em Cristo, e por Cristo. “Ele nos elegeu nele” (Ef 1.4); “pela qual nos fez agradáveis a si no Amado” (v. 6). “Nem alguma outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor” (Rm 8.39). “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” (2 Co 5.19). Pois, se Deus pudesse desejar a vida eterna a alguém, sem respeito ao Mediador, também poderia dar a vida eterna, sem a satisfação feita pelo Mediador. A concessão da vida eterna não é mais limitada que o propósito de concedê-la. Deus amou, verdadeiramente, o mundo e, por causa desse amor, deu seu próprio Filho, como seu Redentor (Jo 3.16). Mas o amor de que falamos aqui não é aquele pelo qual Ele deseja a vida eterna, como parece, pela mesma expressão de João – pois ele interpõe a fé em Cristo entre esse amor e a vida eterna. Consequentemente, Deus não reconhece a ninguém, em Cristo e por Cristo, como seu, a menos que essa pessoa esteja em Cristo. Aquele que não está em Cristo não pode ser amado em Cristo. Mas ninguém está em Cristo, exceto pela fé; pois Cristo habita em nossos corações pela fé, e somos enxertados nEle e incorporados nEle pela fé. Portanto, Deus não reconhece como seu e não escolhe para a vida eterna nenhum pecador, a menos que o considere como um crente em Cristo, e feito um só, com Ele, pela fé. Isto é provado pelos seguintes testemunhos: “Mas a todos quantos o receberam deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus: aos que creem no seu nome” (Jo 1.12). Mas àqueles a quem Ele deu o seu poder, e a eles, considerados na mesma maneira, Ele também decidiu dar este poder, uma vez que o decreto da Predestinação não realiza nada naquele que é predestinado, e, portanto, não há nenhuma modificação interna nessa pessoa, que intervenha entre o decreto e a concessão real da coisa, destinada e preparada pelo decreto. “Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha

a vida eterna" (Jo 3.16). "Os que são da fé são benditos com o crente Abraão" (Gl 3.9). "Sem fé é impossível agradar-lhe" (Hb 11.6). Por essa razão, não erra aquele que diz que o *conhecimento prévio* ou a *presciência da fé em Cristo* é indicada em Romanos 8.29, a menos que acrescente a declaração de que a fé mencionada resulta de nossa própria força, não sendo produzida em nós pelo dom gratuito de Deus.

A mesma explicação é provada verdadeira pela passagem a seguir: "Os que dantes conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho". Ninguém é conforme a imagem do Filho de Deus, se não crê nEle. Assim sendo, ninguém é predestinado por Deus a essa conformidade, a não ser que seja considerado um crente, a menos que alguém possa afirmar que a própria fé está incluída naquela conformidade que o crente tem com Cristo - o que seria absurdo, porque essa fé não pode, de forma alguma, ser atribuída a Cristo, pois é a fé nEle, e em Deus, através dEle; é a fé com referência à reconciliação, redenção e remissão dos pecados. É verdade, também, uma vez que são os meios para alcançar essa conformidade.

Mas o senhor diz: "Aqueles, que são predestinados a serem justificados e se tornar os filhos de Deus, também são predestinados a crer, visto que a adoção e a justificação são recebidas pela fé". Eu nego essa consequência; na verdade, afirmo que é exatamente o contrário que pode ser concluído com base nesse argumento, se o ato da predestinação é um só e o mesmo. Isto eu provarei: Se a adoção e a justificação são recebidas pela fé, então aqueles que são predestinados para serem justificados e se tornarem filhos de Deus, são, necessariamente, considerados crentes. Pois aquilo que é destinado a uma pessoa pela predestinação, certamente será recebido por ela. E, assim como essa pessoa é, quando o recebe, assim foi considerada quando foi predestinada para recebê-lo. Desse modo, apenas o crente estava predestinado a recebê-lo. Com base nisto, mais uma

vez concluo que ninguém é escolhido por Deus para a adoção e para a transmissão do dom da justiça, a não ser que seja considerado um crente por Ele. O senhor acrescenta: “Não se pode dizer, com exatidão, que Deus sabia previamente que os homens creriam, e então os predestinou para a fé, uma vez que em relação àqueles que Ele soube, previamente, que creriam, o soube porque decretou que eles cressem”. Mas o que isto tem a ver com o assunto? Essa afirmação não é feita pelos defensores da opinião à qual me referi. O senhor confunde dois tipos de predestinação, e une atos de caráter diferente. A predestinação em que Deus decretou justificar e adotar como filhos os crentes em Cristo não é a mesma que aquela em que Ele decidiu, por certos meios, dar fé a estes e não àqueles. Pois o decreto, neste caso, diz respeito à concessão da fé a alguns, a respeito da justificação e da adoção dos crentes. Deste modo, ele não pode, de fato, ser o mesmo decreto devido à diversidade de assuntos e atributos. Por outro lado, é verdade que “Deus soube, previamente, que os homens creriam, e então os predestinou à fé”. Pois Ele soube previamente que eles creriam pelo seu próprio dom, cujo decreto foi preparado pela predestinação. Essas coisas, tendo sido explicadas claramente, podem lançar alguma luz a toda esta discussão, com referência à predestinação. Faremos isto de maneira abrangente a partir de agora, quando acrescentaremos a nossa própria opinião sobre o modo e a ordem da predestinação.

Esses testemunhos que o senhor cita, tanto dos patriarcas quanto dos acadêmicos, podem ser facilmente harmonizados com o que nós dissemos; mas, para evitar ser prolixo, prescindirei desse esforço. Uma coisa, no entanto, observarei especificamente: a saber, que a explicação de Peter Lombardus, ainda que seja verdadeira em outra parte, não se adapta à passagem de Romanos 8.29. Pois o apóstolo apresentou o objeto da predestinação (a conformidade com a imagem de Cristo), sob uma luz diferente daquela em que é apresentado por Lombardus, ou seja, “que eles deveriam crer na

palavra que lhe fora pregada". Acrescentarei, ainda, que o senhor não conclui corretamente, porque a expressão "dantes conhecer" é usada em outras passagens pelo Espírito Santo, conforme o propósito de Deus, de modo que, na passagem que está sendo discutida, a expressão não pode indicar presciência de fé.

Além disso, no decreto da eleição, o senhor se refere a dois atos, sendo um deles "o propósito de escolher certos homens para o seu amor e graça, escolha pela qual os homens se tornam vasos de misericórdia e honra"; e o outro, "o propósito da salvação, ou da concessão da glória". Esta não é uma discussão sem importância, se todas as coisas forem interpretadas corretamente. Pois as coisas que Deus prepara na eleição estão contidas na graça e na glória. Mas a sua declaração: "Alguns, pela resposta divina, foram escolhidos para o amor eterno de Deus" deve ser explicada como se referindo àquela transmissão de amor, pela qual Deus decidiu se transmitir a outras pessoas.

Se o senhor considerar, sob uma ótica diferente, aquele amor de Deus que nos envolve, é preciso considerar como precedente, na ordem da natureza, aquele decreto ou propósito divino pelo qual a graça e a glória estão preparadas para nós; a graça, digo, que é o meio para alcançar a glória. Caso contrário, se o senhor entender, por essa palavra, a misericordiosa disposição de Deus para conosco, ela coincide com o amor de Deus, e deve estar colocada acima do propósito ou decreto de Deus, como a sua causa. Isto também é indicado pela ordem dos problemas (no sentido lógico dessa palavra). Pois o propósito ou decreto é colocado no problema da ação, no sentimento misericordioso e no amor, no problema precedente da qualidade. Isto fica evidente com base em Efésios 1.5-6, onde está escrito que Deus nos predestinou e adotou "para louvor e glória da sua graça". Para que a graça, neste caso, receba o louvor de tais atos, deve ser colocada anteriormente a eles, como sua causa.

A sua posição de que os "homens a serem criados" são o objeto

da primeira proposta não é correta. Pois estamos tratando agora do assunto, não como ele é, em si mesmo – pois sabemos que o propósito eterno de Deus é antecedente à existência real do homem – mas da maneira como é apresentado à mente divina, no ato do decreto, e no ato da predestinação. Se o objeto desse propósito for considerado com essa limitação, é certo que os homens, não "a serem criados", mas "já criados, e pecadores" – isto é, na mente divina – são o objeto do propósito divino e da predestinação. Isto fica manifesto pelo amor e pelo misericordioso afeto pelos quais Ele os escolheu, e também pela graça à qual Ele os escolheu. Pois esse amor está em Cristo; nEle está aquele misericordioso sentimento de Deus para conosco; a graça que é preparada para nós, como um meio de salvação, só tem lugar em Cristo, e em nenhuma outra pessoa ou coisa. Isto o senhor quis dizer, com suficiente clareza, quando afirmou que os homens, naquela graça para a qual Ele os escolheu, foram feitos "vasos de misericórdia", palavra que está mal colocada, exceto se precedida pela desgraça e pelo pecado.

Mas se o senhor considera o amor e o sentimento misericordioso de Deus, como estando em Deus separado de qualquer consideração de Cristo, negarei que o propósito e o decreto da predestinação foram instituídos e estabelecidos por Deus, segundo essas coisas assim consideradas, e lhe pedirei a prova que, em minha opinião, o senhor não conseguirá apresentar, tanto porque o amor de Deus, com relação àqueles "a serem criados" é uniforme com relação a todos, pois todos foram criados, em Adão, sem nenhuma diferença, como também porque esse amor e sentimento misericordioso, pelos quais o propósito da predestinação foi executado, salva, certamente, os predestinados; mas os predestinados não são salvos por esse amor e misericórdia, se forem considerados fora de Cristo. Se o senhor diz que o amor e o sentimento misericordioso de Deus são os mesmos, considerados em Cristo ou fora de Cristo, admito isso; mas o homem "a ser criado" e o homem "já criado e sendo um

pecador" são o mesmo homem. Criado, e continuando na condição da criação, ele poderia ser salvo pela obediência, pelo amor e pelo sentimento misericordioso de Deus, considerado fora de Cristo. Sendo um pecador, ele não poderia ser salvo, exceto pelos mesmos sentimentos, considerados em Cristo. Se o senhor considerar o pecador como o objeto da predestinação, o senhor deverá acrescentar à graça que predestina um modo adaptado ao pecador que deve ser salvo. Se o senhor não acrescentar isto, a graça, não considerada deste modo, será suficiente? Não creio que o senhor diga que a graça e o amor, pelos quais um homem, que não é um pecador, pode ser salvo, e que são separados da misericórdia, devam ser considerados em Cristo, e nos influenciem por causa dEle e com respeito a Ele. No entanto, se o senhor disser isto, eu lhe pedirei a prova. E, depois da prova que o senhor puder apresentar, será apropriado dizer que o próprio Cristo deve ser considerado, aqui, em relações diferentes; no primeiro caso, como Mediador, preservando e confirmando os predestinados na integridade de sua condição; no segundo, também como Mediador, redimindo e renovando as mesmas pessoas do estado de pecado e corrupção; e acrescentarei que a graça e a salvação nos vêm, não pela primeira mediação, mas, sim, pela segunda. Pois Ele é "Jesus, porque ele salvará o seu povo dos seus pecados" (Mt 1.21). Ele é "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29). Ele é o Redentor do mundo, pela sua carne, que foi dada "pela vida do mundo" (Jo 6.51); pela destruição das "obras do diabo" (1 Jo 3.8, e Hb 2.14); e por aquela reconciliação, "não lhes imputando os seus pecados, e pôs em nós a palavra da reconciliação" (2 Co 5.19).

Na verdade, este ato se dá "pela mera vontade de Deus", mas não "sem respeito ao pecado nas criaturas"; pelo pecado, que é considerado, não como a causa que incita Deus à eleição, mas como uma condição, que deve existir no objeto desse ato. E, neste sentido, Ele não prejudica a ninguém se decide não escolher a todos, uma vez

que Ele não tem nenhuma obrigação de conceder misericórdia a ninguém. Mas Ele não pode ordenar ninguém à punição sem a previsão do pecado, em vista de qualquer direito que possua sobre as suas criaturas. Pois esse direito não é ilimitado, como pensam muitos – ilimitado, quero dizer no sentido de que Deus pode, com justiça, infligir qualquer ato possível à sua onisciência, a qualquer criatura considerada em qualquer aspecto, e, sem injustiça, trazer à criatura todas as coisas que a criatura possa receber pela mão de seu onipotente Criador. Isto pode ficar claro, com a seguinte demonstração: Todo o direito de Deus sobre as suas criaturas depende da bondade dEle para com as suas criaturas ou da impiedade das mesmas com relação a Ele, ou de algum contrato celebrado entre Deus e as suas criaturas. Sem considerar o direito, que depende de contrato, vamos discutir os outros. O direito, que depende da bondade de Deus ou da iniquidade dos homens, não pode exceder a magnitude dessas coisas separadamente. O homem recebeu de Deus, pela sua bondade na criação, a sua existência, tanto a da natureza como a da graça sobrenatural, sendo que nessa última está incluída, também, a capacidade de alcançar a maior felicidade, e a de uma natureza sobrenatural, que Deus prometeu ao homem, com a condição da obediência. O oposto a esta grande felicidade é a mais profunda desgraça em que o mesmo homem cairia, com justiça e segundo o direito divino, se transgredisse essa lei. Consequentemente, existe o direito de Deus sobre o homem, pelo fato de que ele é uma criatura, e por isso Ele não pode tirar do homem aquela mesma existência que lhe deu, e reduzi-la ao Nada original. Por consequência, ainda, Ele não pode ter o direito de condenar um homem à punição eterna, a menos que este se torne um pecador. Pois estas quatro coisas – existência, não existência, felicidade, desgraça – são tão mutuamente conectadas que, da mesma maneira que a felicidade é melhor que a existência, também a desgraça é pior que a não existência. Foi isto o que Cristo quis dizer, quando declarou “Bom

seria para o tal homem não haver nascido" (Mc 14.21). Portanto, o direito divino não permite que Ele inflija a desgraça ao homem a quem Deus deu a existência, exceto com a comissão daquilo por cujo oposto ele poderia obter a felicidade, o oposto daquela desgraça. Consequentemente, se Ele não elegesse a todos, não faria injustiça a ninguém, se os não eleitos fossem privados apenas do bem a que não tinham direito; mas seria feita injustiça a eles se, pela não eleição ou pela reprovação, tivessem que sofrer o mal que não haviam merecido. O direito de Deus não se estende a esse ponto sobre eles.

Parece ter havido a necessidade desta explicação; caso contrário, deveríamos, necessariamente, cair em muitos absurdos e impingi-los à justiça de Deus. Agostinho também admite isto em várias passagens. Citarei uma ou duas: "Deus é bom, Deus é justo; Ele pode livrar alguns sem mérito, porque Ele é bom. Ele não pode condenar ninguém sem demérito, porque Ele é justo" (*In Julian, lib. 3, cap. 18*). "Se crermos que Deus condena alguém que não o merece, e não pode ser acusado de nenhum pecado, não cremos que Ele esteja longe da iniquidade" (*Epistola 106, ad Paulinum*).

Com a sua permissão, eu gostaria de fazer algumas observações com respeito a algumas coisas na explicação do segundo ato, que o senhor parece ter proposto de maneira extremamente inexata. Pois, quando o senhor, aqui, muda a relação formal do objeto e considera os homens, sob tal ato, como "prestes a cair", a quem, sob o primeiro ato, o senhor apresentou como "prestes a serem criados", o senhor não parece fazê-lo com uma boa razão. Pois, na sua maneira de considerar o assunto, os homens "a serem criados" são o objeto dos dois atos. No entanto, se avaliarmos todas as coisas com a devida ponderação, o objeto nos dois atos é, na verdade, os homens como pecadores, não mais no primeiro ato que no segundo, nem mais no segundo que no primeiro. Tampouco era necessário usar o particípio do tempo futuro, uma vez que a discussão diz respeito,

aqui, ao ato da mente divina, à qual todas as coisas são apresentadas. Vou negligenciar o fato de que a ordenação para a salvação depende da queda, como a oportunidade para esse decreto, e, portanto, o senhor deveria ter dito “caídos” e não “prestes a cair”. Eu gostaria, ainda, que pudesse haver uma explicação sobre como esse ato, que é o propósito de salvar e conceder a glória, é o mesmo ato sob o qual são ordenados aqueles a quem é concedida a glória, e a quem ela é manifestada; além disso, também, como o segundo ato, especificamente, o propósito de salvar, diz respeito à execução e à perfeição do propósito anterior, ou seja, aquele pelo qual Ele escolhe alguns para o seu próprio amor e graça.

O fato de que “o ato mencionado não tem causa preparativa, pelo prazer de Deus” é verdadeiro, apenas com a condição de que Cristo seja devidamente incluído nesse prazer divino. Com isto, o senhor parece concordar quando diz que “este ato diz respeito a Cristo, o Mediador, no qual todos nós somos eleitos para a graça e a salvação”.

Mas quando o senhor explica o que quer dizer, quando afirma que nós somos eleitos em Cristo para a graça e a salvação, “porque Ele é o alicerce da execução da eleição”, o senhor, novamente, destrói o que disse. Pois, se Cristo é apenas o alicerce da execução da eleição, a própria eleição é feita sem respeito a Cristo, no decreto de Deus, precedendo, na verdade, a sua execução. Não se pode dizer, então, que somos eleitos nEle para a graça e a salvação, mas apenas que, tendo sido eleitos previamente, por Cristo, para a graça e a salvação, somos, por Cristo, participantes delas. As Escrituras, porém, fazem de Cristo a fundação, não apenas da execução, como também do ato de eleição. Pois Ele é, de acordo com as Escrituras, Mediador, não somente na eficácia da aplicação, mas também no mérito da obtenção; consequentemente, quando falam de Cristo, as Escrituras afirmam que a graça e a vida eterna nos são concedidas, não apenas por intermédio dEle, mas também por causa dEle, e nEle. A relação

direta é apresentada, em primeiro lugar, porque Deus não pode amar o pecador para a vida eterna, exceto em Cristo, e por causa de Cristo, já que a justiça de Deus exige que seja feita a reconciliação pelo sangue de Cristo.

Em resumo, os dois atos, o da eleição para a graça e o amor de Deus, e também o da concessão da glória e da preparação dos meios necessários para a salvação, dependem de Cristo, como sua única fundação – de Cristo, ordenado por Deus para ser Sumo Sacerdote e Mediador, pelo sangue da sua cruz, o Salvador dos pecados, o Redentor da escravidão do pecado e de Satanás, o Autor e o Concessor da salvação eterna. Portanto, nenhum desses atos se refere aos homens como "a serem criados", mas ambos se referem a eles como "pecadores caídos e necessitados da graça da remissão dos pecados e da renovação do Espírito Santo".

Esses "cinco graus" são considerados como mutuamente dependentes, mas não podem ser todos atribuídos, nem são todos subordinados ao "segundo ato"; na verdade, nem ao primeiro ato. Pois os três primeiros, ou seja, a "nomeação do Mediador, a promessa a respeito dEle, como nomeado, e a apresentação dEle, como prometido" são, na ordem da natureza e das causas, antecedentes a toda predestinação dos homens para a graça e a glória. Pois Cristo, nomeado, prometido, apresentado, e ainda mais, tendo realizado a obra da reconciliação, tendo obtido a redenção eterna, e tendo obtido o Espírito Santo, é a cabeça de todos aqueles que são predestinados nEle para a salvação, não segundo a ordem da natureza, mas por serem predestinados. Pois Cristo é a cabeça; nós somos os membros. Ele foi, em primeiro lugar, na ordem da natureza, predestinado para ser a cabeça, e, então, nós, para sermos os membros. Ele foi, em primeiro lugar, ordenado para ser o salvador, e então nós fomos ordenados, nEle, para sermos salvos, por Ele e nEle. Aquele que diz: "Em primeiro lugar, Deus predestinou os homens, e então ordenou Cristo, para ser a cabeça desses predestinados" inverte a

ordem apresentada nas Escrituras. Não é necessário investigar, com muita prolixidade, por que tantos conceberam que a ordem deveria ser invertida; no entanto, eu penso que algumas passagens das Escrituras, nas quais o amor de Deus para com os homens é descrito como a causa da missão do seu Filho, por um lado, e por outro, que, outras passagens, nas quais Cristo é descrito como congregando e trazendo para a salvação os filhos de Deus e os eleitos, propiciaram a oportunidade para uma concepção deste tipo – uma oportunidade, e não uma causa justa. Pois esse amor não é a mesma coisa que a predestinação, e não tem uma conexão necessária com a predestinação, e Cristo não é apenas o salvador daqueles que foram eleitos e adotados por Deus como Filhos, mas também é o Mediador e a cabeça em quem foram feitas a eleição e a adoção. Tenho dito isto frequentemente.

A sua definição da "nomeação do Mediador" não foi suficientemente completa, pois foi omitida a condição dos homens, com relação aos quais toda a questão da mediação foi arranjada. A passagem que o senhor citou, de 1 Pedro 1.18-20, poderia adverti-lo disto. Pois ali, Cristo é descrito como o Mediador ordenado previamente, que nos redimiu da nossa "vã maneira de viver" pelo seu próprio "precioso sangue, como de um cordeiro imaculado e incontaminado". A palavra "pecadores" deveria ter sido acrescentada, pois Cristo foi ordenado para ser Mediador, não entre Deus e os homens, considerados absolutamente, mas entre Deus e os homens considerados como pecadores. Com base nisto, posso também deduzir uma prova do que já argumentei com referência ao objeto da predestinação. Pois se Cristo é o Mediador pelos pecadores, então ninguém é amado por Cristo, o Mediador, a menos que seja um pecador. Por essa razão, ninguém é predestinado em Cristo, a menos que seja um pecador.

Parece-me que também existe certa confusão em sua discussão sobre a "promessa do Mediador" [*promissionem Mediatoris*]. Pois a

promessa é considerada como a pura revelação do decreto de dar e enviar o Mediador, ou, tendo, unida a ela, a oferta do Mediador, que seria dado, com todos os seus benefícios. A primeira é uma mera predição do advento do próprio Messias, antes de sua missão. A segunda é a oferta do Messias que, na realidade, viria em um tempo futuro; mas, no decreto de Deus, já desempenhava a função de Mediador a este respeito, com os dons obtidos pelo desempenho da função, e na aplicação de seus benefícios. Neste último aspecto, ela é considerada subordinada à predestinação. Considerada no primeiro aspecto, ela precede, não a predestinação, pois esta é desde a eternidade, mas, sim, a execução da predestinação. A revelação, sem a oferta, consiste destas palavras: "Darei um Mediador ao mundo"; mas a oferta, destas palavras: "Crede no Mediador, que darei ao mundo, e obtereis nEle a salvação". Por essa revelação e predição, Deus se obriga a oferecer o Mediador ao mundo, quer o mundo creia ou não; mas, com essa oferta, Ele exige fé, e pela persuasão interna do Espírito Santo, adicionada à oferta, Ele efetua a fé e se obriga a dar a salvação ao crente.

Com base nisto, parece que a promessa deve ser considerada com esta distinção, de modo que, somente na parte inicial, ela é antecedente à missão do Messias; na segunda parte, porém, ela diz respeito à execução da predestinação.

Agora, deixando de lado essa distinção entre a promessa e a oferta, consideraremos a universalidade da promessa e da oferta, em conjunto. A sua universalidade não deve ser medida pelo grau da fé. Pois a fé é posterior à promessa e à oferta, uma vez que assinala a apreensão e abraça a aplicação da promessa. Mas é preciso fazer uma distinção entre a promessa e a oferta feitas por Deus, com o ato do homem que apreende a promessa, que é a fé, e o ato de Deus que aplica ao crente aquilo que é prometido e oferecido. A promessa e a oferta se estendem a todos os que são chamados - chamados pela pregação externa do Evangelho, quer obedeçam ao seu chamado ou

não. Pois até mesmo os que "não viriam" para as bodas receberam um convite, e, por isso, Deus os julgou indignos (Mt 22.2-8), uma vez que "rejeitaram o conselho de Deus contra si mesmos" (Lc 7.30), e pela rejeição da promessa se tornaram indignos (At 13.46). Não se trata daquela indignidade segundo a qual todos os pecadores são igualmente indignos, como o centurião e o publicano que, ainda assim, são descritos como pessoas que tinham fé, e que obtiveram de Cristo a remissão de seus pecados, e por isso, nas Escrituras, são chamados "dignos" (Ap 3.4). Mas as passagens das Escrituras que o senhor cita não limitam a promessa feita, e sim a aplicação, pela fé, da coisa prometida, com a exceção da segunda (Mt 11.28), que contém apenas um convite para ir a Cristo, com a promessa adicional do descanso, como uma persuasão para irem a Ele; entretanto, na realidade, não seria dada, a menos que eles fossem a Cristo.

O senhor também diz que "uma exortação ou ordem para crer é anexada à promessa, sendo ela mais geral que a promessa". Nesta última afirmação, o senhor está, em minha opinião, errado. Pois a promessa, sendo feita, e a ordem para crer são igualmente amplas em sua relação. Se a promessa não se refere a todos, a quem a ordem de crer é dada, nesse caso a ordem é injusta, vã, e inútil. É *injusta*, visto que exige que um homem tenha fé na promessa, não de modo geral, já que ela diz respeito a algumas pessoas, mas especialmente, uma vez que foi feita por Ele mesmo. Mas a promessa não foi feita por Ele, se a ordem for mais extensiva que a promessa. A ordem é *vã*, uma vez que não se refere a nada. Ela ordena alguém a crer, mas não apresenta nenhum objeto de fé naquela promessa que é o único objeto de fé, tendo sido removida. Por esse motivo, a ordem também é *inútil*. Ela não pode, de forma alguma, ser cumprida por aquele a quem a promessa, sendo feita, não pertence. Na realidade, se ele tentasse obedecer à ordem de crer, ele não estaria realizando nada além da concepção, em sua mente, de uma falsa opinião de uma falsidade. Pois, uma vez que a promessa não foi feita a ele, ele não

pode crer que foi feita a ele, mas somente pensa nisso, e falsamente. As Escrituras, no entanto, representam, em toda parte, a promessa e a ordem de crer, como de igual extensão. “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo. Porque a promessa vos diz respeito a vós, a vossos filhos, etc.” (At 2.38, 39). “Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos”, a ordem, e “e eu vos aliviarei”, a promessa, feita a todos os que recebem a ordem de vir (Mt 11.28). “Se alguém tem sede, que venha a mim e beba”, a ordem; “Quem crê em mim, como diz a Escritura, rios de água viva correrão do seu ventre”, a promessa, feita a todos os que recebem o convite para irem a Cristo e beberem (Jo 7.37, 38). Talvez alguns possam preferir unir a expressão “e beba” à promessa, desta maneira: “Se alguém tem sede, que venha a mim; se fizer isto, essa pessoa beberá tão abundantemente, que de seu ventre correrão rios de água viva”. Mas, explicada desta maneira, atende da mesma forma ao meu propósito atual.

O senhor pode dizer que fez a promessa, com respeito não à sua apresentação, mas à sua aplicação, de abrangência mais limitada que a ordem de crer. Isto é, verdadeiramente, correto. Mas a comparação, então, é incongruente. Na promessa, é preciso considerar três coisas, como dissemos anteriormente: a promessa feita, a fé exercida na promessa feita, e o dom ou a aplicação do bem prometido; também, na ordem, estão incluídas três coisas: a ordem, propriamente dita, a obediência prestada à ordem, e a recompensa concedida à obediência. Cada uma dessas três coisas corresponde, separadamente, a seus opostos correspondentes: a promessa feita, à ordem; a fé exercida na promessa, à obediência prestada à ordem; o dom ou a aplicação do bem prometido, à recompensa concedida à obediência. Seria adequado que o senhor tivesse instituído a comparação desta maneira. Se o senhor tivesse feito isto, não teria tornado a ordem mais geral que a promessa, a menos que a ordem deva

ser considerada mais geral do que a recompensa que é concedida à obediência. Mas quem não sabe que a promessa é feita a muitos por quem não é apreendida pela fé, e que a ordem é emitida a muitos que não obedecem a ela? Consequentemente, o senhor pode perceber que não é adequado dizer: “a promessa diz respeito aos crentes” (isto é, a promessa, não como meramente feita, mas como aplicada, pois a promessa, no segundo sentido, antecede a fé), e “a ordem diz respeito aos crentes e aos incrédulos”. Ela não diz respeito a nenhum deles. A ordem é anterior à fé, exige a fé e proíbe a incredulidade.

Mas quais são as consequências? Senhor Perkins, o senhor, tão instruído, parece se esquecer de si mesmo, tornando-se uma pessoa completamente diferente daquela que exibiu em outras de suas obras publicadas. Eu novamente lhe peço que tenha paciência comigo, enquanto eu comento estes pontos com mansidão e honestidade.

Em primeiro lugar, observe a coerência daquilo que é consequente com aquilo que é antecedente. “Pois os eleitos estão agregados aos ímpios nas mesmas congregações”. E então? A promessa feita é, portanto, menos abrangente que a ordem de crer? O senhor responde afirmativamente, pela razão de que a promessa diz respeito apenas aos eleitos, já a ordem diz respeito aos eleitos e aos ímpios. Eu respondo que a promessa, feita e proposta por Deus, não diz respeito apenas aos eleitos, mas também aos ímpios, a quem o senhor considera em oposição aos eleitos; e que a ordem não é imposta aos eleitos ou àqueles opostos a eles, exceto com a promessa vinculada. Penso que eu entendo o que o senhor quer dizer, ou seja, da mesma maneira como a promessa não se aplica, exceto aos eleitos, também a mesma não é proposta, exceto com relação aos eleitos, isto é, segundo a mente e o propósito divinos. Veremos mais adiante como isto pode ser. Enquanto isto, faço a mesma observação com referência à ordem. Quanto à ordem, pela qual a fé não é

obedecida, exceto pelos eleitos, também não é proposta, exceto aos eleitos, isto é, segundo a mente e o propósito divinos. Pois, da mesma maneira como, no primeiro caso, a promessa é proposta aos não eleitos, sem o propósito divino de aplicação da promessa, também, no segundo caso, a ordem é proposta aos não eleitos, sem o propósito divino de que deveriam cumprir ou obedecer à ordem. Se, devido à ausência da eficácia divina, o senhor julga que a promessa não é feita aos não eleitos, afirmo, também, que, devido à ausência da eficácia divina, a ordem não é imposta aos não eleitos. O fato é o mesmo com respeito a ambos. Mais adiante, comentaremos o assunto de maneira mais abrangente.

Em segundo lugar, as expressões “eleito” e “ímpio” são inadequadamente colocadas em oposição, uma vez que deveriam ser contrastadas com a primeira, “reprovado”, e a segunda, “piedoso”, segundo a regra da oposição. Mas aqui, a oposição das duas coisas é inadequada, visto que, em um dos opostos, está compreendido o outro. Pois os ímpios, neste caso, podem abranger também os eleitos. Pois a palavra se refere aos que recebem a ordem, na exortação dos ministros da palavra, para que se arrependam. O arrependimento, porém, é prescrito somente aos ímpios e aos pecadores, sejam eleitos ou reprovados, ainda que com um resultado contrário em cada caso. Falarei, agora, do chamado ao arrependimento.

Em terceiro lugar, o senhor me parece limitar a função dos ministros ao mero chamado dos pecadores ao arrependimento, excluindo a apresentação da promessa, que é outra parte da mensagem que lhes é confiada. Pois eles dizem: “Arrependei-vos e crede no evangelho, porque é chegado o Reino dos céus” (Mc 1.15).

Finalmente, que importância tem o fato de que eles saibam ou não saibam “quem e quantos são os eleitos e os que deverão ser convertidos”? O senhor dirá: “Então, eles poderão organizar os seus sermões e apresentá-los a cada pessoa com uma adaptação à sua condição”. Isto eu nego. Pois Cristo sabia e entendia que Judas era um

condenado, e ainda assim não organizou os seus sermões de maneira diferente, por esse motivo. Os que pregam a palavra não devem desistir das funções de seu cargo em uma congregação, desde que possam desempenhá-las, e haja aqueles que estão dispostos a ouvir. Mas quando eles são deixados de lado, e ninguém deseja ouvir a sua mensagem, Cristo ordena que eles partam, e sacudam até mesmo o pó de seus pés, como testemunho contra essas pessoas. Com base nisto, parece que a sua regra de ensinamento e exortação não é um conhecimento interno, que eles podem ter, com a eleição de alguns e a reprovação de outros, mas a obediência externa ou obstinação daqueles a quem ensinam, sejam eleitos ou condenados.

Além disso, o senhor acrescenta a causa pela qual "Deus quer que sejam admoestados ao arrependimento aqueles que, como Ele sabe, jamais se arrependerão, ou seja, para que sejam inescusáveis". Mas isto, digo, não é o único objeto, nem o principal objeto, nem o objeto em si mesmo, mas, incidentalmente, e o evento, em lugar do objeto, exceto em certo aspecto, como veremos. Não é o único objeto, uma vez que existe outro, para que eles fossem advertidos a respeito do seu dever e convidados e incitados à fé e à conversão, "ignorando que a benignidade de Deus" [os] "leva ao arrependimento" (Rm 2.4); além disso, para que Deus possa satisfazer a si mesmo e ao seu próprio amor, pelas suas criaturas, por aquele exercício de tolerância e paciência. "Que mais se podia fazer à minha vinha, que eu lhe não tenha feito?" (Is 5.4). "Deus suportou com muita paciência os vasos da ira, preparados para perdição" (Rm 9.22). Estes dois objetos são, também, de muito mais importância do que tornar o impenitente inescusável; portanto, esse não é o principal objeto. Não é o objeto em si, porque a admoestação não os torna inescusáveis, a menos que seja desprezada e rejeitada, mas este resultado da admoestação depende da iniquidade dos chamados. Deus não deseja esse resultado, a não ser que Ele também tenha presciência de que essa admoestação futura será inútil entre a iniquidade, e não pela

fraqueza dos que são advertidos, e a menos que Ele já os tenha convidado, em vão, ao arrependimento, como em Isaías 6.10, “Engorda o coração deste povo, e endurece-lhe os ouvidos”, etc. Pois é necessário que seja feita uma distinção entre a admoestação, dirigida uma vez a uma pessoa, e repetida pela segunda ou terceira vez, e a apresentação final da mesma, depois de longa obstinação. Pois a primeira ocorre pela graça e misericórdia pelos pecadores infelizes, e a segunda, pela ira contra os obstinados que, tendo se endurecido pelo seu próprio pecado, se tornam dignos do endurecimento divino. Portanto, o fato de que eles se tornam inescusáveis é, na realidade, mais o evento da admoestação que um objeto proposto à Divindade, exceto contra os obstinados e os que são incorrigíveis pela sua iniquidade própria e voluntária. Este evento resulta, merecidamente, daquela admoestação rejeitada, uma vez que a admoestação se torna um cheiro de morte para morte para aqueles que não desejam que ela se torne, para eles, um cheiro de vida para vida. Assim ela se torna, contra eles, um testemunho de obstinação, uma vez que eles se recusaram a ter o remédio do arrependimento. Aqueles que se recusarem a obedecer à sua vontade misericordiosa e benevolente poderão receber a vontade justa e punitiva de Deus.

Mas alguns poderão responder que nenhum outro fim foi proposto à Divindade, na exortação, exceto o de que eles fossem feitos inescusáveis, tanto porque Deus, no decreto da reprovação, decidiu não dar o arrependimento e a fé que eles não poderiam ter, exceto pelo seu dom, como também porque Deus não obteve nenhum outro fim, exceto o de torná-los inescusáveis; e ainda assim, Ele nunca é frustrado em seu desígnio. Esses argumentos realmente parecem ser de grande valia, e apresentar muita dificuldade e, se pudermos responder apropriadamente a eles, pelo uso da análise e explicação necessárias, não há dúvida de que muita luz e clareza poderão, desta maneira, ser lançadas sobre todo o assunto de que estamos tratando. Eu vou me empenhar para fazer o que puder, confiando na

graça divina, e dependendo da ajuda do Espírito Santo. Perkins, meu amigo, me ajude. E, se desejar alguma coisa que eu possa não apresentar na discussão, queira, gentilmente, mencionar isso. Eu prometo que o senhor perceberá que sou suscetível à admoestação e à correção, e disposto a ceder à verdade, quando assim for provada.

Facilitará o debate se eu organizar os argumentos com as partes do assunto que está sob discussão, na forma de um silogismo, e então examinar as partes do silogismo, segundo a verdade. Aquilo que diz respeito ao primeiro argumento pode, em minha opinião, ser organizado desta maneira: Àqueles a quem Deus, por um decreto fixo, decidiu não dar arrependimento e fé, Ele não admoesta para que se arrependam e creiam, com qualquer outro objeto, exceto o de que eles seriam considerados inescusáveis. Mas Deus decidiu, no decreto da reprovação, não dar arrependimento ou fé aos reprovados; portanto, quando Deus admoesta os reprovados para que se arrependam e creiam, Ele faz isso sem nenhum outro objetivo, além de que eles sejam considerados inescusáveis.

Eu respondo à principal: ela parece depender de uma falsa hipótese, pois pressupõe que "Deus, pela pregação externa do Evangelho, adverte alguns para que se arrependam e creiam, aos quais Ele decidiu, por um decreto fixo, não dar arrependimento ou fé". Esta proposição me parece discordar da verdade.

Em primeiro lugar, porque ela inverte a ordem dos decretos e atos divinos. Pois o decreto pelo qual Deus decidiu exortar alguns ao arrependimento e à fé, pela pregação externa do Evangelho, precede o decreto da não concessão de arrependimento e fé. Pois o primeiro diz respeito à vontade de Deus, na relação de antecedente, e o segundo, na de consequente. Isto pode ser provado por diversas e claríssimas passagens das Escrituras. Em Isaías 6, o endurecimento e a cegueira são as acusações feitas àqueles que se recusam a obedecer à "vocação de Deus", como fica evidente, com base no capítulo 5. O apóstolo Paulo concorda com isto, de maneira manifesta, em

Atos 28.26, 27, citando a declaração de Isaías contra aqueles judeus que não criam. Novamente, está escrito: "O meu povo não quis ouvir a minha voz, e Israel não me quis. Pelo que eu os entreguei aos desejos do seu coração, e andaram segundo os seus próprios conselhos" (Sl 81.11-12). Em Oseias 1.6-9, está escrito que os israelitas não recebem a "compaixão" de Deus, (*Loruhamah*) ou "não são amados", e não são "o povo de Deus", mas somente depois de merecerem tal rejeição pelo crime infame da incredulidade e da idolatria. "Os fariseus e os doutores da lei rejeitaram o conselho de Deus contra si mesmos, não tendo sido batizados por ele" (Lc 7.30). "Paulo e Barnabé, usando de ousadia, disseram: Era mister que a vós se vos pregasse primeiro a palavra de Deus; mas, visto que a rejeitais, e vos não julgais dignos da vida eterna, eis que nos voltamos para os gentios" (At 13.46).

Em Romanos 9.32, está escrito que os judeus "tropeçaram na pedra de tropeço" porque não haviam procurado ser justificados pela fé em Cristo, mas pelas obras da lei. Em 1 Pedro 2.7, 8, está escrito que Cristo é uma "rocha de escândalo, para aqueles que tropeçam na palavra, sendo desobedientes". Com base nisto, parece que o decreto da cegueira e do endurecimento, da não concessão da graça do arrependimento e da fé, diz respeito ao decreto de Deus, com relação ao consequente, dependendo da presciência da incredulidade, da desobediência e da obstinação. Esta proposição, então, deveria ser enunciada da seguinte maneira, com o objeto sendo mudado no atributo, e vice-versa: "Deus decidiu, por um decreto fixo, não dar arrependimento e fé àqueles que, como Ele previra, rejeitariam, na sua iniquidade e obstinação, a pregação do Evangelho, pela qual eles seriam chamados ao arrependimento e à fé". Na realidade, não se pode concluir, com base nisto, que Deus tenha decidido conceder a fé àqueles a quem Ele previa que seriam obedientes. Pois existe uma grande diferença entre os atos da misericórdia divina e os atos da justiça divina. Pois estes últimos têm a sua

causa nos homens, e os outros têm sua origem também nos homens, mas a sua causa está apenas em Deus. Este é o objetivo daquela passagem de Agostinho (Livro 1, a Simpliciano, Perg. 2): “Esaú não quis nem correu, mas, se tivesse querido ou corrido, teria descoberto que Deus era seu ajudador, que até mesmo teria feito com que ele quisesse e corresse, chamando-o, a menos que ele tivesse se tornado reprovado, pela rejeição ao chamado”.

Em segundo lugar, porque ele acusa a Deus de hipocrisia, como se Ele exigisse, por uma admoestação à fé, feita a essas pessoas, que elas cressem em Cristo, a quem Ele havia feito para eles, não um cheiro de vida para vida, para a ressurreição, mas um sabor de morte para morte, uma rocha de escândalo, acusação que deve ser contradita, tanto em sua declaração como em sua prova.

Se alguém disser que Deus não exige a fé deles, mas dos eleitos, que estão mesclados com os reprovados, mas que esta admoestação, apresentada pelos ministros do mundo, que ignoram quem poderão ser os eleitos e quem serão os reprovados, também deve ser apresentada a eles, responderei que essas pessoas não podem ser chamadas de “desobedientes”, porque elas não obedecem a uma admoestação que não lhes seja feita. Se, no entanto, esta hipótese for falsa, então o argumento que resulta não tem importância, uma vez que é uma suposição dos dois lados, a de que Deus exorta ao arrependimento e à fé àqueles a quem decidiu não dar arrependimento e fé. Pois, se não exortar a tal arrependimento, Ele não os exorta a nenhum fim, quer o de que eles possam ser considerados inescusáveis, ou qualquer outro.

De maneira alguma é desfavorável à minha resposta o fato de que o decreto da reprovação foi feito desde a eternidade. Pois devemos considerar qual é o primeiro ato externo, seja negativo ou afirmativo, com relação a um homem ou com referência a um homem, reprovado pelo ato interno de Deus desde a eternidade. Pois o primeiro ato externo com relação ou com referência a um

homem, quando realmente existe, faz com que ele seja reprovado, de fato, da mesma maneira como o ato interno de Deus faz com que ele seja reprovado na mente e no conselho de Deus, isto é, como se diz, comumente, é preciso que seja feita uma distinção entre o decreto e sua execução. É certo que não pode ser chamado reprovado, de fato, um homem a quem Deus não tenha, por um ato externo, começado a executar o decreto da reprovação.

Eu também gostaria de observar que a principal me parece divergir da verdade, porque considera aqueles que são reprovados como inescusáveis, ao passo que a ordem deveria ser invertida, e os que são inescusáveis deveriam ser reprovados. Pois a reprovação é justa e, portanto, os reprovados devem ser inescusáveis antes do ato da reprovação; inescusáveis de fato, antes do ato externo da reprovação, e previstos ou conhecidos previamente como inescusáveis, antes do decreto da reprovação. Se eles eram reprovados devido ao pecado original, eram inescusáveis por esse motivo; se eram reprovados devido à sua incredulidade e rejeição de Cristo, eram inescusáveis devido a essa incredulidade, etc.

Respondo à mesma principal que não é possível fazer a exortação, somente com este objetivo, para que ela faça com que alguém que a ouvir seja inescusável, e, na verdade e de direito, o torne inescusável. Pois a exortação torna o seu ouvinte inescusável, não por ser ouvida, mas por ser rejeitada. Além disso, uma rejeição, que deve tornar a pessoa que a rejeita inescusável, não deveria ser inevitável. Mas a rejeição à exortação, que é discutida aqui, é inevitável. Em primeiro lugar, porque a exortação é dirigida a alguém com referência a quem Deus já se ocupou, no ato externo da reprovação. Mas esse homem não pode evitar a desobediência, segundo as palavras de Cristo: “Por isso, não podiam crer, pelo que Isaías disse outra vez: Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração”, etc. (Jo 12.39-40). Em segundo lugar, porque ela somente é apresentada com o propósito de que seja rejeitada. Mas esta apresentação é a

vontade de Deus, com relação ao consequente, que sempre é cumprida e sempre alcança o seu propósito. Portanto, essa rejeição é inevitável.

Assim sendo, como a principal é falsa, nesses três aspectos, consequentemente a conclusão do silogismo não é legítima. Vamos, porém, examinar a secundária. Pois com referência também a ela, e por causa dela, há algumas coisas que devem ser ditas e que serão grandemente adaptadas aos nossos propósitos.

A secundária era esta: "Mas Deus decidiu, no decreto da reprovação, não dar arrependimento e fé aos reprovados". Concordo, de bom grado, com esta afirmação, mas ela deve ser interpretada corretamente. Para que seja interpretada corretamente, é necessário explicar a não concessão ou a negação do arrependimento e da fé, que é estabelecida pelo decreto da reprovação. Pois existe outra negação do arrependimento e da fé, que é administrada pelo decreto da providência, na medida em que é distinto do decreto da reprovação. Se não houver uma distinção precisa entre eles, não será possível evitar o erro. Digo, então, que é muito claro, com base nas Escrituras, que o arrependimento e a fé não podem ser exercidos, exceto pelo dom de Deus. Mas as mesmas Escrituras e a natureza dos dois dons ensinam, de maneira muito clara, que esta concessão se dá pelo modo de persuasão. Isto acontece pela palavra de Deus. Mas a persuasão ocorre, externamente, pela pregação da palavra, internamente, pela operação, ou melhor, cooperação do Espírito Santo, que leva a este resultado, para que a palavra possa ser entendida e apreendida pela fé verdadeira. Essas duas coisas estão, quase sempre, vinculadas. Pois Deus decidiu salvar aqueles que creem, pela pregação da palavra, e a pregação da palavra, sem a cooperação do Espírito Santo, é inútil e nada pode fazer, pois está escrito: "Nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, mas Deus, que dá o crescimento" (1 Co 3.7). Mas Deus não quer que a sua palavra seja pregada em vão, pois está escrito "Assim será a palavra que sair da

minha boca; ela não voltará para mim vazia; antes, fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a enviei" (Is 55.11). A pregação seria inútil sem a cooperação do Espírito Santo; por esta razão, ela tem, sempre vinculada a si, a cooperação do precioso Espírito Santo. Assim, o Evangelho é chamado "o ministério do Espírito" (2 Co 3.8), e aqueles que resistem são descritos com as palavras "resistir ao Espírito Santo" (At 7.51 e 13, e Mt 12), não apenas porque se opõem à pregação externa, administrada sob a ordem e orientação do Espírito Santo, mas também porque lutam contra a cooperação do Espírito Santo. Consequentemente, ainda, diz-se que alguns pecam contra o Espírito Santo, pelo fato de que negam, impiamente, e, com seu ódio, perseguem e blasfemam a verdade de que estão persuadidos, em suas próprias mentes, pela persuasão do Espírito Santo. Esta persuasão interna do Espírito Santo tem dois aspectos. Ela é suficiente e eficaz. No primeiro aspecto, uma vez que aquele, a quem é empregada, é capaz de consentir, crer e se converter. No segundo, porque aquele a quem é aplicada consente, crê, e se converte. A primeira é empregada pelo decreto da providência, com uma presciência assegurada de que será rejeitada pelo livre-arbítrio do homem; a segunda é administrada pelo decreto da Predestinação, com uma presciência assegurada de que aquele a quem é aplicada e dirigida realmente consentirá, crerá e se converterá – porque é aplicada de tal maneira que Deus sabe ser adaptada à persuasão e conversão daquele a quem é aplicada. Essas observações são feitas de acordo com a opinião de Agostinho. Portanto, também existe uma dupla negação da graça, ou seja, daquela que é suficiente, sem a qual o homem não pode crer e se arrepender, e também daquela que é eficaz, sem a qual ele não pode se arrepender e se converter. No decreto da reprovação, a graça suficiente não é propriamente descrita como negada, uma vez que é concedida a muitos que são reprovados, ou seja, àqueles que, pela pregação externa do Evangelho, são chamados à fé e ao arrependimento, mas a eles a graça eficaz é

negada, aquela graça pela qual eles não apenas podem crer e se converter, se consentirem, mas pela qual eles também consentirão, crerão e se converterão; e, certa e infalivelmente o farão.

A secundária tem este significado: Deus decidiu, por um decreto assegurado de reprovação, não dar a algumas pessoas o arrependimento e a fé, ou seja, usando com eles a graça eficaz, pela qual eles certamente crerão e se converterão. Mas Ele não negou, por esse decreto, a graça pela qual eles poderão ser capazes, se assim desejarem, de crer e ser convertidos. Na verdade, por outro decreto, ou seja, o da providência, diferente da predestinação, Ele decidiu dar-lhes fé e arrependimento, pela graça suficiente - isto é, conceder-lhes aqueles dons de uma maneira em que eles podem recebê-los, pela força que lhes é dada por Deus e que é necessária e suficiente para a sua recepção. Portanto, Deus ordenou, pelo decreto da providência, pelo qual a pregação externa é dirigida àqueles a quem Deus previamente conhecia, como pessoas que não se arrependeriam nem creriam, dar-lhes, tendo este caráter, a graça suficiente e a força necessária para a sua fé e conversão a Deus. Desta determinação, também, depende o fato de que são inescusáveis todos aqueles que são chamados pela graça suficiente ao arrependimento e à fé. Mas Ele decretou, ainda, não dar a graça eficaz às mesmas pessoas, e isto, pelo decreto da reprovação. Mas o fato de que são inescusáveis não depende desta negação da graça eficaz. Se, na realidade, a graça suficiente tiver que ser retida, aqueles que não creem e não são convertidos são, merecidamente, desculpados, pela razão de que, sem ela, eles não poderiam crer nem ser convertidos. Entretanto, se essas coisas são explicadas desta maneira, segundo a opinião de Agostinho e, talvez também de acordo com o sentido das Escrituras, consequentemente não se pode concluir que Deus admoesta os reprovados ao arrependimento e à fé, com nenhum outro desígnio, além do de que eles possam ser inescusáveis. Pois segundo o decreto da providência, pelo qual Ele lhes dá graça suficiente para a fé e a

exortação ao arrependimento e à fé e para que Deus possa satisfazer a sua própria bondade e graça, e ser isento da responsabilidade da perdição deles. A exortação, portanto, não é feita segundo o decreto da reprovação, e o seu desígnio não deve ser avaliado pelo decreto da reprovação.

A segunda também pode ser arranjada e disposta sob a forma de um silogismo: Deus não se propôs, em seus atos, nenhum objetivo, sem alcançá-lo, pois Ele nunca falha em seu propósito; mas Deus, na admoestação que dirige aos reprovados, não alcança nenhum outro fim, exceto o de que eles ficariam inescusáveis; portanto, Deus, nessa admoestação, não se propõe a nenhum outro fim.

À principal respondo que me parece ser, simplesmente, uma inverdade. Pois Deus não decidiu todas as suas obras conforme a sua própria vontade, na relação de consequência, que sempre é cumprida, mas Ele administra muitas coisas conforme a sua vontade, com relação ao antecedente, que nem sempre é cumprido. A legislação, a promulgação do Evangelho, a promessa, a ameaça, a admoestação, a repreensão, tudo é instituído conforme a vontade de Deus, como antecedentes, e por esses atos Ele exige obediência, fé, arrependimento, conversão, e esses atos foram instituídos com esse fim, ainda que Deus nem sempre os alcance. A falsidade desta proposição pode ser provada pelas passagens mais claras das Escrituras: “E como, esperando eu que desse uvas boas, veio a produzir uvas bravas?” (Is 5.4); “Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintos debaixo das asas, e tu não quiseste!” (Mt 23.37); “O Senhor é longânimo para convosco, não querendo que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se” (2 Pe 3.9).

Está escrito que os fariseus “rejeitaram o conselho de Deus contra si mesmos” (Lc 7.30), quando poderiam ter sido trazidos, através da pregação e do batismo de João, a uma participação no seu reino. Porém, mesmo que Deus *pudesse* falhar em um fim particular, ainda

assim não pode falhar em seu propósito universal. Pois, se alguma pessoa não consentisse em ser convertida e salva, Deus ainda acrescentou e propôs outro desígnio, segundo a sua vontade, como consequente, para que Ele pudesse ser glorificado em sua justa condenação. Portanto, para que esta proposição possa ser liberta de sua falsidade, deve ser corrigida desta maneira: Deus não propôs à sua vontade, como consequente, nenhum fim que Ele não possa alcançar. Se alguém disser que, com base nisto, podemos concluir que Deus não é sábio e não é presciente de eventos futuros, ou impotente, respondo que não se pode concluir isso. Pois Deus, nem sempre, se propõe um fim da sua presciência – e, além disso, Deus nem sempre se alegra de usar a sua própria onipotência para realizar qualquer propósito que Ele tenha se proposto.

Quanto à secundária, também me parece ser possível acusá-la de falsidade. Pois Deus, com essa admoestação, alcança outro objetivo, além do fato de que eles seriam considerados inescusáveis, ou seja, Ele satisfaz a sua própria bondade e amor para conosco. Acrescente a isto que, como o fato de que eles são inescusáveis se origina, não da apresentação, mas da rejeição da admoestação, Deus não propôs a si mesmo o fato de que eles seriam inescusáveis, como um fim, exceto depois da presciência de que a admoestação lhes seria inútil. Segundo esta teoria, então, o fato de que eles são inescusáveis não se origina da vontade antecedente de Deus, administrando a admoestação, mas da vontade consequente, que resulta da rejeição da admoestação.

Segue-se, portanto, que uma conclusão verdadeira não pode ser deduzida dessas falsas proposições. As palavras do abade Joachim devem ser interpretadas segundo esta explicação, ou trabalharão sob o erro que agora percebemos nas suas palavras.

A ordem de Deus, pela qual Ele obtém arrependimento e fé daqueles a quem o Evangelho é pregado, não pode, de maneira nenhuma, divergir do decreto de Deus. Pois nenhuma vontade de Deus,

qualquer que possa ser o seu caráter, pode ser contrária a qualquer outra vontade. Mas pode ser possível que um decreto seja, por ignorância, atribuído a Ele, e apresente divergências em relação à sua ordem. Além disso, um decreto de Deus que é atribuído a Ele nas Escrituras pode ser explicado, de tal forma a, necessariamente, divergir da ordem de Deus. A ordem pela qual Deus obtém a fé de alguém declara que Ele quer que aquele a quem é imposta a ordem, creia. Se alguém atribui algum decreto a Deus, pelo qual Ele quer que a mesma pessoa não creia, então o decreto é contrário à ordem, pois não pode acontecer que Deus, ao mesmo tempo, deseje coisas contraditórias, qualquer que seja a maneira ou qualquer que seja a distinção em que a vontade possa ser considerada. Crer e não crer, no entanto, são coisas contraditórias, e desejar que uma pessoa creia e, ao mesmo tempo, desejar que a mesma pessoa, considerada sob a mesma luz, não creia, são atitudes contraditórias. O decreto tem caráter tal que Deus é descrito como o que decide, segundo ele, negar a colaboração de seu governo geral ou sua graça especial, sem a qual, como Ele sabia, o ato de fé não poderia ser realizado por aquele a quem, por sua ordem, Ele ordena que creia. Pois aquEle que deseja negar a qualquer pessoa a ajuda necessária para a realização de um ato de fé deseja que a mesma pessoa não creia. Pois aquEle que deseja a causa é considerado, corretamente, como desejando, também, o efeito, necessariamente, de tal causa. Pois, da mesma maneira como não se pode dizer que Deus quer que não mais exista uma pessoa a quem Ele nega o ato da preservação, também não se pode dizer que Ele quer que seja realizado um ato por alguém a quem Ele nega a sua própria ajuda e colaboração, que são necessárias para a realização do ato. Pois o ato da preservação divina não é mais necessário a um homem, para que ele possa continuar a existir, que a colaboração da ajuda divina, para que ele possa exercer a fé no Evangelho. Se, então, esse propósito de não fazer uma coisa, de que o senhor fala, assinala uma negação da

colaboração de Deus, que é necessária para o exercício da fé na promessa, certamente impinge à ordem, e não pode, de maneira alguma, ser conciliada com ela. Pois essa negação, tendo esse caráter, tem a relação de obstáculo mais geral e mais eficaz, para que aquilo que não é seja impedido, a fim de que não se torne algo mais eficaz pelo propósito da criação (isto é, por uma negação do seu exercício) e aquilo que é, possa não mais existir pela vontade da preservação (não sendo exercida). Se o senhor entende "o propósito de não fazer uma coisa" dessa maneira, então, verdadeiramente, o senhor não livra a vontade de Deus da contradição, com nenhuma das suas respostas.

O senhor diz que "Deus, em suas ordens e promessas, não fala de tudo o que decretou, mas manifesta apenas em parte da sua própria vontade". Concordo com isso, mas digo que, o que quer que Deus diga, em suas ordens e promessas, é tal em sua natureza, que não se pode dizer, sem contradição, que Ele deseje ou determine alguma coisa contrária a ela, por algum decreto. Pois uma coisa é fazer silêncio a respeito de certas coisas que Ele deseja, e outra é desejar aquilo que é contrário àquelas coisas que Ele desejou previamente. É certo, com base na ideia mais geral de ordem, que toda a vontade de Deus não é emitida em uma única ordem, mas somente aquilo que Ele aprova e quer que seja feito por nós. Não existe nenhum decreto de Deus com o qual Ele queira algo contraditório àquela ordem.

Eu gostaria, ainda, que o senhor considerasse a maneira inepta como o senhor expressa o que menciono a seguir: - O que são estas expressões? "Deus não quer a mesma coisa, igualmente, para todos. Ele quer a conversão, em alguns, somente com respeito à sua tentação e exortação, bem como os meios de conversão; e em outros, também, com respeito ao propósito de efetuá-la". Se o senhor diz essas coisas com respeito à vontade de Deus, porque ela exige a conversão, elas deveriam ter sido expressas de maneira diferente; se o senhor as diz com referência à sua vontade, porque ela efetua a

conversão, também, nesse caso, deveriam ter sido expressadas de maneira diferente. Qualquer que seja a maneira como são entendidas, a fraseologia não é correta. Mas eu penso que, aqui, o senhor esteja falando a respeito da vontade no segundo sentido, segundo o qual Deus não deseja efetuar a conversão igualmente em todos, de quem Ele a exige, igualmente, e com o mesmo direito. Pois, em alguns, Ele deseja efetuá-la somente pela pregação, admoestação e meios suficientes, pois assim explico o que o senhor quer dizer. Se isto estiver de acordo com a sua opinião, muito bem; mas, caso contrário, eu gostaria que o senhor nos informasse o que o senhor entende pela palavra "meios". Em outras pessoas, Ele deseja efetuá-la, por meios eficazes, administrados de acordo com o decreto da predestinação. Aqui não existe, na verdade, nenhum conflito de vontades, em nossa opinião, mas, sim, diferentes vontades de Deus, com referência a objetos diferentes, segundo os quais não se pode dizer que Deus quer e não quer o mesmo objeto, ou seja, que Ele quer a conversão e não quer a conversão do mesmo homem – observando, aqui, as leis da justa oposição. Eu queria que pudesse ser explicado como "Deus deseja, sinceramente, que creia em Cristo o homem que Ele deseja que esteja separado de Cristo, e a quem Ele decretou negar o auxílio necessário para a fé", pois isto é equivalente a não desejar a conversão de ninguém.

À sua segunda resposta, digo que não é suficiente que o senhor diga que "a vontade revelada de Deus não é adversa ao prazer, mas a questão da predestinação deve ser tratada de tal maneira que o prazer não se oponha à vontade revelada; pois penso que os limites dessa oposição deveriam ter sido expressos desta maneira. Pois a vontade que o senhor chama de "prazer" deveria ser examinada por meio da vontade revelada; consequentemente, a segunda concordaria com a primeira, e não a primeira seria conciliada com a segunda. Desejo, ainda, que se considere com que direito a *vontade revelada* é usualmente considerada como distinta da vontade do

prazer, uma vez que o *prazer* de Deus é frequentemente revelado. O *prazer* de Deus é que aquele que contempla o Filho e crê nEle tenha a vida eterna. A palavra *eudokia* é usada, frequentemente, nas Escrituras, pois é essa vontade de Deus, que se inclina a alguém e que é chamada "prazer", para distinção do prazer de Deus, considerado, em um sentido geral.

A reprovação não pode ser associada ao prazer, como o exercício do prazer com relação aos homens, em Jesus Cristo, como os anjos cantaram "boa vontade para com os homens" (Lc 2.14). Com referência à passagem em Mateus 11.25, 26, em que a palavra *eudokia* é usada com relação ao prazer de Deus, pelo qual Ele ocultou dos sábios os mistérios do Reino dos Céus, e os revelou aos pequeninos. Ressalto que a palavra *eudokia* deve ser, apropriadamente, associada àquilo a cujo respeito Cristo dá graças a seu Pai, isto é, a revelação dos mistérios celestiais aos pequeninos. Pois a passagem deve ser interpretada da seguinte maneira: "Graças te dou, ó Pai, que revelaste aos pequeninos os mistérios que ocultaste dos sábios". Cristo não dá graças ao Pai porque Ele ocultou os mistérios dos sábios, pois Ele orou pelos sábios deste mundo que o crucificaram. Pois os "príncipes deste mundo" são descritos como tendo crucificado o "Senhor da glória" (1 Co 2.8), e está escrito que Ele orou por aqueles que o perseguiram e, em particular, por aqueles que o crucificaram.

De que maneira é verdade que a vontade revelada "sempre concorda, em seu princípio, fim e escopo" com o prazer, na aceitação comum dessa expressão, uma vez que a vontade revelada frequentemente tem um objeto diferente daquele que é o objeto do prazer? Além disso, se ambos têm como referência o mesmo objeto, não pode ser o mesmo princípio, e o mesmo fim e escopo para ambos, exceto se for, também, verdade que Deus quer, pelo seu prazer, aquilo que, em sua vontade revelada, Ele declara que quer, a menos que, na verdade, o mesmo princípio seja considerado, universalmente, como sendo Deus, e o mesmo fim seja a glória de Deus. Mas

o fato de que “a vontade revelada de Deus parece, frequentemente, ser adversa e, na verdade, aparentemente, ser contrária ao decreto de Deus, e também com referência ao modo de propô-lo”, é verdade, se o senhor considera que assim “parece” aos homens ignorantes e àqueles que não distinguem corretamente entre os diferentes modos e os diferentes objetos da vontade. Essas duas vontades de Deus, ainda que diferentes, nunca parecem contrárias àqueles que examinam corretamente essas coisas, e assim as avaliam.

Quanto à morte de Ezequias e a destruição de Nínive, Deus sabia que pertencia à sua justiça tirar a vida de Ezequias, bem como enviar destruição aos ninivitas, a não ser que ela fosse abrandada pela misericórdia; pois a lei da sua justiça exigia que essas coisas fossem denunciadas contra eles, por Isaías e Jonas. Acontece que Deus não queria satisfazer as exigências da sua justiça, a menos que fosse com a intervenção do decreto da misericórdia, pelo qual Ele decidiu que nem a morte viesse a Ezequias, nem a destruição aos ninivitas, a menos que eles fossem advertidos a buscar a face de Deus por meio de orações e, desta maneira, se afastassem do mal; e, se fizessem isto, seriam poupados. Mas Ele sabia que eles fariam isto, sendo, então, auxiliados pela graça e pelo auxílio divino, pelos quais Ele havia decidido cooperar com a pregação externa; e assim, Ele decidiu prolongar a vida de Ezequias e preservar a cidade dos ninivitas da destruição. Aqui, portanto, não parece existir nenhuma aparente contrariedade.

O que o senhor observa a respeito da “vontade humana e da vontade divina de Cristo” não afeta o seu assunto que está em discussão aqui. É verdade que essa diferença existia, mas isto não é estranho, já que essas vontades pertenciam não a uma origem, embora pertencessem verdadeiramente a uma pessoa, que abrangia em si mesma duas naturezas e duas vontades. Posso acrescentar ainda que Cristo desejou ser liberto, e, ao mesmo tempo, não desejou ser liberto da morte. Pois, como homem, Ele disse: “Meu Pai, se é

possível, passa de mim este cálice; todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres" (Mt 26.39). O fato de que isto se refere à vontade humana é aparente, porque existe a mesma e única vontade, da mesma maneira como existe uma só natureza do Pai e do Filho, como divina. Posso dizer, em uma palavra, que Cristo, como o homem exterior, desejou ser liberto da morte imediata, mas, segundo o homem interior, se sujeitava à vontade divina. E, se o senhor assim me permitir, direi que havia nEle um sentimento e um desejo de ser liberto, e não uma vontade. Pois a vontade resulta da decisão final da razão e da sabedoria; já o desejo se segue à decisão antecedente dos sentimentos ou dos sentidos.

O fato de que "Abraão foi favorável aos sodomitas, que estavam fadados, pelo decreto de Deus, à destruição", as Escrituras não afirmam. Também não me parece ser provável que "ele pudesse orar, com fé" por aqueles que ele sabia que haviam sido devotados, pelo decreto de Deus, à destruição irrevogável. Pois não deveria ser oferecida oração por tais pessoas. Deus ordena que Jeremias não ore pelas pessoas a quem Ele, por um decreto irrevogável, e pela sua vontade, como consequente, destinou e devotou ao cativeiro e à destruição. Pois embora possa não ser necessário nas orações, oferecidas por qualquer coisa, que a pessoa creia certamente que aquilo que ela busca será concedido, é necessário que a mente da pessoa que ora venha crer, sem dúvida, que Deus, em sua onipotência e misericórdia, pode e quer fazer aquilo que é pedido, desde que saiba que isso está de acordo com a sua própria graça. Mas aquilo que Deus decidiu não fazer, assim como o que Ele indica absolutamente que não fará, Ele não poderá fazer ou jamais desejará fazer enquanto o decreto for válido. E não é correto que um cristão interceda a Deus, em suas orações, por aquela coisa, se tiver conhecimento do decreto de Deus.

A sua terceira resposta é que "Deus, como um credor, pode exigir aquilo que Ele mesmo pode não desejar realizar". Mas há um

equívoco ou uma ambiguidade nas palavras, “aquilo que Ele mesmo pode não desejar realizar”. Elas podem ser interpretadas com referência àquela colaboração de Deus, que é necessária para fazer aquilo que Ele ordena, ou com referência àquela colaboração eficaz pela qual aquilo que Ele ordena certamente é feito. Se com referência ao segundo caso, isso é verdade.

Não existe nenhum tipo de conflito ou contrariedade entre essas duas frases: “exigir ou ordenar que uma coisa seja feita” e “ainda assim, não fazê-la eficazmente”. Se com referência à primeira, isso não é verdade. Pois Deus não exige aquilo para cuja realização Ele nega a ajuda necessária, a menos que alguém, por sua própria culpa, se prive dessa graça e se torne indigno dessa ajuda. O direito de credor permanece se aquele que está em dívida não conseguir pagar, por sua própria culpa. Mas isso não acontece com a ordem em que a fé é prescrita, pois a fé em Cristo não está incluída na dívida que um homem era obrigado a pagar, segundo a sua criação primitiva, segundo a imagem de Deus, e a administração primitiva sob a qual ele vivia. Pois começou a ser necessária, depois que Deus modificou a condição da salvação, da obediência legal à fé em Cristo.

Chegamos, agora, à “apresentação do Mediador”, que consiste tanto do fato de que o Mediador se apresentou a Deus, o Pai, como vítima do pecado no mundo, como também do fato de que o Pai, pela palavra e pelo seu Espírito, apresenta o Mediador, tendo realizado as funções desse cargo, e tendo obtido a remissão dos pecados e a redenção eterna para o mundo, reconciliado por intermédio dEle. A primeira diz respeito à provisão da salvação; a segunda, à sua aplicação, pela fé, no mesmo Mediador. A primeira é a execução do ato da nomeação e da promessa; a segunda coincide com a real oferta, que consideramos, anteriormente, na discussão da promessa. Mas a apresentação, como o senhor a define, não é imediatamente antecedente à aplicação, pois entre essa apresentação, e a aplicação, intervém a oferta do Mediador, pela palavra e pelo Espírito Santo.

Aquilo que o senhor diz a respeito da virtude e da eficácia do preço, pago por Cristo, precisa de uma consideração mais cuidadosa. O senhor diz que "a eficácia desse preço, no que diz respeito ao mérito, é infinita", mas o senhor faz uma distinção entre "a eficácia real e a potencial". O senhor também define a "eficácia potencial" como sinônima de uma suficiência de preço pelo mundo inteiro. Esta, no entanto, é uma expressão, até aqui, desconhecida entre os teólogos, que meramente fazem uma distinção entre a eficácia e a suficiência do mérito de Cristo. Além disso, não tenho certeza, mas existe um absurdo em considerar a eficácia "potencial", uma vez que existe uma contradição em termos. Pois toda eficácia é real, como essa palavra tem sido usada, até agora, pelos teólogos. Mas, deixando as expressões de lado, vamos considerar a coisa propriamente dita. O resgate ou o preço da morte de Cristo é considerado universal em sua suficiência, mas particular, em sua eficácia, ou seja, suficiente para a redenção do mundo inteiro, assim como para a expiação de todos os pecados; mas a sua eficácia não diz respeito a todos, universalmente, pois ela consiste na aplicação real, pela fé e pelo sacramento da regeneração, como dizem Agostinho e Próspero da Aquitânia. Se o senhor pensa assim, muito bem, e não me oporei muito a isto. Porém, se entendo o senhor corretamente, parece-me que o senhor não reconhece a suficiência absoluta desse preço, mas com a condição adicional, *se Deus havia desejado que esse preço fosse oferecido pelos pecados do mundo todo*. Assim, aquilo que os acadêmicos declaram categoricamente, ou seja, que a morte de Cristo foi suficiente para todos e para cada um deve, em sua opinião, ser expresso hipoteticamente, isto é, neste sentido – a morte de Cristo seria um preço suficiente pelos pecados do mundo inteiro, se Deus tivesse desejado que ela fosse oferecida para todos os homens. Neste sentido, realmente, a sua suficiência é absolutamente removida. Pois se ela não é um resgate oferecido e pago para todos, na verdade não é um resgate suficiente para todos. Pois o resgate é

aquilo que é oferecido e pago. Sendo assim, a morte de Cristo pode ser considerada suficiente para a redenção dos pecados de todos os homens, se Deus tivesse desejado que Ele morresse por todos, mas não se pode dizer que seja um resgate suficiente, a menos que, na realidade, tenha sido pago para todos. Consequentemente, Beza observa uma fraseologia incorreta nessa distinção, porque a oferta do pecado é considerada absolutamente suficiente, exceto com a suposição já exposta. Na realidade, porém, meu amigo Perkins, as Escrituras dizem, de maneira extremamente clara e em muitas passagens, que Cristo morreu por todos, pela vida do mundo, e isso pela ordem e pela graça de Deus Pai.

O decreto da predestinação não prescreve nada à universalidade do preço pago por todos, pela morte de Cristo. É posterior, na ordem da natureza, à morte de Cristo e sua eficácia peculiar. Pois esse decreto diz respeito à aplicação dos benefícios que nos são obtidos pela morte de Cristo, mas a sua morte é o preço pelo qual esses benefícios foram preparados. Portanto, a afirmação é incorreta, e a ordem é invertida, quando se diz que "Cristo morreu somente pelos eleitos e predestinados". Pois a predestinação depende não somente da morte de Cristo, mas também do mérito da morte de Cristo e, consequentemente, Cristo não morreu por aqueles que eram predestinados, mas aqueles, pelos quais Cristo morreu, eram predestinados, embora nem todos eles. Pois a universalidade da morte de Cristo se estende de maneira mais ampla que o objeto da predestinação, e disso também concluímos que a morte de Cristo e seu mérito são antecedentes, em natureza e ordem, à predestinação. Então, o que mais é a predestinação, além da preparação da graça, obtida e proporcionada para nós pela morte de Cristo, e uma preparação que diz respeito à aplicação, e não à aquisição ou provisão da graça, que ainda não existia? Pois o decreto de Deus, pelo qual Ele decidiu dar Cristo como Redentor para o mundo, nomeando-o como cabeça exclusivamente dos fiéis, é anterior ao decreto pelo qual Ele decidiu

aplicar, realmente, a alguns, pela fé, a graça obtida através da morte de Cristo.

Em favor de suas opiniões a respeito da morte de Cristo, o senhor alega: Cristo não se ofereceu em sacrifício por aqueles por quem Ele não ora, porque a intercessão e o sacrifício estão vinculados. Mas Ele ora, não por todos, mas somente pelos eleitos e pelos crentes (Jo 17.9), e, em suas orações, Ele se oferece ao Pai e, portanto, Ele não se oferece em sacrifício por todos; consequentemente, a sua morte não é um resgate por todos os homens.

Respondo que a principal não me parece ser verdadeira, em todos os aspectos. O sacrifício é anterior à intercessão. Pois Ele não poderia entrar nos céus para que pudesse interceder por nós, na presença de Deus, exceto por meio do sangue da sua própria carne. É também anterior, pois o sacrifício tem referência ao mérito, e a intercessão à aplicação do mérito. Pois Ele é chamado Mediador por mérito e pela eficácia da sua aplicação. Ele adquiriu o mérito pelo sacrifício; Ele intercede para a sua aplicação. Ele faz as duas coisas como Sacerdote, mas Ele faz essa aplicação como Rei e Cabeça da sua Igreja. É realmente verdade que Cristo, nos dias da sua carne, ofereceu orações com lágrimas a Deus, o Pai. Essas orações, no entanto, não foram oferecidas para obter a aplicação da bênção merecida, mas, sim, para o auxílio do Espírito, a fim de que Ele pudesse resistir no conflito. Se Ele, então, ofereceu orações para obter a aplicação mencionada, elas dependeriam do sacrifício que deveria ser oferecido, como se já tivesse sido oferecido. Nesta ordem, sacrifício e intercessão estão relacionados entre si.

Com referência à secundária, afirmo que Cristo também orou pelos não eleitos. Ele orou por aqueles que o crucificaram, por seus inimigos, entre os quais também havia pessoas não eleitas. Pois os "príncipes deste mundo" o crucificaram, e, para a maioria deles, a sabedoria e o poder de Deus, que é Cristo, não foram revelados (1 Co 2). Em segundo lugar, a oração de Cristo, que está contida no

capítulo 17 do Evangelho de João, foi oferecida, em particular, por aqueles que haviam crido e por aqueles que creriam posteriormente, e, na realidade, para obter e aplicar a eles as bênçãos merecidas pelo sacrifício da sua morte. Ele pede que eles possam ser um só com o Pai e o Filho, como o Pai e o Filho são um só – o que Ele não poderia pedir, a menos que a reconciliação já tivesse ocorrido, ou fosse considerada, por Deus, como tendo acontecido. Este, porém, não é o caráter de todas as orações de Cristo. Em terceiro lugar, ressalto que a palavra "mundo", em João 17.9, significa, propriamente, aqueles que rejeitaram a Cristo, que lhes foi pregado na palavra do Evangelho, e aqueles que, posteriormente, o rejeitariam. Isto fica aparente, com base no contraste: "Não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste", a quem Ele descreve como pessoas que já haviam crido (v. 8), e como pessoas que creriam em uma ocasião futura (v. 20). A palavra é usada de maneira similar em muitas outras passagens: "O mundo não o conheceu" (Jo 1.10); "A luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz" (3.19); "O Espírito da verdade, que o mundo não pode receber" (14.17); "[Ele] convencerá o mundo do pecado, porque não creem em mim" (16.8, 9); "De onde vem que te hás de manifestar a nós e não ao mundo?" (14.22). Assim sendo, a extensão do sacrifício não deve ser confinada pelos limites estreitos dessa intercessão.

Eu poderia desejar aprender com Illyricus como isto poderia estar em conformidade com a justiça de Deus, e o valor infinito do sacrifício de Cristo, que "a oração é expiatória e é a regra do Sacrifício [*Canon Sacrificii*]". "Penso, não somente que Cristo não pediu que o Pai considerasse, favoravelmente, o seu sacrifício, mas que não era possível que Ele apresentasse tal pedido; se realmente for verdade o que as nossas igrejas ensinam e professam, com uma só voz, que a mais completa satisfação foi feita para a justiça de Deus, através do sacrifício de Cristo. Mas essa ideia se originou na missa polonesa, em que também se encontram as palavras "Canon Sacrificii".

Entretanto, as palavras que contêm a sua conclusão são notáveis, mas não têm o significado correto. “Cristo foi nomeado para ser um resgate, pela intercessão e oblação do Filho”. O que estas palavras querem dizer? A intercessão é posterior ao resgate. Por isso que o resgate não foi indicado pela intercessão. A oblação diz respeito ao resgate, propriamente dito, sendo, desse modo, anterior à intercessão, não podendo, de maneira alguma, estar envolvida na indicação do resgate. Mas a ação, propriamente dita, tem o caráter de uma oblação. Consequentemente, também, o próprio resgate, como tenho dito frequentemente, é anterior à eleição. Pois a eleição é para a vida, que não tem existência, exceto pela oblação do resgate; a menos que possamos dizer que a eleição é para a vida, que não existe agora, nem foi merecida, nem mesmo no decreto de Deus, pois Ele é o “cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo” (Ap 13.8).

O senhor prossegue e se esforça para confirmar a mesma opinião com outros argumentos, mas em vão. Tais argumentos parecem ter alguma plausibilidade, mas nenhuma verdade. O senhor diz que “Cristo é apenas o Mediador daqueles cujo caráter Ele sustentou na cruz. Mas Ele sustentou o caráter dos eleitos somente na cruz; portanto, Ele é Mediador apenas dos eleitos”.

Quanto à principal, respondo que sustentar o caráter de alguém não diz respeito nem à essência nem à natureza do Mediador. Pois Ele é constituído Mediador entre dois lados dissidentes. Portanto, como Mediador, Ele não sustenta o caráter de nenhum lado, a menos, na verdade, que a natureza da mediação seja, necessariamente, tal que exija que o mediador sustente o caráter de um dos lados. Mas esta mediação tem a natureza que a justiça de Deus exigiu. Pois ela não poderia fazer a conciliação com um mundo culpado do pecado, a não ser que o Mediador prometesse a satisfação e, na realidade, a proporcionasse de acordo com o direito da garantia. Isto é o que está escrito em 2 Coríntios 5.19, 21: “Deus estava em Cristo

reconciliando consigo o mundo... [porque] o fez pecado" pelo mundo, isto é, uma oferta pelo pecado. Neste sentido, também, diz-se, com verdade, que Cristo não é um Mediador, exceto daqueles cujo caráter Ele sustentou. Falo, aqui, com respeito ao sacrifício: "Porque todo sumo sacerdote, tomado dentre os homens, é constituído a favor dos homens", etc. (Hb 5.1). Aqui também pode ser feita uma distinção entre o ato pelo qual é obtida a reconciliação, e a conclusão desse ato, que é a reconciliação. O ato que obtém a reconciliação é a oblação de Cristo na cruz. A sua conclusão é a reconciliação. Com respeito ao ato, Ele sustentou o nosso caráter, pois nós merecíamos a morte, não com respeito à conclusão. Pois o resultado da oblação depende da dignidade e da excelência do caráter de Cristo, e não de nós, cujo caráter Ele sustentou. Na verdade, se for apropriado usar distinções mais detalhadas neste ponto, posso dizer que Cristo sustentou o nosso caráter, não com respeito à ação, ou seja, a da oblação, mas, sim, da paixão. Pois Ele foi feito maldição por nós, e uma oferta pelo pecado. Com base nisto, fica evidente que, uma vez que todos os homens são pecadores e sujeitos à maldição, e Cristo assumiu a natureza humana comum a todos, é provável que Ele tenha sustentado o caráter de todos os homens.

Vemos isto, também, na secundária do seu silogismo, que é: "Cristo sustentou o caráter dos eleitos apenas na cruz", em que percebo duas falhas: a da falsidade e a da fraseologia incorreta. A sua falsidade consiste no fato de que Cristo é considerado como aquEle que sustentou, na cruz, apenas o caráter dos eleitos. Provo isso, com base no fato de que as Escrituras não dizem isso em nenhuma parte; na verdade, elas afirmam o contrário em várias passagens. Cristo é chamado "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (Jo 1.29). Está escrito que Deus "amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito" (3.16). Cristo declara que dará "a sua carne pela vida do mundo" (6.51). "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo" (2 Co 5.19). "Ele é a propiciação pelos nossos

pecados e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (1 Jo 2.2). Os samaritanos disseram: "Sabemos que este é verdadeiramente o Cristo, o Salvador do mundo" (Jo 4.42). Também 1 João 4.14: "E vimos, e testificamos que o Pai enviou seu Filho para Salvador do mundo". O fato de que, pela palavra "mundo", nestas passagens, deve-se entender todos os homens de maneira geral, é manifesto por essas passagens e pelos usos das Escrituras. Pois não existe, em minha opinião, nenhuma passagem, em toda a Bíblia, em que possa ser provado, sem nenhuma controvérsia, que a palavra "mundo" significa "os eleitos". Novamente, diz-se que Cristo morreu por todos, em Hebreus 2.9 e em outras passagens. Ele é considerado "o Salvador de todos os homens, principalmente dos fiéis" (1 Tm 4.10), declaração que não pode ser considerada com referência à preservação nesta vida, sem perversão e ofensa. Cristo também é considerado o "mediador entre Deus e os homens" (1 Tm 2.5). Diz-se que Ele morreu por aqueles "fracos... ímpios... [e] ainda pecadores" (Rm 5.6-8).

O que eu disse há pouco também é importante neste ponto – o caso de toda a raça humana é o mesmo: todos são igualmente concebidos e nascidos em pecado, e filhos da ira; e que Cristo assumiu a natureza humana, que é comum a todos os homens, não apenas desde Abraão e Davi, como Mateus apresenta, em sua genealogia, mas também desde Adão, a quem Lucas volta, em seu terceiro capítulo. Ele ofereceu, portanto, a carne, que tinha em comum com todos. "Visto como os filhos participam da carne e do sangue, também ele participou das mesmas coisas", etc. (Hb 2.14). Ele ofereceu a carne pela causa comum e o pecado comum, ou seja, pelo pecado do mundo, com respeito ao qual não há diferença entre os homens, e o apóstolo acrescenta esta causa na passagem que acabo de citar, "para que, pela morte, aniquilasse o que tinha o império da morte".

Que a dignidade e a excelência da pessoa que pudesse oferecer um resgate equivalente pelos pecados de todos os homens sejam

acrescentadas a isto. Que seja considerada a misericordiosa e terna afeição de Deus para com a raça humana que, nas Escrituras, é normalmente mencionada com o termo geral *philanthrōpia* como em Tito 3.4 – palavra que significa, em termos gerais, o amor de Deus pelos homens; sentimento que não pode ser atribuído a Deus se Ele perseguir qualquer homem com ódio, sem referência ao que ele merece ou ao seu pecado.

Sei que alguns responderão que Deus, na realidade, não odeia a ninguém, exceto devido ao pecado, mas que Ele destinou alguns ao seu próprio ódio, isto é, reprovando alguns sem referência ao pecado. Mas desta maneira, a ordem das coisas está invertida, pois Deus não odeia porque reprova, mas reprova porque odeia. Ele reprova um pecador, porque o pecador e o homem são, com razão, odiosos para Ele. O ódio é um sentimento, na Divindade, pelo qual Ele detesta a injustiça e os injustos, da mesma maneira como nEle existe amor pela justiça e pelos justos. A reprovação é um ato de Deus, interno, em propósito, externo em execução. E o ato é, na ordem da natureza, posterior ao sentimento. A destinação de uma pessoa ao ódio, qualquer que seja a maneira como for considerada, necessariamente tem duas coisas que a antecedem: o ódio pela injustiça, e a presciência de que o indivíduo, por sua própria culpa, será culpado de injustiça, por omissão ou por comissão.

Na verdade, sei que o amor de Deus mencionado não é, em todos os aspectos, igual com referência a todos os homens e a cada indivíduo, mas também nego que exista tanta diferença nesse amor divino com relação aos homens, de modo que Ele tenha decidido agir, com respeito a alguns, somente segundo o rigor da sua própria lei, mas com respeito a outros, segundo a sua própria misericórdia e graça, em Cristo, como diz o seu Evangelho. Ele quis tratar os anjos caídos segundo esse rigor, mas todos os homens, caídos em Adão, segundo essa graça. Pois cada bênção, em que também estão compreendidas a misericórdia e a tolerância (Êx 33.19 e 34.6-7), Ele

decidiu exibir, na libertação e na salvação dos homens. Alguns, no entanto, podem desejar acabar com a distinção que muitos teólogos consideram, entre a queda dos anjos e a dos homens. Pois eles dizem que os anjos caíram sem nenhuma esperança de restauração, mas os homens poderiam ter uma restauração completa, e atribuem, como razão, o fato de que os anjos pecaram por seu próprio movimento e impulso, e o homem, pela instigação e persuasão de um anjo mau.

A essas coisas, poderíamos acrescentar, como conclusão, o efeito apropriado e imediato da morte e do sofrimento de Cristo, e todos veremos que ninguém da raça humana está excluído desse efeito. Não se trata de uma remoção real dos pecados destes ou daqueles, nem uma remissão real dos pecados, nem uma justificação, nem uma redenção destes ou daqueles, coisas que não podem ser concedidas a ninguém sem a fé e o Espírito de Cristo. Mas é a reconciliação com Deus, a obtenção da remissão, da justificação e da redenção de Deus, com que Ele pode, agora, ser capaz, como um Juiz a quem a satisfação foi feita e não interpõe nenhum obstáculo, de remir os pecados e conceder o espírito da graça aos homens pecadores. Para a transmissão desses efeitos aos pecadores, Ele já estava inclinado por sua própria misericórdia. Por esse motivo, Ele deu Cristo como o Salvador do mundo; mas, pela sua justiça, Ele estava impedido da real transmissão de tais efeitos. Enquanto isso, Deus mantinha o seu próprio direito de conceder a quem quisesse, e com as condições que desejasse prescrever, as bênçãos (que são suas, por natureza), sendo que a participação nelas, Ele, pela sua misericórdia, desejou conceder aos pecadores, mas não podia realmente fazê-lo devido ao obstáculo da sua justiça, mas que Ele pode, agora, conceder, uma vez que a sua justiça foi satisfeita pelo sangue e pela morte de Cristo. Ele, como a parte ofendida, poderia prescrever o modo de reconciliação, e também o prescreveu, e este consistiu da morte e da obediência do seu Filho. Ele o deu a nós, a

fim de realizar, por nós, as funções do cargo de Mediador. Se decidirmos que alguma pessoa é excluída desse efeito, decidimos, ao mesmo tempo, que Deus não perdoa os seus pecados, não porque Ele não queira fazer isso, ainda que tenha a capacidade, mas porque Ele não tem a capacidade, uma vez que a justiça apresenta um obstáculo, e porque Ele desejou não ter essa capacidade. Ele desejou que a sua justiça fosse satisfeita, antes que perdoasse os pecados de alguém, e porque Ele não queria que a sua justiça fosse satisfeita com referência a essa pessoa.

Por outro lado, também, se decidirmos que a natureza da mediação é tal, como o senhor parece conceber, que os pecados de todos os eleitos são tirados deles e transferidos a Cristo, que sofreu a punição por eles e, na verdade, os livrou da punição, então a obediência era necessária e exigida dEle, que a prestou e, prestando-a, mereceu a vida eterna, não para si mesmo, mas para eles, e não de maneira diferente do que se o tivéssemos constituído mediador, em nosso lugar e, por intermédio dEle, tivéssemos pagado a Deus a nossa dívida. Devemos, ainda, considerar que, de acordo com o rigor da justiça e da Lei de Deus, a imunidade da punição e da vida eterna são devidas aos eleitos, que podem reivindicar essas bênçãos de Deus, pelo direito de pagamento e compra, e sem nenhuma reivindicação justa, por parte de Deus, de exigir a fé em Cristo e a conversão a Ele. Não é fácil calcular quantos grandes absurdos as duas opiniões criam. Refutarei cada uma delas com um único argumento. Com referência à primeira opinião, digo que, se Deus não desejava que a satisfação pelos pecados de alguém lhe fosse feita, pela morte do seu Filho, então a fé em Cristo não pode, com justiça, ser exigida deles, e eles não podem ser, com justiça, condenados por incredulidade, e Cristo não pode, com justiça, ser constituído seu juiz. Eu refuto a segunda por um argumento muito forte, extraído dos textos do apóstolo. A justiça efetuada por Cristo não é nossa, pelo fato de que é efetuada, mas pelo fato de que nos é imputada pela fé, de

modo que a fé, propriamente dita, pode ser considerada "imputada como justiça" (Rm 4.5). Esta expressão, se interpretada corretamente, pode esclarecer toda esta discussão. Concluo, portanto, que Cristo tomou sobre si o caráter de todos os homens, de maneira geral, como foi dito, e não apenas dos eleitos.

Percebo uma *incorreção de fraseologia*, na declaração de que Ele tomou sobre si, na cruz, o caráter dos eleitos, quando ninguém é eleito, exceto em Cristo, que morreu e ressuscitou e agora é constituído, por Deus, como a Cabeça da Igreja, e o Salvador daqueles que creem nEle, e obedecem a Ele para a salvação. Portanto, não houve eleitos quando Ele ainda estava na cruz, isto é, considerando esses dois eventos como existentes na presciência de Deus; consequentemente, Ele não poderia ter levado o caráter dos eleitos na cruz. Por esse motivo, igualmente, seria um absurdo dizer que Cristo tomou sobre si o caráter dos reprovados, porque a reprovação ainda não havia ocorrido. Mas Ele tomou sobre si o caráter dos homens, como pecadores, injustos, inimigos de Deus, independentemente de qualquer consideração ou distinção entre a eleição e a reprovação. Fica evidente, portanto, com base nesta resposta, que não se pode concluir, com base nesse argumento, que Cristo é o Mediador apenas dos eleitos, com a obra do Mediador restrita, agora, à oblação feita na cruz.

O senhor também propõe outro argumento para provar a verdade de sua opinião, e diz: "Tudo o que Cristo sofreu e fez, como Redentor, as mesmas coisas todos os redimidos fazem e sofrem nEle, e com Ele; mas Cristo, sendo o Redentor, morreu, ressuscitou, ascendeu, e se assentou à direita do Pai. Por isso, nEle e com Ele, todos os redimidos morreram, ressuscitaram, ascenderam e se assentaram à direita do Pai". O senhor, então, pressupõe, como consequência, que "Os eleitos somente morreram, ressuscitaram, ascenderam e se assentaram à direita do Pai em Cristo e com Cristo. Portanto, somente eles são redimidos". Vamos examinar as duas

partes desse argumento, em ordem.

A parte principal deste prossilogismo me parece passível de acusação de notória falsidade, como pode ser facilmente demonstrado, pois ela confunde os sofrimentos e os atos, pelos quais a redenção é realizada e obtida, com a conclusão da redenção, propriamente dita, e a aplicação da redenção. Pois a redenção não se refere ao sofrimento ou a nenhuma ação de Cristo, mas à conclusão, ao evento e ao fruto desse sofrimento e ação; portanto, os sofrimentos e as ações de Cristo são anteriores à redenção, mas a redenção é anterior à sua aplicação. No entanto, eles são chamados redimidos pela aplicação. Assim sendo, aquilo que Cristo sofreu e fez, para obter a redenção, os redimidos não sofreram nem fizeram. Pois eles não foram redimidos naquela ocasião, mas, por aqueles atos, a redenção foi obtida e aplicada a eles, pela fé, e então eles, como resultado, foram redimidos. A própria natureza das coisas prova, claramente, que *redentor* e *redimido* são coisas correlatas, que o primeiro é a fundação, e o segundo é o término, e não o oposto, e, por essa razão, no primeiro está compreendida a causa do outro, e, realmente, a causa, produzida pela sua própria eficiência. Consequentemente, os redimidos não fizeram aquilo que foi feito pelo redentor, uma vez que, nesse caso, foram redimidos antes que o ato de redenção fosse realizado pelo redentor e a própria redenção fosse obtida. Se o senhor diz que considera os redimidos não como redimidos, mas como homens que ainda deverão ser redimidos, respondo que, qualquer que seja a maneira como eles são considerados, nunca se poderá dizer, verdadeiramente, que eles fizeram, em Cristo e com Cristo, aquilo que Cristo fez, para redimi-los. Pois aqueles que foram redimidos não estavam em Cristo ou com Cristo e, portanto, não poderiam, nem com Ele nem nEle, sofrer ou fazer qualquer coisa. O senhor dirá que “eles sofreram e agiram nEle como uma garantia”, mas eu digo, nEle, como constituído como uma garantia, não por eles, mas por Deus, para eles, e nEle, a obra da redenção foi imposta por

Deus. É verdade que Ele assumiu, dos homens, a natureza em que a redenção foi realizada; no entanto, Ele, e não os homens, nEle, a ofereceu. Mas se puder ser dito que eles sofreram, porque a sua natureza sofreu, na forma de Cristo, o senhor percebe que, também desta maneira, a redenção é geral para aqueles a quem pertence a mesma natureza. Talvez o senhor se refira a estas passagens das Escrituras, em que somos descritos como mortos com Cristo, sepultados com Ele e ressuscitados com Ele (Rm 6.3, 4, 5). A sua explicação não é satisfatória, se considera que essas passagens têm referência ao nosso assunto. Pois essas passagens tratam da crucificação, morte, sepultamento e ressurreição que cada um de nós, em nossa própria pessoa, sofre e sente. Mas elas não dizem respeito à redenção meritória, como a crucificação, morte, etc., de Cristo. Novamente, nessas passagens, o assunto da discussão é o nosso enxerto em Cristo, pela fé, e a nossa comunhão com Ele, que diz respeito à aplicação da redenção; mas, aqui, o tema da discussão é a obtenção da redenção e os atos que dizem respeito a essa obtenção. Essas passagens ensinam que nós, sendo enxertados em Cristo pela fé, recebemos dEle o poder do Espírito, pelo qual o nosso velho homem é crucificado, morto e sepultado, e nós ressuscitamos para uma nova vida. Com base nisto, fica claro que essas passagens não têm nenhuma conexão com o nosso tema atual.

O significado correto da parte secundária é que Cristo, realizando a obra da redenção, morreu, ressuscitou e subiu aos céus. Pois Ele não era o redentor antes que se oferecesse para a morte e ressuscitasse dos mortos. Observo, de maneira muito breve, que Cristo morreu e ressuscitou porque era o redentor, pela imposição e aceitação da função, e não para cumprimento da mesma. Pois a morte e a ressurreição de Cristo dizem respeito à função do redentor. Agora, com base nisto, fica claro em qual sentido a conclusão é verdadeira. Não no sentido que o senhor pretendia, de que aqueles a quem o senhor chama de “os redimidos” morreram e ressuscitaram na

pessoa de Cristo, mas, como eu, há pouco tempo, expliquei, em um sentido que diz respeito não à obtenção da redenção, mas à aplicação da redenção obtida. Pois dizemos que Cristo "entrou uma vez no santuário, havendo efetuado uma eterna redenção" (Hb 9.12), redenção que Ele transmite aos crentes, pelo precioso Espírito Santo que foi enviado do céu.

Tendo considerado estas coisas, a sua posição, consequentemente, não tem valor contra a opinião que defendo aqui. Pois, com certeza, acontece aos eleitos, e apenas no sentido que apresentamos, morrer com Cristo, ressuscitar, ascender e se assentar à direita do Pai. Também, pelo fato de que estão enxertados em Cristo e pela aplicação dos benefícios dEle, e da comunhão com Ele, eles são considerados "redimidos". "Digno és de tomar o livro e de abrir os seus selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus homens de toda tribo, e língua, e povo, e nação; e para o nosso Deus os fizeste reis e sacerdotes; e eles reinarão sobre a terra" (Ap 5.9, 10). Também em Apocalipse 14.3, 4, os mesmos são descritos como "comprados da terra" e "dentre os homens". É preciso, no entanto, que se observe que esta posição não é uma consequência dos antecedentes, a menos que se acrescente, à parte principal, uma frase restritiva, da seguinte maneira: "Tudo o que Cristo sofreu e fez, isto, todos os redimidos, e somente eles, sofreram e fizeram, nEle e com Ele".

Concordo, prontamente, com os argumentos que o senhor apresenta para provar esta posição, no sentido que expliquei. Merece atenção, porém, aquilo que o senhor apresenta, posteriormente, para exemplificar o seu significado. Pois os pecados daqueles por quem Cristo morreu são condenados, na carne de Cristo, de tal maneira que eles não podem, por este fato, ser livres da condenação, a menos que creiam em Cristo. Pois "agora, nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus, que não andam segundo a carne, mas segundo o espírito" (Rm 8.1). O engano de confundir

coisas que deveriam ser distintas e unir coisas que deveriam estar separadas é cometido constantemente. Pois a obtenção e o ato, propriamente dito, que obtém, são confundidos com a aplicação, e a primeira é considerada em lugar do segundo.

O senhor ainda diz: “A vítima expiatória santifica aqueles pelos quais é uma vítima. Pois a vítima e a santificação pertencem às mesmas pessoas; mas Cristo santifica apenas os eleitos e os crentes; portanto, Ele é vítima apenas dos eleitos e dos crentes”.

Respondo à sua parte principal, dizendo que a vítima expiatória santifica, não pelo fato de que é oferecida, mas pelo fato de que é aplicada. Isto pode ser visto, claramente, na passagem que o senhor mesmo citou (Hb 9.13, 14): “Porque, se a cinza de uma novilha, esparzida sobre os imundos, os santificam, quanto à purificação da carne, quanto mais o sangue de Cristo”, etc. Por esse motivo, é chamado, em Hebreus 12.24 de “o sangue da aspersão”. Da mesma maneira, aqueles que não somente mataram o cordeiro pascoal, mas também aspergiram as portas com o seu sangue, foram deixados de lado pelo anjo destruidor. Então, se a expressão “pelos quais” indica, não apenas a oblação, mas também o fruto e o benefício da oblação, admito a verdade da parte principal. Acontece que estamos discutindo, aqui, não a aplicação da vítima, Cristo, mas somente a oblação que, nas Escrituras, é considerada simplesmente “a favor dos homens” (Hb 5.1). Mas a fé deve, necessariamente, intervir entre a *oblação* e a sua *aplicação*, que é a *santificação*. A oblação da vítima, portanto, foi feita, não pelos crentes, e sim pelos homens, como pecadores, mas com a condição de que Ele santificaria apenas os crentes em Cristo. Consequentemente, não se pode considerar, ainda que a parte secundária fosse admitida, que Cristo se ofereceu somente pelos eleitos, uma vez que a eleição, que é feita em Cristo, que se ofereceu, morreu, ressuscitou e obteve, pelo seu sangue, a redenção eterna, deve ser posterior à oblação.

O senhor acrescenta: “Cristo é o salvador completo daqueles a

quem Ele salva, não somente pelos seus méritos, mas operando e obtendo, milagrosamente, a sua salvação". Quem nega isso? É preciso observar, porém, a distinção entre essas duas funções e operações de Cristo: a recuperação da salvação, pelo seu sangue, que fora perdida pelo pecado, e a verdadeira transmissão ou aplicação, pelo Espírito Santo, da salvação obtida pelo seu sangue. A primeira precede e a segunda exige, de acordo com o decreto divino, que a fé a preceda. Portanto, mesmo que não possamos dizer que Cristo salvou *completamente* os que não estão, *na verdade*, salvos, ainda assim dizemos que Ele é o salvador de outros que não são crentes (1 Tm 4.10). Não vejo como essa passagem pode ser adequadamente explicada, a não ser que seja pela distinção entre a salvação suficiente e a eficaz, ou a salvação como recuperada e como aplicada. As passagens dos patriarcas que o senhor cita, em parte não dizem respeito à questão que estamos discutindo, e em parte têm a ver com ela, mas não ensinam nada além da morte e paixão de Cristo, que são um preço suficiente para a redenção dos pecados de todos os homens e, na verdade, beneficiam apenas os eleitos e os que creem na salvação. O que o senhor diz com referência à *aplicação* é correto, mas eu gostaria que o senhor distinguisse entre a aplicação e as coisas que a precedem.

Com base no que já foi dito, o decreto com referência à concessão do Mediador e a salvação dos crentes, por intermédio do Mediador, é anterior ao decreto da predestinação, em que alguns são destinados à salvação em Cristo, e outros são deixados à condenação, sem Cristo. Mas o senhor diz que "o decreto da eleição é a causa e o princípio de todos os dons e obras de salvação nos homens". Concordo com isso, mas não em vista do fato de que é o decreto da eleição, e sim pelo fato de que é o desejo da concessão da graça. Pelo fato de que é o decreto da eleição, é a causa pela qual a graça é concedida somente àqueles, pois é o oposto da reprovação, e necessariamente pressupõe isso. Pois não existe eleição sem

reprovação, e a palavra “eleito”, propriamente dita, significa “amado”, com o contraste de “não amado”, pelo menos no mesmo modo e grau, restringindo o amor àqueles que são considerados eleitos, com a exclusão dos que são considerados não eleitos ou reprovados. Então, quando os dons de salvação são concedidos a qualquer pessoa, em um ato que é chamado eleição, isso é *amor*, propriamente dito. Quando a concessão é restrita a alguns, excluindo outros, é chamada *eleição*.

Com base nisto, fica evidente, em primeiro lugar, que o amor que é segundo a eleição não seria menos para os eleitos do que é agora, mesmo se Deus declarasse a mesma benevolência e favor, e o seu próprio amor para com todos os homens em geral. Em segundo lugar, aqueles que fazem do amor de Deus, em Cristo, a causa da salvação dos homens, e somente isto, não fazem nenhum prejuízo à graça, ainda que neguem que esse amor é segundo a eleição, isto é, restritos a alguns poucos, pelo decreto de Deus. Eles podem, com efeito, negar aquilo que é verdade, mas sem prejudicar a graça ou a misericórdia; pois eu pressuponho que eles fazem do mesmo amor a causa da salvação, como aqueles, que contendem pela eleição. Eu sei, de fato, que Agostinho disse, muitas vezes, contra os pelagianos, que “aqueles que consideram a graça de Deus comum a todos, na verdade, negam completamente a graça”. Esta afirmação, contudo, não é verdadeira em todos os aspectos, mas foi válida contra os pelagianos, e aqueles que, nessa ocasião, consideram a graça de Deus universal. Pois eles explicaram a graça de Deus como o dom concedido, igualmente, a todos, pela criação, em nossa natureza original. Eu reconheço, realmente, que, com base na universalidade da graça, algumas consequências podem ser deduzidas, que provarão que a universalidade da graça pode ser indiretamente oposta àquela graça pela qual os eleitos são salvos. Mas é preciso saber que essas consequências não são todas defensáveis; nós as examinamos com exatidão, e eu gostaria que o senhor demonstrasse isso.

Assim, o senhor faria muito, não sustentando a teoria que defende aqui, mas sustentando a doutrina da eleição e reprovação, de maneira geral. Mas será dito que, pela reprovação de alguns, isto é, pela eleição vinculada ao amor, os eleitos estão mais plenamente convencidos de que o amor de Deus para com eles não é de dívida, do que estariam se esse mesmo amor fosse concedido por Deus a todos, sem nenhuma distinção. Na verdade, admito isso, e as Escrituras frequentemente usam esse argumento. Mas é possível provar que esse amor para conosco é gratuito, e não de dívida, podendo ser selado em nossos corações sem esse argumento. Então, parece que não há necessidade absoluta de apresentar esse argumento. Não digo essas coisas porque desejo que a doutrina da eleição não seja ensinada em nossas igrejas; longe de mim; mas quero mostrar que este assunto deve ser tratado com moderação, e sem ofender os crentes fracos, que, pela mesma razão pela qual eles ouvem que não podem ter certeza da salvação, a menos que creiam naquilo que é ensinado a respeito da eleição com a rejeição de alguns, comecem a duvidar se o sentido de certeza da salvação, que, às vezes sentiam, deve ser atribuído ao testemunho do Espírito Santo, ou a certa persuasão e presunção em suas próprias mentes. Escrevo isto, por experiência. Isto é suficiente, com respeito à eleição. Agora, vamos considerar o seu oposto – a reprovação.

Mas o senhor define o decreto da reprovação de duas maneiras. Em primeiro lugar, o senhor diz: “É a obra da divina providência, pela qual Deus decidiu deixar de lado alguns homens, como por graça sobrenatural, para que pudesse declarar a sua justiça e ira, na sua devida destruição”. Em minha opinião, há quatro falhas nesta definição que, com a sua permissão, vou exibir, se conseguir fazê-lo. A primeira falha é: o senhor considerou o decreto da reprovação, “a obra, etc.”, quando, como existe em Deus, ele não pode, de maneira nenhuma, ser chamado de obra, que é algo separado daquilo que o produz, que existe depois de um ato, e de um ato produzido pela

eficácia ou eficiência de um agente. Eu preferiria, então, usar a palavra “ato” neste caso.

A segunda falha é que o senhor não descreve bem o objeto desse ato, quando diz “certos homens são deixados de lado”, sem nenhuma menção a qualquer condição exigida no objeto, ou nenhuma referência ao fato de que os homens mencionados são pecadores. Pois o pecado é uma condição, necessária em um homem, a ser deixado de lado em reprovação, ou, por assim dizer, em alguém passível de ser deixado de lado. Isso provarei rapidamente através de alguns argumentos.

Em primeiro lugar, as Escrituras não reconhecem nenhuma reprovação dos homens que tenha sido feita por Deus, a menos que a sua causa meritória seja o pecado. Em segundo lugar, uma vez que a reprovação é o oposto da eleição, consequentemente, se a eleição divina tem referência a pecadores, essa reprovação tem referência a pessoas do mesmo caráter. Mas a eleição, como mostrei anteriormente, tem referência a pecadores. Em terceiro lugar, porque essa graça sobrenatural, que é negada pela reprovação, é a graça necessária somente para os pecadores – ou seja, a da remissão dos pecados, e a renovação do Espírito Santo. Em quarto lugar, como a justiça e a ira não podem ser declaradas, exceto contra um pecador, pois onde não existe pecado, não pode haver lugar, nem para a ira ou para a justiça punitiva (da qual o senhor fala, necessariamente, aqui). Em quinto lugar, porque a punição não é devida a ninguém, a menos que seja um pecador, e o senhor diz que “a ira de Deus e a sua justiça são declaradas na devida destruição dos reprovados”.

Quando eu julgo o pecado a causa meritória da reprovação, não me considero, por outro lado, julgando a justiça como a causa meritória da eleição. Pois o pecado é a causa meritória da reprovação de todos os pecadores de modo geral. Mas a eleição é, não apenas daquela graça que não é de dívida, e que o homem não merece, mas também daquela graça que tira o demérito. Até mesmo supondo a

causa meritória, o efeito não é produzido imediatamente, a não ser pela intervenção da vontade daquEle a quem cabe infligir a devida punição, segundo o mérito do pecado; mas Ele tem o poder de punir o pecado, segundo o seu merecimento, ou perdoá-lo, pela sua graça, em Cristo. Portanto, nos dois casos, na eleição e na reprovação, o livre-arbítrio de Deus é considerado a causa próxima e imediata. Se o senhor apresentar contra mim a distinção comum, pela qual o pecado é considerado necessário no objeto da execução, mas não no objeto do decreto propriamente dito, direi que não é correto que Deus desejasse condenar ninguém, ou desejasse passar ao largo de alguém, sem a consideração do pecado, como não é certo que Ele, na realidade, passe ao largo ou condene alguém, sem o demérito do pecado. Então, diz-se corretamente, que a causa do decreto e de sua execução é a mesma.

A sua terceira falha é a da obscuridade e da fraseologia mal ajustada. Pois o que está indicado na expressão "passar ao largo, como por graça sobrenatural", em vez de – passar ao largo na dispensação e concessão da graça sobrenatural? Existe ambiguidade, ainda, na palavra "sobrenatural". A graça é sobrenatural, tanto como adicionada, sobrenaturalmente, à natureza não caída, como concedida à natureza caída, modificando-a, e elevando-a às coisas celestiais e sobrenaturais.

A quarta falha é o fato de que o senhor apresenta um resultado da preterição que não é coerente com a combinação necessária com a causa antecedente da preterição. Pois o pecado não é pressuposto a esse ato; o pecado não existe, necessariamente, a partir desse ato; um desses fatos é, indispensavelmente, exigido pela necessidade de coerência entre o ato e seu resultado. Se, na verdade, o senhor diz que o pecado resulta, necessariamente, dessa preterição, então o senhor faz de Deus o autor do pecado, por uma negação da graça, sem a qual o pecado não pode ser evitado. Mas se essa graça, que é negada a alguém pela preterição, não é necessária para evitar o

pecado, então um homem sem ela poderia se abster do pecado, e assim, não merecer a destruição. Se ele pudesse fazer isso, então a declaração da justiça e da ira não resulta do ato da preterição decretada. Mas o senhor sabe que as partes de uma definição devem ser mutuamente coerentes, por uma combinação necessária, e que não deveria ser proposto um resultado que, mesmo com a suposição de qualquer ato, não resulte desse mesmo ato. Pois esse resultado seria incidental e, portanto, não deveria ser encontrado em uma definição que é independente e destinada a transmitir conhecimento absoluto.

Vamos examinar, agora, a outra definição que o senhor apresentou, talvez pela mesma razão, pela qual o senhor julgou a sua anterior relativamente infundada. É a seguinte: "O decreto da reprovação é o propósito de permitir que alguém caia em pecado, e infligir a punição ou a condenação devida ao pecado". Sei que esta definição é usada pelos acadêmicos e, entre outros, por Tomás de Aquino, por cuja inteligência e erudição tenho tão alto apreço como qualquer outra pessoa. Mas ele, aqui, me parece estar sob um tipo de alucinação. Em primeiro lugar, porque ele considera o decreto de reprovação antecedente ao pecado, opinião que já refutei. Em segundo lugar, porque ele atribui essa permissão ao decreto da reprovação, que deve ser atribuído a outro decreto, mais geral, o da providência, como mostrarei. Um ato que tem referência a todos os homens, em geral, sem considerar a distinção entre os eleitos e os reprovados, não é um ato de reprovação, pois, nesse ato, Deus faz referência apenas aos reprovados; mas esse ato de permissão, pelo qual Deus permitiu que o homem caísse em pecado, é geral, e se estende a todos os homens; pois, em Adão, todos pecaram (Rm 5). E todos são, "por natureza, filhos da ira" (Ef 2.3); esse ato, então, não é um ato de reprovação, mas de mera providência geral, a respeito de todos os homens, inteiramente, sem diferença, e governando e administrando seu estado primitivo, na pessoa de Adão. Se o senhor

diz que ambos devem estar combinados – a permissão da queda e a inflição da punição – e que todo o assunto, interpretado de uma maneira complexa, é o ato apropriado da reprovação, respondo que, com base nesse princípio, a permissão, segundo a qual Adão, e nele, toda a sua posteridade, caíram, a permissão que é única e unívoca, é distribuída em dois assuntos diferentes, e se torna, assim, dupla e equívoca; isto é, no decreto da reprovação, pelo qual os reprovados têm permissão de cair, e no decreto da providência, pelo qual até mesmo os próprios eleitos têm permissão de cair.

Acrescento outro argumento que, em minha opinião, é realmente irrefutável. A reprovação e a eleição são mencionadas como coisas separadas e opostas; uma não existe sem a outra. Consequentemente, nenhum ato pode ser atribuído a uma delas, cujo oposto, seja afirmativo ou negativo, não possa ser atribuído à outra. Mas nenhum ato, oposto à permissão da queda, pode ser atribuído à eleição. Existe apenas um ato que é oposto ao ato da permissão, a saber, o impedimento para cair em pecado. Todavia, nenhum homem, nem mesmo um dos eleitos, é impedido de cair em pecado. Pois os próprios eleitos pecaram em Adão. Portanto, o ato da permissão não deve ser atribuído ao decreto da reprovação. Se o senhor considerar, com diligência, esse argumento, verá que fica claramente evidente, com base nele, que a permissão de cair foi anterior, tanto à reprovação como à eleição, e, portanto, o decreto da permissão foi anterior ao decreto da eleição e da reprovação – anterior, em ordem e natureza. Então, também permanece aquela outra peculiaridade do pecado, e, uma vez que ela pressupõe o pecado, concluo que os homens, sendo pecadores, são objeto de reprovação.

Além disso, o senhor limita o decreto da reprovação a dois atos. “O primeiro é o propósito de passar ao largo de certos homens, e mostrar neles a justiça”. Mas qual *justiça*, senão a que é *punitiva*? Se é punitiva, então coincide com o segundo ato – “a ordenação da punição”. Outros distinguem esse mesmo decreto no ato negativo da

preterição, e o ato afirmativo da ordenação da punição. Se o senhor quer dizer a mesma coisa, o senhor não se expressou bem, pois a justiça punitiva supervisiona a ordenação da punição, mas a liberdade do livre-arbítrio supervisiona a preterição.

A sua afirmação de que "esta preterição não tem a sua causa nos homens" não será provada por nenhuma passagem das Escrituras, que ensinam, em todas as partes, que todo abandono se deve ao pecado. Ainda que isto seja assim, não necessariamente se deve concluir que "o mero prazer de Deus" não é a causa do abandono. Pois Deus é livre, para deixar ou não deixar o pecador que merece ser abandonado e, assim, a vontade de Deus é a causa próxima e imediata do abandono, e, na realidade, a única causa a este respeito, de modo que, quando é possível que Ele não abandone o pecador, Ele ainda pode, às vezes, fazê-lo. Pois é Deus quem determina, absolutamente, segundo a sua própria vontade, com referência ao mérito do pecado, quer decida, em seu Filho, removê-lo, ou, sem o seu Filho, puni-lo. E como questiono se isso "interfere com a liberdade da vontade" – eu preferiria usar a palavra prazer – "de Deus", se Ele não é considerado capaz de abandonar alguém que não seja um pecador? Pois é somente em vista da sua justiça que Ele é capaz de abandonar alguém, a menos que seja um pecador. E a liberdade não descreve os objetos que interessam a Deus, nas operações da sua vontade, mas, sim, o modo em que Ele se alegra em operar, com referência a qualquer objeto.

Eu poderia desejar que, agora, o senhor não atribuísse nenhuma liberdade à vontade de Deus que pudesse impingir à sua justiça. Pois a justiça é anterior à vontade e a governa, e a liberdade é atribuída à vontade, como seu modo. Esse modo, então, é limitado pela justiça. Portanto, não se poderá negar que Deus é completamente livre nos atos da sua vontade. Como, então, Ele é completamente livre nos atos da sua vontade, não porque Ele quer todas as coisas, mas porque Ele quer, livremente, o que quer que deseje, em que aspecto

estaremos contrariando a liberdade de Deus se considerarmos que Ele não quer certas coisas? Pois Ele não pode, em sua justiça, desejá-las, e a sua liberdade não é limitada por um ser superior, além de si mesmo, mas pela sua própria justiça. Neste sentido, também, a vontade de Deus é considerada "a causa das coisas, sem a qual, ou além da qual, não se deve buscar razão", o que também é verdade, de acordo com a minha explicação. Pois se alguém perguntar: "Por que Deus abandona a um, e escolhe o outro?", a resposta é: "Porque Ele quer assim". Se alguém perguntar: "Mas por que Ele quer assim?" A causa não é encontrada, a não ser nEle mesmo. Mas existe uma causa pela qual Ele poderia, com razão, desejar abandonar alguém, e essa causa é o pecado, que não efetua o abandono, mas o merece, tornando o pecador digno do abandono, e, certamente, digno de ser abandonado, se Deus decidir puni-lo conforme o seu merecimento, decisão essa que cabe ao livre-arbítrio dEle.

O homem é, realmente, como "barro nas mãos do oleiro", mas disso não se pode concluir que Deus pode, com razão, fazer desse barro o que quer que lhe seja possível fazer, por um ato da sua onipotência. Ele pode reduzir a nada o barro que Ele mesmo formou e dele fez homem – pois isso cabe a Ele, por direito supremo. Mas Ele não pode odiar o mesmo barro, ou ficar irado com ele, ou condená-lo para sempre, a menos que esse barro tenha se tornado pecador por sua própria culpa, e tenha se tornado um barro de corrupção. Assim, também, Agostinho explica a passagem em Romanos 9 como fazendo referência ao barro da corrupção. Mas o senhor diz: "Se Deus tivesse desejado, por seu decreto eterno, deixar de lado os homens, como pecadores, e não como homens, então não os faria vasos de ira, mas Ele os julgou vasos de ira, feitos dessa maneira, por si mesmos". Respondo que a ignorância sobre a frase que o apóstolo usa em Romanos 9 é exibida aqui, pois "fazer um vaso para a ira" não significa pecar ou tornar alguém digno da ira, pelo pecado, mas significa destinar à justa ira aquele que pecou e assim

se tornou digno de ira, o que é um ato do juízo divino, e, na verdade, peremptório, porque é um ato de reprovação, mas faz referência ao homem como um pecador, pois somente o pecado é a causa merecedora de ira. Se o senhor afirmar que a palavra "barro" indica os homens, não como *criados*, mas ainda *por criar*, e que isto é provado pela força da palavra, negará que a força e o significado radical da palavra deve ser reforçado, aqui, precisamente, e declarará que, no uso das Escrituras, a palavra é aplicada aos homens, não somente *como criados, mas também como pecadores, e como aqueles que são recebidos na graça da reconciliação, e transgressores do concerto da graça*; como está escrito no livro do profeta Jeremias: "Eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel" (18.6).

Em seu terceiro argumento, o senhor se afasta da controvérsia, e da real situação do caso, contrário à lei da disputa correta, e, portanto, o senhor não chega à conclusão que é buscada, a menos que o senhor possa dizer que *rejeitar a graça* é o mesmo que *pecar*, duas coisas que são frequentemente distinguidas nas Escrituras. Pois os fariseus já eram, em Adão e, na verdade, em si mesmos, pecadores, antes que "rejeitassem o conselho de Deus contra si mesmos, não tendo sido batizados por ele [João]" (Lc 7.30). Os judeus, a quem Atos 13.46 faz menção, já eram pecadores em Adão e em si mesmos, antes que se tornassem indignos da graça de Deus, rejeitando a palavra da vida. Mas a questão, aqui, é se Deus deixa de lado os *pecadores*, e não se Ele vê que eles irão rejeitar a graça.

Novamente, não devemos concluir que "a reprovação, portanto, depende dos homens", se Deus não reprova a ninguém, a menos que a reprovação e a rejeição sejam desejadas. Pois não se pode dizer que um efeito dependa daquela causa que, em operação, não produz, com certeza, o efeito. Todos os homens como pecadores, mas alguns deles, especificamente, os eleitos, não são deixados e, consequentemente, o pecado não é a causa da rejeição, exceto pela intervenção

da sentença condenatória do juiz, em que está decretado que o pecado será punido de acordo com o seu demérito. Quem não sabe que a sentença depende do juiz, e não do criminoso, mesmo que o criminoso tenha merecido essa sentença por seu próprio ato, sem o qual o juiz não poderia conceber, nem pronunciar, nem executar a sentença? Tampouco se pode concluir que "Deus escolhe alguém, e assim são escolhidos por Ele, e que Ele rejeita outros, e, portanto, eles são rejeitados". Pois o pecado, como demérito, é comum aos eleitos e reprovados, segundo a teoria, o que simplesmente exige que os homens, como pecadores, sejam feitos objetos da predestinação, sem nenhuma distinção especial no pecado, propriamente dito.

Mas o senhor apresenta como prova o fato de que a negligência prevista da graça não é a causa da rejeição, a declaração de que as "crianças", que morrem fora do concerto do Evangelho, não negligenciaram essa graça e, ainda assim, são reprovadas e "rejeitadas por Deus". Afirmo que elas rejeitaram a graça do evangelho em seus pais, avós, bisavós, etc., e por esse ato mereceram ser abandonadas por Deus. Eu desejaria que me pudesse ser apresentada uma sólida razão pela qual as crianças – a quem, em seus pais, é oferecida a graça do Evangelho – não tenham pecado contra a graça do Evangelho, uma vez que toda a sua posteridade pecou, em Adão, contra a lei e, por esse motivo, mereceu a punição e a rejeição. Pois é perpétua a regra do concerto divino de que os filhos estão compreendidos e que são julgados em seus pais.

O quarto argumento que o senhor obtém de Romanos 9 não diz respeito ao assunto atual, pois o apóstolo trata ali do decreto pelo qual Deus decidiu justificar e salvar aqueles que seriam herdeiros da justiça e da salvação, não por obras, mas pela fé em Cristo; não do decreto pelo qual Ele decidiu salvar estes ou aqueles, e condenar outros, ou aquele pelo qual Ele decidiu dar fé a alguns, e retê-la de outros. Isto poderia ser mais facilmente demonstrado, com base na

passagem, propriamente dita, e todo o contexto, e eu faria isto, se o tempo me permitisse. Mas admitindo – ainda que não reconhecendo – que o apóstolo exclui as obras como a base do decreto de que ele trata aqui, ainda assim, não se pode concluir aquilo que o senhor pretende provar. Pois Agostinho interpreta que é de obras, que são peculiares a cada um deles (Esaú e Jacó), não comuns a ambos, como o pecado original, em que ambos foram concebidos, quando Deus falou com Rebeca (v. 12). Esta interpretação de Agostinho é provada como verdadeira, pelo fato de que o apóstolo considera Jacó como não tendo feito nenhum bem, e Esaú, nenhum mal, quando foi dito à Rebeca, sua mãe: "O maior servirá o menor", como se pudéssemos pensar que Esaú, pelas más obras, havia merecido ser servo de seu irmão mais jovem que, por suas boas obras, havia obtido essa prerrogativa para si mesmo. Portanto, isso não exclui todo o aspecto do pecado – dos pecados nos quais ambos estavam igualmente sujeitos. Essa "vontade" de Deus, com que Paulo "aquiesce", não é aquela pela qual Ele propôs julgar alguém, não um pecador, à morte eterna, mas pela qual, com respeito aos que são igualmente pecadores, a um Ele mostra misericórdia, e com outro, Ele se insensibiliza, palavras que, realmente, marcam a existência prévia do pecado. Pois a misericórdia não pode ser exibida a ninguém que não seja infeliz, e ninguém é infeliz se não for um pecador. A insensibilização também tem o pecado como sua causa, isto é, a contumaz perseverança no pecado.

No entanto, com base no seu último argumento, o senhor não deduz nada contra aqueles que fazem do pecado uma condição necessária no objeto da predestinação; pois eles reconhecem que "é a mera vontade de Deus que este seja eleito e aquele rejeitado". A passagem que o senhor cita, do autor do livro "De vocatione gentium" também coloca o pecado como uma condição necessária para a predestinação, pois não é "libertado" aquele que não se fez, anteriormente, infeliz e cativo do pecado.

O senhor considera o segundo ato de reprovação como “ordenação para punição”, que o senhor distingue entre “absoluta e relativa”. Também pode haver lugar para a mesma distinção, no ato contrário da eleição. Pois a eleição absoluta é uma recepção na benevolência e no favor; a eleição relativa é aquela pela qual uma pessoa, e não outra, é recebida na benevolência e no favor. O senhor está correto ao considerar a vontade de Deus como a causa da ordenação absoluta, mas não para a exclusão do pecado. Pois é verdade absoluta que, na Divindade, existe a mesma causa para querer e fazer aquilo que Ele decretou. O pecado também tem a mesma relação com a ordenação que com a condenação. Ele tem a relação de causa meritória para a condenação e, consequentemente, tem também a relação de causa meritória para a ordenação. Igualmente, não existe uma relação provável com respeito à qual não possa ser concebida uma contrária. Em vista disso, não se pode negar, absolutamente, que “o pecado é a causa do decreto da condenação”. Pois, embora possa não ser a causa imediata, próxima ou principal, ainda assim é a causa meritória, sem a qual Deus não pode ordenar, com justiça, a punição a ninguém. Mas eu desejaria a prova de que “o pecado não precede, na relação de ordem, na presciência divina, esse ato anterior” de preterição e rejeição. Na verdade, em minha opinião, não há nenhuma passagem das Escrituras que contenha essa ideia. Eu gostaria de que uma pudesse ser apresentada.

“A ordenação relativa é aquela pela qual esta pessoa, e não aquela, é ordenada para a punição, e sob a mesma condição”. Deus realmente tem o poder de punir e perdoar o pecado, conforme a sua vontade, não sendo responsável perante ninguém, a menos que tenha se limitado pelas suas próprias promessas. Nisto, também, “é exibida a liberdade da bondade divina”, mas não somente nisto. Pois a mesma coisa é declarada na própria criação, e na dispensação de bênçãos naturais, pelo fato de que Ele determinou que uma parte do Nada fosse o céu, outra parte a terra, uma terceira parte o ar, etc. Na

verdade, Ele demonstrou na criação “a mesma liberdade na concessão de bênçãos sobrenaturais”. Pois Ele honrou algumas de suas criaturas com dons sobrenaturais, como os anjos e os homens, e, na verdade, Ele criou todas as outras sem dons sobrenaturais. Da mesma maneira, Ele demonstrou a mesma liberdade, não apenas na criação, mas também no governo e no cuidado de suas criaturas racionais, uma vez que Ele efetuou a transmissão da felicidade sobrenatural, segundo a lei fixada e o prazer da sua própria vontade, com o que os anjos e os homens puderam entender que Deus era livre para transmiti-la a eles conforme a sua vontade. Isto é declarado pela prescrição arbitrária de sua condição. Faço esta observação para que ninguém venha pensar que o ato que agora discutimos foi o primeiro ato pelo qual Deus revelou a liberdade da sua vontade.

As suas palavras: “e, realmente, se Deus destruísse e condenasse todos os que são rejeitados por Ele, ainda assim Ele não seria injusto”; não posso aprovar essas palavras, e nem o senhor, se comparar com elas as suas declarações anteriores. Pois o senhor disse que a ordenação para a punição é posterior ao pecado, na ordem da natureza, e, aqui, o senhor não coloca o pecado entre a rejeição, que é o primeiro ato da reprovação, e a condenação, que é o segundo; embora a condenação não siga a rejeição imediatamente, mas siga o pecado. Essas palavras, por assim dizer, também contêm uma falsidade declarada. Em primeiro lugar, porque “Não faria justiça o Juiz de toda a terra, se matasse o justo com o ímpio?” (Gn 18.25); e o pecado é a única causa meritória da condenação. “Aquele que pecar contra mim, a este riscarei eu do meu livro” (Êx 32.33). “A alma que pecar, essa morrerá” (Ez 18.4). Em segundo lugar, porque essa rejeição é a causa na qual o pecado pode ser solucionado e, portanto, a causa do pecado, pelo modo de remoção, ou não concessão daquele auxílio, sem o qual o pecado não pode ser evitado. Aqui, é cometido um erro nada pequeno, no fato de que, quando o senhor não supõe o pecado como sendo anterior à rejeição e à preterição divina, ainda

assim o senhor considera a ordenação à punição posterior à rejeição, sem nenhuma explicação a respeito da coerência desses dois atos. Se o senhor tentar isso, cairá num erro igualmente grave, pois o senhor considerará Deus, devido a essa rejeição, como o autor do pecado, como podem demonstrar argumentos irrefutáveis. Os exemplos que o senhor propõe não se adaptam à sua intenção, e fracassam por falta de analogia. Pois uma coisa é matar um animal, que, por essa obra deixa de existir, e não é considerado infeliz ou desgraçado; ou ainda excluir de sua casa alguém que o senhor não se alegra por receber. Mas uma coisa muito diferente é condenar um homem à punição eterna, o que é muito mais severo do que aniquilá-lo.

"A causa dessa reprovação relativa é a mera vontade de Deus sem nenhuma consideração do pecado", especificamente, aquilo que pode ter algum efeito em fazer uma distinção entre pessoas diferentes, mas não em dar o poder de ordenar certas pessoas à punição, poder esse que, realmente, existe em Deus, como Senhor e Juiz, mas não pode ser exercido, exceto com relação a um pecador que merece punição pela equidade da justiça divina. Aquilo que o senhor cita, de Agostinho e Gregório, está de acordo com esta distinção, pois ambos consideram o pecado a causa meritória da reprovação, e consideram o pecado e os pecadores como totalmente necessários à predestinação; mas atribuem o ato da separação à mera vontade de Deus.

Neste "segundo ato de reprovação", o senhor considera "dois passos: apenas a rejeição, e a condenação devida ao pecado". Com base nisto, fica aparente que o senhor distingue entre a rejeição, que o senhor considera o primeiro passo da reprovação, e essa rejeição posterior. O senhor, no entanto, não declara a distinção entre essas duas rejeições, que, todavia, deveria ter sido feita para evitar confusão. Mas, como o senhor considera a primeira anterior ao pecado, pode ser correto conjeturar que o senhor considera a segunda posterior ao pecado, e existente, devido ao merecimento do pecado. O senhor considera a rejeição divina em dois aspectos, mas não explica

se, aqui, o senhor se refere à segunda, que o senhor considera como o primeiro passo no segundo ato da reprovação, ou à rejeição divina, de modo geral. Em minha opinião, não é a primeira, pois ela, uma vez que diz respeito ao segundo ato da reprovação, se deve ao pecado, e esta é considerada pelo senhor como anterior ao pecado. Talvez aconteça a mesma coisa com a rejeição, que é o primeiro ato da reprovação. Neste caso, o senhor não pode, nas passagens aqui mencionadas, escapar à acusação de discussão confusa.

Vamos ver como o senhor explica essa rejeição em dois aspectos. O senhor diz que a primeira é "a negação do auxílio, da confirmação e da graça que auxilia, e, por esse motivo, a primeira é considerada eficaz para a resistência às tentações, e para a perseverança na bondade", e o senhor a chama de "rejeição à tentação ou teste", e afirma que ela acontece no caso daqueles que "ainda não foram abandonados por Deus", mostrando isso, com o exemplo de Adão, o primeiro homem. Mas eu lhe pergunto: o senhor considera esse auxílio, confirmação e graça que auxilia tão necessários para a perseverança na bondade, de modo que, sem eles, o homem não conseguiria resistir à tentação? Se o senhor responder afirmativamente, considere como o senhor pode isentar, da responsabilidade do pecado, a Divindade que negou ao homem, independentemente de qualquer falta nele, os dons e auxílios necessários para a perseverança na bondade. Se o senhor responder negativamente, então, por favor, diga-me com que direito o senhor considera isto uma rejeição da parte de Deus. Poderíamos dizer que é rejeitado por Deus aquele que é adornado e dotado da graça que o torna aceitável, dotado de todos os dons e auxílios necessários para a perseverança na bondade, e até mesmo fortificado pela ajuda do Espírito Santo para resistir à tentação? Se o senhor fala de acordo com o uso das Escrituras, o senhor não pode chamá-la de rejeição. O senhor dirá que ela não é chamada de rejeição, em um sentido absoluto, mas em certo respeito – isto é, na medida em que Deus permite àquele a quem

concedeu todas essas coisas – não um auxílio eficaz, não uma confirmação real na bondade, e não aquela graça que auxilia e sem a qual as graças anteriores são ineficazes. O senhor diz que isto é evidente, com base no evento, uma vez que, se ele tivesse obtido também esses auxílios, teria estado firme na bondade e não teria caído. O senhor expressa isto ao citar Agostinho: “Deus rejeitou o homem, não quanto à habilidade, mas quanto à vontade”. Se ele tivesse possuído a segunda, teria mantido a sua integridade.

Iniciamos, aqui, uma discussão de grande dificuldade, e dificilmente explicável, pelo menos de minha parte, já que sou apenas um principiante e não estou suficientemente familiarizado com esses níveis de teologia sagrada. Mesmo assim, eu me arrisco a apresentar algumas ideias, confiando na graça daquEle que é capaz de dar sabedoria às crianças e visão aos cegos. O senhor me auxiliará, em parte, para que, pela nossa conferência, a luz possa brilhar mais intensamente, pois me dedico a escrever, não contra o senhor, e sim ao senhor, com o propósito de aprender e, também, ensinar.

Vejo, aqui, duas coisas que requerem a minha explicação.

Em primeiro lugar, com referência à graça suficiente e eficaz. Em segundo lugar, com referência à administração e à dispensação de ambas, e às causas de tal dispensação.

O Exame das Respostas de Perkins a Certas Alegações Contra os que Defendem a Predestinação Incondicional

Até agora, examinamos a sua doutrina da predestinação. Se, agora, lhe parecer apropriado corrigi-la, segundo as nossas observações, ela ficará, sem dúvida, livre da possibilidade de ser chamada “maniqueísta”, “estoica”, “epicurista” ou até mesmo “pelagiana”; embora, na maneira como o senhor a apresentou, ela esteja livre da imputação do último erro. Ela não pode, com a mesma facilidade, ser absolvida do primeiro, com relação àquele que comparará com

precisão, não apenas a sua opinião, mas também as consequências lógicas da sua opinião, com os dogmas dos maniqueístas e dos estoicos. Alguns deduziriam o epicurismo também da mesma opinião, mas somente como meio para uma série de conclusões. Eu gostaria que o senhor tivesse, com suficiente perspicácia, defendido a sua doutrina de tais objeções. Na realidade, o senhor tentou fazer isto, ao responder às várias alegações, normalmente apresentadas contra a doutrina apresentada pelo senhor. Consideraremos essas alegações, com as suas respectivas respostas.

Alegação 1

"Nós ensinamos que alguns homens, e poucos, em número, são eleitos."

É verdade que a sua teoria inclui, claramente, a mesma doutrina que é declarada nessa alegação. Portanto, nessa acusação, não é atribuído ao senhor nenhum sentimento contrário à sua opinião e à sua doutrina. Também é verdade que a alegação não contém nenhuma ofensa, pois as Escrituras declaram, em termos claros, que "muitos são chamados, mas poucos, escolhidos" (Mt 22.14). "Não temas, ó pequeno rebanho" (Lc 12.32). Em sua resposta, o senhor mostra, de maneira extremamente clara, que nada falso é atribuído à sua teoria, nessa alegação. Eu não penso, na verdade, que exista alguém que possa objetar, por esse motivo, àquela teoria. Pois até mesmo todos os hereges, com quem nos familiarizamos, pensam que os eleitos são poucos; eu me atreveria a dizer que, não somente muitos, mas todos eles, creem que "poucos são os conhecidos de Deus e, desse modo, esse número não pode ser aumentado, nem diminuído, e o número dos contados não pode variar". Eles, entretanto, apresentam outra explicação da palavra "eleição", contrária, ou, pelo menos, diferente da sua ideia. O senhor deveria, portanto, ter apresentado esta alegação, não nesses termos, de modo que possa ser apresentada contra o senhor somente por um tolo

oponente – mas da maneira que deveria ser declarada por aqueles que são opostos à sua visão. Pois eles não objetam à sua teoria, porque o senhor diz que "certas pessoas, e poucas em número, são eleitas por Deus", mas, sim, porque o senhor considera que "Deus, por um decreto nu e absoluto, sem nenhuma referência ao pecado ou à incredulidade, elegeu certos homens, e que esses homens são poucos; e que, pelo mesmo decreto, Ele rejeitou o resíduo da multidão dos homens, a quem não deu Cristo e a quem Ele não pretendeu que a morte de Cristo trouxesse benefícios". Mas algo será dito a respeito da alegação nessa forma, sob as outras alegações mencionadas pelo senhor.

Alegação 2

"Ensinamos que Deus ordenou os homens ao fogo do inferno e que ele os criou, para que pudesse destruí-los."

Nessa alegação, a palavra "homens" deveria ter sido limitada e restrita a alguns homens, ou seja, àqueles prestes a perecer. Pois ninguém lhe imputará essa opinião com referência a todos os homens, uma vez que todos sabem que o senhor excetua e exclui os eleitos desse grupo. O senhor deveria, então, ter apresentado essa alegação da seguinte maneira: "Ensinamos que Deus ordenou alguns homens, como homens, sem nenhuma consideração ao pecado, ao fogo do inferno, e os criou, para que pudesse destruí-los". Esta é, realmente, uma alegação séria, e contém uma grande calúnia, se usada para acusá-lo falsamente. Se for uma acusação verdadeira, o senhor deve, por todos os meios, procurar se livrar dela através de uma mudança de opinião. Admito que o senhor, e aqueles que concordam com o senhor, em sua opinião, não estão acostumados a falar desta maneira. Mas é preciso considerar se o senhor afirma ou não o que é equivalente a isto, e, se isto for provado, o senhor é considerado culpado da acusação. Neste momento, assumirei a posição

dos que o acusam, mas não serei, de forma alguma, um acusador; e o senhor verá se defendo bem a causa deles, e se o convenço dessa acusação.

Aquele que faz do fogo do inferno a punição para o pecado, que ordena que o primeiro homem e, nele, todos os homens, pequem, que, pela sua providência, governa esse primeiro homem, de modo que ele peque, necessariamente, e não consiga evitar o pecado, e em consequência disso, ele, e todos nele, cometem pecado – aquele que decreta, certa e irrevogavelmente, deixar em Adão (isto é, na depravação) a maioria dos que pecam em Adão e punir neles o pecado, pelo fogo do inferno, é considerado, de maneira extremamente merecida, como tendo ordenado, ao fogo do inferno, por um decreto absoluto, alguns e, na verdade, muitos homens, independentemente de qualquer consideração do pecado ou qualquer demérito de sua parte. Existe uma conexão entre o seu pecado e o fogo do inferno, com base na posição daquela lei, que é sancionada pela penalidade e pelo decreto de Deus, com referência à retenção do perdão de seu pecado. O pecado é, também, necessariamente, conectado com o decreto de Deus, e, na verdade, depende dele, de modo que o homem não pudesse deixar de pecar; caso contrário não haveria lugar para o decreto. Como resultado, Deus ordenou, prontamente, muitos homens ao fogo do inferno, desde que ordenou os homens à comissão dos pecados e decretou, absolutamente, punir o pecado em muitos homens.

Mas provarei que o senhor – e os que concordam com o senhor – defendem cada uma dessas opiniões. Em primeiro lugar, o senhor diz, verdadeiramente, que o fogo do inferno é a punição ordenada pelo pecado e pela transgressão da lei. Em segundo lugar, o senhor diz que Deus ordenou que o primeiro homem, e, nele, todos os homens pecassem; o senhor não apenas diz isso, mas também acrescenta a razão desse decreto e ordenação divina: Deus, dessa maneira, poderia declarar a sua justiça e misericórdia, de que

consiste, principalmente, a sua glória, para a qual não poderia haver lugar, exceto pelo pecado e pela oportunidade do pecado. Em terceiro lugar, o senhor acrescenta que Deus, pela sua providência, arranjou de tal maneira o estado primitivo do homem, de modo que, no que dizia respeito à sua própria liberdade, ele poderia ficar em pé, resistir e não cair; no entanto, ele deveria cair e cometer o pecado. Essas duas coisas estão mutuamente conectadas, pois para que Deus pudesse obter o objeto do seu próprio ato de ordenação, era necessário que Ele organizasse de tal maneira todo o assunto, para que o objeto pudesse ser obtido. Mas o senhor não faz da presciência do pecado a fundação dessa administração; portanto, é necessário que o senhor considere que, sobre ela, preside a onipotência de Deus, à qual o homem não teria nem a capacidade nem a vontade de resistir. Com isto considerado, o senhor expressa uma necessidade de cometer o pecado. A todas essas coisas, o senhor ainda acrescenta o decreto irrevogável de Deus, pelo qual Ele decidiu punir, sem misericórdia e por mera justiça, o pecado, cometido segundo esse decreto. Com base nisto, penso que fica claro e evidente que, quando lhe fazem essa acusação, o senhor não é acusado de nada que seja alheio à sua opinião. Agora, considerarei a outra parte da alegação, em que é dito que, segundo a sua doutrina, “Deus criou os homens para que pudesse destruí-los”. A verdade desta alegação é evidente, com base nisto: o senhor diz que Deus criou os homens com este propósito, para que Ele pudesse declarar, nestes, a sua misericórdia, e, naqueles, a sua justiça, e, na realidade, a sua justiça punitiva - que é o oposto da misericórdia – e independentemente da presciência. Com base nisto, como a justiça punitiva destrói os homens, então Deus criou alguns homens para que pudesse destruí-los. Pois a justiça punitiva e a destruição dos homens estão conectadas, e a primeira não pode ser declarada, exceto pela segunda. Fica evidente, portanto, que em toda essa alegação, o senhor não é acusado de nada alheio à sua teoria.

Na verdade, penso que o senhor desejava favorecer a sua própria opinião, quando considerou a acusação menor do que ela merecia. Pois é muito pior que Deus tivesse ordenado os homens para o pecado, e os tivesse criado para que pudessem pecar, do que tê-los ordenado para o fogo do inferno e tê-los criado para que pudesse destruí-los. Pois se o pecado é um mal pior que a condenação, como é, evidentemente, uma vez que o primeiro se opõe ao bem divino e o segundo, ao bem humano, então, verdadeiramente, ordenar alguém a pecar é superior a ordenar ao inferno, e criar um homem para que ele possa pecar é superior a criá-lo para que ele possa perecer. Se, no entanto, estivermos buscando a exatidão na declaração, então deveríamos afirmar que, se um homem é ordenado para cometer pecado, então não pode pecar. Pois o pecado é um ato voluntário, e o decreto de Deus, com referência ao pecado, introduz uma necessidade de pecar. Além disso, se um homem é criado para que possa ser condenado, então ele não pode ser condenado por Deus. Pois a condenação é um ato de um juiz justo. Mas um juiz justo não condena ninguém, a menos que essa pessoa seja ímpia, por sua própria culpa, independentemente da necessidade; e não é ímpio, independentemente da necessidade e por sua própria culpa aquele que é criado para que possa pecar e, assim, perecer.

Agora, examinaremos a sua resposta a esta segunda alegação. O senhor pensa que a enfraquece e refuta por uma distinção no segundo ato da reprovação, mas não é bem assim. Pois o senhor admite, livremente, que Deus, por seu propósito absoluto, abandonou a criatura, abandono do qual, segundo a sua opinião, o pecado existe, necessariamente; caso contrário, o senhor não pode conectar a justiça punitiva com o abandono, exceto em vista de uma condição, que é a contingência de que o homem pecasse, depois desse abandono. Portanto, o senhor admite o que é imputado, nessa alegação, à sua teoria, e o senhor não refuta a acusação. O senhor também mescla, de uma maneira confusa, a permissão da queda e a

permissão pela qual Deus deixa que uma pessoa, finalmente, perca a bem-aventurança. Pois essas permissões não são a mesma, nem têm a mesma causa. Pois todos caem pela permissão divina, mas muitos não perecem, no final, em sua condição caída; e a permissão da queda depende da providência divina, que é geral, sobre toda a raça humana; e a permissão final, para permanecer naquela condição da queda, depende da reprovação, e diz respeito somente a algumas pessoas. Além disso, a sua afirmação de que "o pecado é posterior ao abandono e à permissão de Deus" deve ser interpretada em referência a essa permissão, pela qual Ele permite que o homem caia em pecado, permissão que diz respeito à providência, e não àquela permissão pela qual Ele permite que alguns, finalmente, percam a bem-aventurança, e que diz respeito à reprovação. Pois o pecado é a causa dessa permissão posterior, isto é, a causa meritória, como foi dito frequentemente.

Agora, examinaremos os testemunhos que o senhor apresenta. Na observação de Lombardo, a expressão "deméritos futuros" deve ser interpretada em referência ao que um tem de diferente do outro. Mas os deméritos comuns, mesmo que possam não ser a causa incitadora, ainda assim são a causa meritória, além de uma condição essencial no objeto da reprovação. Assim, também, a declaração de Jerônimo deve ter referência ao ato de fazer o bem ou o mal, pelo qual os irmãos se distinguiram, um do outro, e não ao pecado, em que ambos foram concebidos. Isto fica evidente com base no que ele diz: "e a sua eleição e rejeição não se exibiram no merecimento de cada um, mas na vontade daquele que elegeu e rejeitou". Na observação de Anselmo, o que afirmo está claro. Pois ele diz que "Deus age de maneira justa, se rejeita os pecadores". A palavra "miserável", usada em outra observação do mesmo patriarca, indica a mesma coisa. Com essas, concordam as observações de Tomás de Aquino e Agostinho. Pois a questão não é se a vontade de Deus é a causa da eleição e reprovação, e sim se tem o pecado como antecedente, como

causa merecedora da reprovação, e uma condição necessária no objeto, tanto de eleição como de reprovação, o que é extremamente verdadeiro, segundo as opiniões sempre defendidas por Agostinho. A palavra "conversão", usada por Tomás de Aquino, e a palavra "atração", usada por Agostinho, fazem do pecado o antecedente ao ato da vontade que "converte" e "atrai". Nós examinaríamos os testemunhos de outros acadêmicos, se a sua autoridade tivesse alguma influência em nós. Mas faço a observação de que não há nenhum desses testemunhos que exclua o pecado de Adão – e o dos homens, em comum com ele – do decreto da predestinação, e alguns deles, na realidade. Pois quando são usadas as palavras "graça" e "misericórdia", existe uma referência tácita ao pecado.

O fato de que o "segundo ato" – o da destruição – tem lugar "com referência ao pecado" é certo, mas é em referência ao pecado, e não por algum decreto anterior, ordenado para que ocorresse, mas ordenado a ser punido, em alguns, pela justiça, e a ser perdoado, em outros, pela graça, depois de ter sido cometido. Esta explicação, no entanto, não mostra que a "alegação é uma calúnia", a menos que, ao mesmo tempo, o senhor mostre que o pecado não existiu, necessariamente, a partir do decreto de reprovação, ou qualquer outro.

A sua segunda resposta consiste apenas de palavras. Pois um ato injusto não pode ser justificado por seu fim ou objeto. É injusto destruir um homem sem considerar o pecado, e continua injusto, mesmo que alguém possa dizer que isso é feito "para a declaração do juízo" e isto, que é acrescentado, parece absurdo – que "isto é feito para a declaração do juízo, em justa destruição", uma vez que não pode ser justo, a menos que seja infligido por causa do pecado. A declaração de que "Deus se alegra em punir, com a devida destruição, um homem, não porque é homem, mas porque é um pecador" tem a força de uma resposta genuína, com a condição de que o homem tenha pecado livremente, e não por necessidade. Pois a necessidade e a inevitabilidade de pecar concede perdão do pecado, livrando da

punição àquele que comete esse ato. Digo *ato*, e não *pecado*, porque um *ato* que uma pessoa comete não pode, necessária e inevitavelmente, ser chamado de *pecado*.

A aparente distinção pela qual dizemos que um homem peca livremente, com respeito a si mesmo, mas necessariamente com relação ao decreto divino, não tem efeito para impedir esse golpe, já que não é possível que uma pessoa faça, livremente, aquilo que faz necessariamente, ou que um ato possa ser realizado necessariamente, isto é, não possa deixar de ser realizado, e ainda assim, de maneira contingente, ou seja, possa, possivelmente, não se realizar. Pois isto diverge dos primeiros princípios da verdade universal, com referência ao que quer que seja apropriado afirmar ou negar. Sei que alguns defendem essa distinção usando o exemplo do próprio Deus, no qual afirmam que Ele é bom, livremente, e, ao mesmo tempo, necessariamente. Esta afirmação, contudo, é incorreta. Na verdade, é tão falsa a afirmação de que Deus é livremente bom, que não está muito longe da blasfêmia. Deus é o que é, necessariamente, e se é livremente bom, não pode ser bom, e quem disse que essas coisas que estão nEle, por natureza e essência, estão nEle livremente?

A afirmação de Cameracensis é, na verdade, em parte blasfema, e, em parte, verdadeira. É blasfêmia dizer que "Deus pode, sem perda ou detrimento da sua justiça, punir e afligir eternamente a sua própria criatura inocente. É verdade que Deus pode aniquilar uma das suas criaturas, independentemente do pecado". Mas a punição e a aniquilação são coisas muito diferentes. A aniquilação é privar daquilo que foi misericordiosamente concedido, e a punição é tornar uma pessoa infeliz, e, na verdade, infinitamente desgraçada, e independentemente de qualquer merecimento por causa do pecado. A desgraça é muito pior que a aniquilação, como diz Cristo: "Bom seria para esse homem se não houvera nascido" (Mt 26.24).

O fato de que punir alguém que não seja um pecador é contrário à justiça divina, fica evidente com base em muitas declarações das

Escrituras. “Longe de ti que faças tal coisa, que mates o justo com o ímpio” (Gn 18.25); “Aquele que pecar contra mim, a este riscarei eu do meu livro” (Êx 32.33); “Se, de fato, é justo diante de Deus que dê em paga tribulação aos que vos atribulam, e a vós, que sois atribulados, descanso conosco” (2 Ts 1.6, 7); “Porque Deus não é injusto para se esquecer da vossa obra e do trabalho da caridade”, etc. (Hb 6.10). As palavras de Sabedoria (capítulo 12), citadas por Camera-censis, ensinam, igualmente, o contrário daquilo que ele tenta provar com elas. Pois elas ensinam a respeito da perdição das nações injustas, e, em palavras claras, declaram, no versículo 15: “Pois como és justo, ordenas todas as coisas de maneira justa, pensando que não está de acordo com o teu poder condenar àquele que não merecia ser punido”. Na realidade, concordo que o erro de Camera-censis foi causado pela falha da versão antiga. O senhor, no entanto, não pode ser justificado por causa disto. Pois o senhor deve omitir o testemunho de um autor que é induzido ao erro pela falha de uma versão, uma vez que o senhor está familiarizado com ela, a partir do próprio texto grego e de traduções melhores que a antiga. É verdade que “Deus não é limitado por leis criadas”, pois Ele é uma lei para si mesmo, Ele é a própria justiça. Além disso, essa lei, segundo a qual ninguém pode infligir punição aos que não a merecem, não foi criada ou feita pelos homens, e não tem lugar apenas entre os homens. Ela é uma lei eterna e imutável na justiça divina à qual Deus está limitado, na imutabilidade da sua natureza e justiça. Não é universalmente verdadeiro que “o que quer que seja correto, é correto porque assim Deus o quer”, pois há muitas coisas que Deus quer, porque são corretas. É correto que somente Deus seja reconhecido, pela criatura, como o Deus verdadeiro. Nós afirmamos que Deus quer isso, porque é correto, e não que é correto porque Deus o quer. O ato da simples obediência é correto, não porque Deus quer que seja realizado pela criatura, mas porque tal ato é correto em si mesmo, e Deus não pode deixar de exigi-lo da criatura, embora

possa dizer respeito ao livre-arbítrio prescrever de que maneira Ele quer que essa obediência lhe seja prestada. No que nos diz respeito, além disso, é nosso dever, verdadeiramente, com referência às leis, promulgadas divinamente para nós, não tanto ver se aquilo que nos é ordenado é justo, em si mesmo, mas simplesmente obedecer às leis, porque assim Deus prescreve e ordena. Este dever se baseia no fato de que Deus não pode prescrever aquilo que é injusto, porque Ele é a justiça essencial, e a sabedoria, e a onipotência.

Eu havia pretendido omitir um exame mais amplo e detalhado das observações que o senhor cita dos teólogos acadêmicos; porém, direi algumas palavras. “Os quatro sinais de Francis Maro, necessários para o entendimento do processo de predestinação e reprovação, dos quais ele fala, não têm nenhum valor, são notoriamente falsos, e são confusos em seu arranjo. Na sentença de D. Baunes, a “permissão pela qual toda a natureza teve permissão de cair, em Adão” é absurdamente atribuída à reprovação, uma vez que a permissão, assim como a queda que se seguiu a ela, se estenderam a toda a raça humana, sem distinção de eleitos e reprovados. Essas “quatro coisas” que, como diz Ferrariensis, “são encontradas no reprovado”, não estão nele, como reprovado, e com respeito ao decreto da reprovação, mas somente os dois últimos; pois “a permissão da queda e do pecado”, para usar as próprias palavras dele, são encontradas no eleito e dizem respeito ao decreto mais geral da providência, pela qual Deus deixou o homem à liberdade da sua própria vontade, como já tem sido dito frequentemente e anteriormente. Portanto, o senhor deveria ter apresentado outros argumentos, diferentes destes, para a refutação da acusação. Eu gostaria muito de que o senhor citasse as Escrituras para confirmação dos seus sentimentos e derrubada dessas alegações. Os textos dos catedráticos não devem ter peso e autoridade, especialmente entre nós, pois os nossos Doutores de Teologia, com uma só voz afirmam, com respeito a eles, “que eles converteram a verdadeira Teologia em Filosofia, e também

na arte de discutir, e se esforçam para estabelecer as suas opiniões, não pela autoridade das Sagradas Escrituras, mas pela de Aristóteles".

Alegação 3

"A predestinação dos estoicos, assim como o fatalismo deles foram introduzids por nós, porque – eles dizem que afirmamos que todas as coisas são feitas pelo decreto necessário e eficiente de Deus; além disso, que a queda de Adão ocorreu, segundo a nossa opinião – como eles alegam – decretada e desejada por Deus."

Esta é, realmente, uma pesada acusação, e é apresentada pelo senhor de uma maneira mais mansa e branda do que por aqueles que a fazem. O senhor deveria acrescentar as coisas que dizem respeito, essencialmente, a esta alegação, e que são usadas por eles, contra o senhor e a sua doutrina. Essas coisas são as seguintes: "a consequência disto é 'que Deus é o Autor do pecado; que Ele realmente peca; que somente Ele peca; e que o pecado não é pecado'", que Bellarmine acusa contra o sentimento de alguns dos nossos doutores – o sentimento que também o senhor parece defender. Mas a razão pela qual eles apresentam todas essas coisas como opostas à sua doutrina é a seguinte: o senhor diz que todas as coisas acontecem pela vontade eficaz de Deus, à qual não é possível resistir, e que os eventos não ocorrem porque Deus, por um decreto absoluto, decidiu que não ocorressem. Com base nisto, conclui-se, também, que atos pecaminosos são realizados pela vontade de Deus, à qual não é possível resistir, e que atos justos são omitidos, porque Deus decretou, simples e absolutamente, que tais atos não serão realizados; e, portanto, que Deus é o Autor do pecado, e aquele que impede a justiça e os atos bons. Com base nisto, deduzimos que Deus, para falar verdadeira e apropriadamente, peca, e, uma vez que a necessidade pela qual os homens realizam tais atos os absolve do

pecado, consequentemente apenas Deus peca, pois só é responsável aquele que desfere um golpe pela mão de outra pessoa, sobre a qual tem controle. Mas, uma vez que Deus não pode pecar, por consequência esse pecado não é pecado. Por essa razão, me parece que nenhuma injustiça é feita à sua doutrina por essa alegação.

Veremos, porém, como o senhor dissipa essa alegação. Negligenciando a acusação geral, o senhor inicia a discussão com aquela parte que se refere à queda de Adão. O senhor admite que isso ocorreu, "não somente segundo a presciência de Deus, mas também pela sua vontade e decreto". O senhor, no entanto, explica: "pela sua vontade, não aprovando ou efetuando; porém, não proibindo; todavia, permitindo". Esta distinção, usada apropriadamente, de fato soluciona a dificuldade. Se é a sua opinião e a opinião de outras pessoas que Deus não aprovou e não efetuou a queda; não incitou e não impeliu Adão à queda; não impôs a ele nenhuma necessidade de pecar, quer agindo ou não agindo, mas somente desejou não impedir, mas permitir a queda de Adão; então, eu reconheço que todas essas coisas são injustamente alegadas contra a sua opinião. O senhor, na verdade, faz esta declaração verbalmente, enquanto, na verdade, o senhor explica a *permissão*, ou a *não prevenção*, que equivale ao "decreto eficiente de Deus". Isso provarei. O senhor diz: "Aquilo que Deus não impede, ocorre, porque Ele não o impede, e a razão da não existência de um acontecimento ou evento é o fato de que Deus não quer que ele exista". Concluo, portanto, que a *permissão divina*, ou a *não permissão*, e o *evento*, são mutuamente e, na realidade, imediatamente conectadas, como causa e efeito. Assim, também, a não prevenção tem a relação de desempenho ou *realização energética*. Portanto, igualmente, a vontade de Deus e a não existência ou o evento de uma coisa são mutuamente conectados, como causa e efeito e, por esta razão, uma vontade de que uma coisa não seja feita tem a relação da *prevenção energética*. Mostro isto, de maneira mais detalhada, da seguinte forma:

O pecado é duplo, de comissão e de omissão – de comissão, quando é realizado aquilo que foi proibido – e de omissão, quando não é realizado aquilo que foi ordenado. Existe, na sua opinião, uma colaboração, nesse ato, que não se comete por um homem sem pecado e, na verdade, uma colaboração tal, que Deus é a primeira causa do ato, e o homem a segunda; a primeira, incitando o homem, e a segunda, incitada por Deus e, na realidade, incitando, de modo que o homem, necessariamente, segue esse impulso e, como consequência, realiza, inevitavelmente, aquele ato que envolve a transgressão. Não impedir o pecado de omissão, em sua opinião, é não dar aquela graça, sem a qual o pecado não pode ser omitido, e o bem contrário não pode ser realizado. Mas aquele que colabora desta maneira e nega essa graça é, absolutamente, a causa principal e eficiente do pecado e, na realidade, a única causa, como a causa conjunta do ato – o homem, uma vez que ele não consegue resistir ao impulso da primeira causa, não pode pecar seguindo esse impulso irresistível. Mas se o senhor consegue explicar dessa maneira a sua opinião e a de outros, de modo que ela não divirja, realmente, disto, então não farei objeções a ela.

O senhor não escapará pela distinção de que "uma coisa é desejar algo, por si só, e outra é desejá-la como um evento" a menos que, pelo "evento" de uma coisa, o senhor entenda aquilo que resulta do prolongamento e da existência da coisa, propriamente dita, que não é a sua opinião. Pois o senhor diz que "Deus deseja o evento do pecado", isto é, "que o pecado aconteça, não desejando, porém, o pecado propriamente dito", distinção essa que é absurda. Pois a essência do pecado consiste do evento, já que o pecado consiste de ação. Além disto, Deus também deseja o pecado propriamente dito, no modo em que Ele deseja que o pecado aconteça, e também deseja que o pecado aconteça no modo em que Ele deseja o pecado propriamente dito. Deus não ama o pecado, em si mesmo. Ele almeja que o pecado aconteça, para a sua própria glória, e também almeja o

pecado em benefício da sua própria glória. Digo isto, no sentido que o senhor mesmo empregou. Mostre, se puder, a diferença, e concordarei.

A sua declaração de que “Deus não quer impedir o pecado” é ambígua, a menos que seja explicada. Como?! Deus não impediu o pecado, tanto quanto era adequado, e segundo o modo em que é correto que Ele trate uma criatura racional, especificamente, por legislação, ameaças, promessas, pela concessão de graça suficiente, e até mesmo pela promessa do seu auxílio, se o homem consentisse em recorrer a isso? Isto Ele poderia fazer, ou nós nos desviaríamos infinitamente. Mas Ele não impediu o pecado por algum ato físico ou onipotente, porque isso teria sido inapropriado; assim, Ele teria impedido o homem de usar aquela liberdade primitiva em que o havia colocado; e, consequentemente, como citamos as palavras de Tertuliano em outro trecho, “Ele teria rescindido o seu próprio arranjo”.

É dito, de maneira correta, que Deus, própria e primariamente e, podemos acrescentar, imediatamente, desejou a sua própria permissão. Mas não se pode concluir, necessariamente, que Deus também desejou o evento do pecado. Pois é inconsistente a declaração: “Deus permite o pecado voluntariamente e, portanto, Ele deseja que o pecado aconteça”. O oposto é verdadeiro: “Deus permite, voluntariamente, o pecado; portanto, Ele nunca quer que o pecado aconteça nem quer que ele não aconteça”. Pois a permissão é um ato da vontade, quando inoperante, e essa inoperância da vontade pode ser atribuída, propriamente, à Divindade, uma vez que Ele dotou o homem de livre-arbítrio, a fim de que Ele pudesse por à prova a sua livre e voluntária obediência. Ele não poderia ter feito isto, se tivesse imposto um obstáculo inseparável ao homem. Mas a causa da ocorrência daquilo que Deus permite não é a permissão, embora ela não acontecesse sem essa permissão. Aquele que realiza o ato é a causa apropriada e imediata, com a colaboração da Divindade, que sempre está preparada para ele. A permissão, contudo, não pode ser

resolvida numa causa em si mesma, caso desejemos tratar esse assunto de maneira precisa e verdadeira, mas apenas numa causa *sine qua non*, ou uma que remove, ou melhor, não apresenta um obstáculo, e, na verdade, um obstáculo como o que mencionei, ao qual a criatura não consegue resistir.

A sua declaração "nenhuma coisa boa pode existir ou ser feita, exceto pela ação da Divindade, de modo que nenhum mal pode ser evitado, a não ser que Deus o impeça" é verdadeira, se interpretada corretamente; isto é, a ação da Divindade sendo aquela pela qual Ele pode, de maneira adequada, realizar o que é bom, por meio de uma criatura livre e racional, e o obstáculo de Deus sendo aquele pelo qual Ele pode impedir, adequadamente, uma criatura livre de fazer o mal. Mas o limite, tanto de fazer como de impedir, é tal que não priva o homem de liberdade; antes, permite que ele, também, livremente e por seu livre-arbítrio, e segundo o modo da vontade, faça o bem e se abstenha do mal. Caso contrário, o bem não é realizado pelo homem, e o mal não é evitado por ele, mas um ato, apenas, é realizado ou evitado, por uma necessidade, seja natural ou sobrenatural. Essas palavras, ainda, são suscetíveis de correção, se alguém desejar discutir estes assuntos com maior exatidão. A declaração poderia ter sido esta:

"Da mesma maneira como nenhum bem existe, ou é feito, exceto pela ação de Deus, também nenhum mal é evitado, exceto pelo impedimento de Deus", pois pela ação de Deus, o bem não somente *pode* existir, mas é feito, e, pelo seu impedimento, o mal não somente *pode* ser impedido, como o é. Mas se o senhor quisesse conservar a palavra "pode", deveria ter expressado suas ideias da seguinte maneira: "Assim como nada bom pode existir, ou pode ser feito, a menos que Deus deseje fazê-lo, ou dê a outro o poder e a vontade de fazê-lo, e colabore com ele para fazê-lo, também nada mau pode ser evitado, a menos que Deus deseje dar, e, realmente, Ele dá força suficiente para evitar o pecado, e deseja invocar aquela

força e cooperar com ela". Neste sentido, "nem mesmo a menor coisa é feita sem a vontade de Deus, ou seja, quer desejando que ela seja feita, ou não desejando impedi-la, mas permitindo que ela seja feita". Não é verdade que a "providência seja inativa" na permissão, mesmo explicada de tal maneira a não coincidir, nem com aquela vontade de Deus, pela qual Ele deseja que algo seja feito, nem com aquela pela qual Ele quer que alguma coisa não seja feita. Se coincidir com alguma delas, não há permissão, e a afirmação de Agostinho, "nada é feito, exceto pela ação ou permissão de Deus", não é válida.

Examino, agora, alguns argumentos que o senhor apresenta em favor de sua opinião. O primeiro é deduzido de várias passagens das Escrituras. Vejamos, agora, o que pode ser provado, com base nessas passagens. A passagem em Atos 2.23 ensina, não que Deus desejou que os judeus matassem Cristo, e sim que Ele "foi entregue pelo determinado conselho e presciência de Deus" ao poder daqueles que desejavam matá-lo. Nada mais pode ser deduzido com base em Atos 4.28, pois Deus predeterminou entregar o seu próprio Filho nas mãos dos inimigos, para que Ele pudesse sofrer, por eles, o que Deus havia colocado sobre Ele, e que os judeus, por sua própria impiedade e ódio contra Cristo, haviam decidido infligir a Ele. Na verdade, Deus "decidiu previamente" que a morte fosse infligida, por eles, a Cristo; mas de que maneira Deus os considerou quando "decidiu previamente" que isso seria feito por eles? Sem dúvida, no caráter que eles tinham, na ocasião em que infligiram a morte a Cristo, isto é, no caráter de inimigos jurados de Cristo, de inimigos obstinados e pessoas que desprezavam a Deus e à verdade; que não poderiam ser levados ao arrependimento, por nenhuma admoestação, oração, ameaça ou milagre; que desejavam infligir todos os males a Cristo, se apenas conseguissem obter sobre Ele o poder que haviam, com frequência, buscado em vão.

É evidente, então, que não houve nenhuma outra ação de Deus,

neste caso, além do fato de que Ele entregou o seu próprio Filho nas mãos deles, permitindo que eles fizessem o que quisessem com relação a Ele, mas determinando o limite até onde Ele queria que fossem, regulando e controlando a iniquidade deles, de tal maneira, ainda que muito gentilmente, para que eles infligissem a Ele somente aquilo que Deus havia desejado que o seu próprio Filho sofresse, e nada além disso. Isto é claramente visto na própria maneira da sua punição, no impedimento da quebra de suas pernas, na perfuração do seu lado, na inscrição do título, e em outros detalhes. Mas parece que não há nenhuma ação de Deus pela qual eles foram impelidos ou incitados a desejar e fazer o que desejaram e fizeram; Ele, no entanto, usou aqueles que desejaram, pela sua própria maldade e inveja, para matar Cristo, de uma maneira que, Ele sabia, conduziria à sua própria glória e à salvação dos homens.

Mas a razão pela qual não se pode dizer, em verdade, que Deus e Cristo, na entrega de Cristo aos judeus, pecaram, não consiste, nem única nem principalmente, no fato de que eles foram levados a isto por vários motivos. E se Judas tivesse feito a mesma coisa com a intenção de que Cristo, pela sua própria morte, reconciliasse o mundo com Deus Pai, será que o seu pecado teria sido menos odioso? De maneira alguma. Não era lícito que ele fizesse o mal, para que viesse o bem. Mas a principal razão da diferença é o fato de que Deus tinha o direito de entregar o seu Filho, e Cristo, também, tinha o direito de entregar a sua própria alma à morte, e, consequentemente, ao fazer isto, eles não poderiam pecar. Judas, porém, não teve poder neste caso e, por isso, pecou. Existe uma distinção nas ações, não apenas quanto ao seu fim, mas também quanto ao seu princípio e forma. Saul não foi absolvido do pecado, porque preservou os rebanhos dos amalequitas para sacrifício (1 Sm 15.9-22).

Novamente, o que está subentendido por essa dedução? – "portanto, podemos também dizer que, quando Adão comeu o fruto proibido, ele fez aquilo que a mão e o conselho de Deus ordenaram,

previamente, que fosse feito?" Esta, na verdade, jamais foi a linguagem dos apóstolos e da igreja, e jamais poderia ser, em questões que têm tantas diferenças. Pois a relação de Adão e dos inimigos de Cristo não é a mesma. O primeiro, antes do ato de comer o fruto, era santo e justo; os outros, antes da morte de Cristo, eram ímpios, injustos, cheios de inimizade e hostis a Cristo. Os inimigos, em todos os seus desejos, e, com frequência, e de muitas maneiras, tentaram matar a Cristo. Adão não estava inclinado a comer o fruto proibido, mesmo quando foi seduzido a isto por sua esposa, que já havia transgredido. A morte de Cristo foi necessária para a expiação dos pecados, sendo, nela mesma, uma declaração da glória de Deus; a queda de Adão foi totalmente desnecessária e, por ela mesma, violou a majestade e a glória de Deus. Ele não precisava do pecado do homem para exibir a sua própria glória. Da mesma maneira, o que podemos imaginar que seja mais absurdo que esse raciocínio circular? "A morte de Cristo foi ordenada, previamente, por Deus, para que pudesse expiar o pecado de Adão; a queda de Adão foi ordenada previamente, para que pudesse ser expiada pela morte de Cristo". Onde é o princípio e onde é o fim dessa ordenação? Ainda assim, Deus ordenou a queda de Adão, não para que ela ocorresse, mas, ocorrendo, para que ela servisse para uma exibição da sua justiça e misericórdia.

A passagem em 1 Pedro 3.17 deve ser explicada de maneira similar. "Deus quer que os piedosos sofram males" para sua punição e tentação. Ele quer que eles sofram esses males pelas mãos de outros homens; mas de homens de que tipo de caráter? Daqueles que, por sua própria iniquidade e pela instigação de Satanás, já querem trazer esses males sobre eles, os males e a vontade iníqua que Deus já previra, na ocasião em que Ele predeterminou que esses males fossem infligidos aos piedosos.

Portanto, eles não foram levados a desejar infligir males aos piedosos por nenhum ato de Deus; também não foram levados, por

nenhum ato, a infligir males, a menos que por um ato que, na verdade, deveria afastá-los desse desejo, e impedi-los de cometer tal inflição; como, na verdade, os teria levado e impedido, a não ser que eles tivessem sido deploravelmente ímpios. A doutrina, a vida e os milagres de Cristo e dos apóstolos atraíram sobre eles o ódio do mundo.

O fato de que 2 Samuel 16.10 declara que Deus disse a Simei: "Amaldiçoa a Davi", se corretamente explicado, não apresenta nenhuma dificuldade. Simei já odiava Davi, tinha uma língua extremamente caluniosa e difamadora, e uma mente amarga, era ímpio e adversário de Deus e da lei divina, que havia ordenado: "O príncipe dentre o teu povo não maldirás" (Êx 22.28). Davi, por seu próprio ato contra Deus e o seu próximo, havia se tornado merecedor dessa desgraça, e precisava ser punido e julgado por esse ato; além disso, ele estava dotado do ato de paciência, para suportar essa ofensa com equanimidade. O ato de Deus foi a ejeção e a expulsão de Davi, tanto da cidade real como do reino. Como consequência disto, aconteceu a fuga de Davi, o fato dessa fuga chegar aos ouvidos de Simei, e o arranjo para que Davi e Simei se encontrassem. Assim, pelo ato de Deus, Davi, em fuga e perseguido por seu filho, foi apresentado a Simei, "um homem da linhagem da casa de Saul" (2 Sm 16.5), e um inimigo de Davi, pronto a amaldiçoá-lo. Acrescente, se assim o desejar, a insensibilidade da mente de Simei, para que ele não temesse amaldiçoar Davi, por causa dos servos de Davi, a fim de que ele pudesse, de alguma maneira, satisfazer sua própria mente e seu ódio inveterado por Davi. Portanto, essa oportunidade, pela qual Davi, em meio à sua fuga, foi apresentado a Simei, e a insensibilização da mente de Davi, provocada divinamente, e também a orientação daquela língua que amaldiçoava, foram atos que disseram respeito àquele preceito de Deus, e sem esses atos, não pode ser apresentado nada naquele preceito que não recaísse sobre a justiça de Deus e não fizesse de Deus o autor do pecado.

Uma comparação de todas essas coisas mostrará que Simei, não tanto como Deus, foi o autor dessa maldição. Simei foi o único autor da vontade; ela, no entanto, é atribuída a Deus, uma vez que Ele fez o que Ele quis, não levando Simei à maldição, mas conseguindo, para Simei, uma oportunidade para amaldiçoar Davi, e a confiança para usar essa oportunidade. Com base nisto, fica muito claro que Deus é irrepreensível, e que Simei está envolvido em culpa. As passagens em Jeremias 34.22 e 1 Samuel 3.37 serão explicadas de forma similar, e não apresentarão nenhuma dificuldade. Com um exame de tais passagens, ficará claro que elas não fazem referência à queda de Adão – que foi o princípio do pecado; e todos os outros males têm lugar, o pecado agora entrou no mundo e, por ele, os homens se tornaram depravados.

Prossigamos, agora, ao seu segundo argumento, de que "Deus permite, voluntariamente, o pecado"; o argumento é certo, e é igualmente certo que "a vontade de permitir é a vontade de não impedir". Mas façamos aqui uma pausa. A vontade de permitir ou não impedir não é a mesma "vontade de não conceder graça". Pois Deus permite que caia aquela pessoa a quem Ele concedeu graça suficiente e necessária para permitir que resistisse. Continuemos. O senhor diz que "aquEle que não deseja impedir o pecado, que Ele sabe, por sua presciência, que acontecerá, com a graça confirmadora, quando pode fazer isso, na realidade, quer que o mesmo aconteça". Mas eu nego que a vontade do pecado possa ser deduzida da ausência de vontade de impedir ou evitar. Pois há três coisas distintas entre si, e nenhuma delas inclui outra: "desejar que o pecado não seja cometido", ou seja, desejar a sua prevenção; "desejar que ele ocorra, ou que seja cometido", isto é, desejar a sua comissão; e "desejar impedi-lo ou não impedi-lo", que é o mesmo que desejar a sua permissão ou não prevenção. As duas primeiras são atos afirmativos, o último é um ato negativo. Mas um ato afirmativo não pode ser deduzido de um ato negativo, pois há mais em um ato afirmativo que

em um ato negativo, e não pode haver mais em uma conclusão que nas suas premissas.

Além disso, digo que o seu argumento, neste aspecto, é falacioso. Pois Deus deseja permitir o pecado, por um lado, e impedi-lo, em outro – impedi--lo, até o ponto em que fosse apropriado, impedimento esse que não é seguido pela certeza, pela omissão do pecado, e não deve impedi-lo, em outro modo; obstáculo que, na realidade, seria seguido pela omissão do pecado, sem, no entanto, qualquer virtude ou merecimento de louvor naquele que o omite, uma vez que ele não pode deixar de omiti-lo, devido a esse impedimento. Entretanto, posso argumentar, em oposição a tal teoria, que aquEle que odeia o pecado e, pela promulgação da lei e pela concessão da graça suficiente, deseja impedir, deseja, na verdade, não que o pecado aconteça, mas, sim, que o pecado não aconteça, o que é um ato afirmativo da vontade. O senhor dirá que esta é uma conclusão correta, com a vontade interpretada como a de "aprovação". Respondo que Deus não pode, por nenhum modo de vontade, desejar coisas que são contraditórias. Mas "acontecer" e "não acontecer" são coisas contraditórias. Portanto, não pode ser que Deus, por um modo de vontade, deseje que um evento aconteça, e, por outro modo de vontade, deseje que ele não aconteça. Pode ser verdade que Deus, na sua vontade ou "boa vontade", como a chamam, se propõe a permitir aquilo que, na sua vontade de "aprovação" ou "aquela que é revelada", Ele quer que não seja feito. Desta maneira, a sua conclusão é imperfeita, e as observações de Calvino e Beza – que seja dito, com o devido respeito a tão eminentes homens – dificilmente são consistentes com a verdade.

Eu lhe peço, porém, que examine as suas declarações, e o senhor verá e reconhecerá que as registrou por escrito, quando não observou o que o senhor disse. O senhor diz que "Aquilo que Deus não impede, não o impede porque deseja que seja feito, ou porque Ele não deseja que seja feito". Qual é a diferença entre as duas

razões? “Ser avesso a que alguma coisa seja feita” é “não desejar que alguma coisa seja feita”, e a palavra “completamente” não tem nenhum efeito, uma vez que, em coisas opostas uma à outra, a negativa não pode receber nenhum intensificador, como, por exemplo, na expressão “não homem”; um lobo é tanto “não homem” como a terra, o ar, o céu, mas talvez pela expressão “Ele é completamente avesso a que isso seja feito” o senhor queira dizer: “Ele quer que não seja feito” ou “porque a sua vontade não age”. Se a primeira for verdadeira, a minha interpretação é correta. Mas a segunda não pode ser verdadeira, pois é absurdo dizer: “Deus não quer impedir nenhuma coisa, porque Ele quer que isso seja feito”. O senhor não deveria, nessa enumeração de razões, ter apresentado tal declaração, pois “não desejar impedir” e “desejar que uma coisa não seja feita” são coisas opostas e, por isso, é certo que uma não pode ser a causa da outra. No exame e na distribuição de causas, não é usual nem apropriado apresentar aquela que é o oposto de um efeito. Mas deixemos isso de lado.

O senhor diz, então, “que ‘não impedir’ deve ser devido a uma dessas três causas”. Concordo com isso. “Mas não é ‘porque a sua vontade não age’, que é epicurismo, nem ‘porque Ele não quer que seja feito’, e, portanto, é ‘porque Ele quer que seja feito’”. Nego o antecedente. Pois essa é a razão pela qual Deus não impede um evento, porque Ele não quer que ele ocorra, nem quer que ele não ocorra, como ficará mais claramente evidente, se o senhor considerar a questão sob essa luz. Aquilo que Deus quer que seja feito, Ele faz com que aconteça eficazmente. Aquilo que Ele não quer que seja feito, Ele impede eficazmente. Aquilo que Ele nem quer que seja feito, nem quer que não seja feito, Ele deixa a cargo da criatura. Como é possível que a mente humana conceba que Deus não impede, isto é, permite alguma coisa, porque Ele quer que ela seja feita? Na realidade, a expressão “Ele quer que seja feita” tem uma abrangência extremamente ampla, para admitir que a permissão ou

o não impedimento deva ser deduzido ou concluído dela.

A sua objeção a este argumento, isto é, de que dele se conclui que "essas coisas são feitas, quer pela ignorância, quer pela negligência da Divindade", é absurda. O senhor não consegue defendê-la, nem contra o senhor mesmo. Pois o senhor já fez uma distinção entre "não querer" e "não se importar que uma coisa seja feita". Por essa razão, o senhor não pode deduzir uma coisa da outra. Além disso, como o senhor pode afirmar que é feita sem o conhecimento de Deus uma coisa que é feita pela permissão de Deus, e pela sua vontade, o agente dessa permissão? Mas, ficará claro mais adiante, quando tivermos explicado, de maneira mais detalhada, com referência a essa permissão, que aquilo que Deus permite, Ele não permite sem conhecimento ou sem interesse. No entanto, é preciso que se entenda que a permissão é uma vontade afirmativa, e não uma que é meramente negativa. Pois Deus quer a sua própria permissão, por um ato afirmativo. Mas, com referência à coisa que Ele permite, o ato da sua vontade é negativo.

Que ninguém pense que algum decreto de Deus é contrário à justiça ou equidade. Se Deus decreta alguma coisa, é certo que a decretou com justiça. Mas é preciso considerar o "se" e o "como" Deus a decretou. É impossível que algum de seus decretos esteja em divergência com a sua justiça, como nos revelam as Escrituras; é preciso, portanto, que se entenda que não é suficiente, para remover uma acusação de um decreto que atribuímos a Deus, acrescentar que "Ele decretou isso, mas de *maneira justa*", pois o acréscimo dessa expressão não torna justo o decreto; mas é preciso que se demonstre que o decreto, que atribuímos a Deus, realmente pertence a Ele e, então, não haverá dúvida, a respeito da sua justiça.

O seu terceiro argumento é fraco. Pois, a despeito de qualquer coisa que aconteça, não se pode concluir que Deus desejou que ela acontecesse, mas, sim, que Ele desejou não impedi-la; e essa vontade de não impedir também é um ato da providência de Deus, que

está presente em todas as coisas e em cada uma delas, e as preside, seja efetuando-as ou permitindo-as; porém, administrando e ordenando todas as coisas para fins justos e legítimos, e de tal maneira a "considerar não somente os eventos das coisas, mas também os seus princípios e os princípios de coisas e ações". Sabe-se, na verdade, que Satanás e os ímpios não podem, não somente não realizar alguma coisa, mas não podem nem mesmo iniciá-la, exceto pela permissão da Divindade. Não posso concordar com aquilo que o senhor acrescenta "pela sua vontade", até que o senhor prove isso por meio de argumentos mais fortes do que o senhor apresentou até agora. O senhor diz, verdadeiramente: "É ímpio afirmar que alguma coisa exista ou é feita, a menos que o Deus santo e justo a tenha decretado, desde a eternidade, e, na verdade, desejasse fazê-la ou permiti-la". Pois o decreto de Deus é duplo, eficaz e permissivo. Um de seus lados não pode ocupar o lugar de outro, nem invadi-lo.

Vamos considerar, ainda, o seu quarto argumento: "a decisão da antiga igreja". Agostinho faz, de maneira clara, uma distinção entre permissão e eficácia. E, mesmo que ele diga que "nada é feito, até que Deus queira que seja feito", ainda assim ele se explica, quando diz: "seja permitindo-a, ou fazendo-a, Ele mesmo"; e assim, aquilo que Ele permite não é um objeto imediato da vontade, mas a permissão é o objeto imediato, ao passo que aquilo que Deus permite é o objeto da permissão. Assim, também, as declarações de Tertuliano, Jerônimo e outros, devem ser explicadas para que não se choquem com as Escrituras" (Sl 5.4). Consequentemente, se eu puder falar com liberdade, afirmo que eu preferiria que Agostinho, Jerônimo, Catharinus e todos os outros se abstivessem de expressões deste tipo, que não estão contidas nas Escrituras e que precisam de demorada explicação, para que não se tornem oportunidade para heresia e blasfêmia.

A segunda distinção, conforme a qual se diz que Deus "deseja que o mal possa existir, e, ainda assim, não deseja o mal", não tem

peso. Pois Deus detesta o mal, e detesta a existência do mal, e, uma vez que o mal existe em ação, o ser feito é o seu existir, e o seu existir é a sua natureza. Embora possa haver uma sutil distinção entre a essência e a existência do mal, não se pode dizer que exista tanta diferença entre elas, de modo que Deus deseja que o pecado exista, mas não deseja o pecado propriamente dito. Pois, uma vez que Deus detesta a essência do mal, se eu puder dizer isso, pela forma, Ele proíbe, portanto, que o mal seja feito, e a razão pela qual Ele não deseja que o pecado exista é o fato de que Ele detesta o pecado propriamente dito. Mas Ele não detesta a existência do mal, ou o mal propriamente dito, a ponto de que não permita que o mal seja feito por um agente livre, não porque é melhor que o mal exista, em lugar de não existir, mas porque é melhor, em primeiro lugar, que Ele permita que suas criaturas livres e racionais ajam segundo a sua própria vontade e liberdade, em que consiste a prova e o teste de sua obediência, e não que, contrariamente ao seu próprio arranjo original, Ele remova essa liberdade da criatura, ou até mesmo impeça o seu exercício; em segundo lugar, para que Ele trouxesse o bem do mal, em lugar de não permitir que o mal existisse. Todavia, a ideia de que Deus quer que o mal exista, não como tal, mas como o meio para o bem, requer uma explicação mais detalhada, que, pela vontade de Deus, apresentaremos, a partir de agora.

A primeira objeção à qual o senhor se refere tem grande importância. Pois a vontade é considerada má, em vista de um mau desejo, e é considerado mau um desejo que se dirige a um objeto ao qual não deveria ser dirigido. O mal, no entanto, é um objeto ao qual o desejo não deveria ter sido dirigido. Portanto, é mau o desejo pelo qual alguém deseja o mal, e pelo qual essa pessoa deseja que o mal seja feito. Pois existe uma distinção verbal, mas uma verdadeira concordância entre essas ideias. Consequentemente, ainda, “pertence a um mau desejo desejar que sejam feitos males, quer esse desejo se deleite nos males, ou deseje usá-los com um bom

propósito". Não é correto que alguém deseje que seja feito o mal, de modo que possa ter uma oportunidade de usar esse mal com um bom propósito. A regra que o senhor cita é correta: "O mal não deve ser feito", ou nem mesmo desejado, "para que venha o bem". A primeira iniquidade existe na vontade ou no desejo do mal, e a segunda, em sua perpetração.

A sua resposta não remove a dificuldade declarada nesta objeção. Que importância tem esses "dois princípios?" Mesmo que se admita a correção desses dois princípios, a objeção ainda é válida. Pois, com referência ao primeiro, uma vez que não existe mal na natureza das coisas, a vontade não pode ser dirigida ao mal, em si, e pertence à vontade universal, e não apenas a ela, mas ao desejo universal e ao apetite para o bem, em si. O mal consiste nisto, não no fato de que a vontade é dirigida ao mal, e sim no fato de que ela se dirige a um bem indevido, ou em referência a um modo e fim indevidos. Quanto ao segundo, é verdade que "não existe mal que não tenha um bem vinculado". Não existe mal supremo, não existe mal, exceto no que é bom. No entanto, não se pode deduzir que é bom que o pecado aconteça. Pois o pecado é um mal tão grande que deveria ser evitado, mesmo que tenha algum bem vinculado a ele. O ato de fornicação tem esse bem: é a relação sexual, natural ao homem e à mulher; no entanto, deve ser evitado, porque não pode ser cometido sem pecado. Mas o bem ao qual o senhor parece se referir não está unido ao pecado, exceto incidentalmente, isto é, pela intervenção da vontade Divina, dirigindo esse mal a um bom fim.

A observação de Agostinho, se entendida de maneira precisa, não pode ser admitida, mas pode ser tolerada, com explicação adequada. Não é verdade que "é bom que os males existam". Pois Deus realiza todo o bem. Consequentemente, portanto, segundo a observação, Ele efetua a existência dos males. Isto diverge de outra declaração de Agostinho, na qual ele diz: "Deus faz algumas coisas, mas permite que outras coisas sejam feitas, como no caso do

pecado". Como podemos dizer, sem uma contradição de termos, a respeito de Deus: "Ele faz com que os males existam, e permite que os males existam?" A razão apresentada não prova isto. Pois Deus Todo-poderoso não permite, portanto, o mal, porque é bom que o mal exista, mas, sim, porque Ele sabe que, em sua sabedoria e onipotência, Ele pode extrair o bem do mal, contrário à sua natureza e à sua eficácia, e isto, por seu puro ato, seja por modo de justa punição ou por misericordiosa remissão. Não é bom que o mal exista, exceto incidentalmente, por causa da sabedoria, onipotência e vontade de Deus. Mas o que é incidental não está sob consideração.

Mas, agora, vamos examinar a sua resposta. O senhor diz que "o pecado, considerado universalmente em suas causas e circunstâncias, assume um duplo respeito ou formalidade". Em primeiro lugar, o senhor diz que "o pecado não é considerado sob a relação do pecado, mas na medida em que tem a relação do bem, na mente de Deus, que o decreta". Eu, porém, nego que o pecado tenha a relação do bem, na mente de Deus, que o decreta. Pois os atos de Deus, com referência ao pecado, declaram, completamente, que o pecado é considerado por Deus, não na relação do bem, mas na do mal. Pois Ele permite o pecado, mas efetua o bem; Ele pune o pecado, mas Ele pune aquilo que é mau, e por ser mau. Ele perdoa o pecado, mas aquilo que é perdoado é considerado um mal por aquele que o perdoa. Mas Deus decreta a permissão do pecado, porque Ele sabe que pode produzir bons resultados a partir do pecado, não pelo fato do pecado ser bom, mas pelo fato do pecado ser mau. Tampouco se afirma, corretamente: "o pecado tem a relação do bem na mente de Deus, que o decreta, porque Deus sabe como fazer do pecado uma oportunidade para bons atos", pois Ele não produz esses atos, exceto com a consideração do pecado, como pecado. É maravilhoso, ainda, que possa ser vinculada ao pecado alguma consideração que é contrária à sua definição. A definição de pecado é uma transgressão à lei, e, portanto, é uma violação da vontade Divina. Por essa razão,

também é evidente que é incorreto dizer que "o pecado tem a relação do bem, porque ele existe naquilo que é bom, e porque se inclina ao que é bom". Pois "bom" é uma palavra usada para se referir a um sujeito em que o pecado existe, como um vício que deforma e que corrompe, e não ao pecado que existe nesse sujeito. Mas até que ponto Deus deseja o sujeito em que o pecado existe, isto é, o ato que não pode ser realizado por um homem sem pecado, talvez venhamos discutir, de maneira mais abrangente, a partir de agora, quando formos falar da permissão, de modo geral. O pecado, igualmente, tende ao bem, em si, mas apenas incidentalmente, porque Deus ordena, não que ele seja feito, mas que, tendo sido feito, resulte no bem, e, a partir disso, apresente uma oportunidade para o bem. Não dizemos que Deus quer que o pecado ocorra, na medida em que, em sua maravilhosa sabedoria, Ele sabe como extrair o bem do pecado, mas Ele deseja permiti-lo, e não impedi-lo. Pois esta é a razão pela qual Ele permite e não deseja impedir, e não que Ele deseje que o pecado ocorra.

O senhor afirma, em segundo lugar, que outra relação do pecado é "aquela em que ele é considerado, formal e apropriadamente, isto é, como um pecado". Aqui, também, o senhor apresenta uma dupla consideração do pecado, seja como pecado, com respeito aos homens, ou como pecado, para Deus. Mas se o senhor me der ouvidos, essas são distinções inúteis e frívolas, e inventadas, não para explicar o assunto, mas para envolvê-lo ainda mais profundamente. O senhor diz: "Com respeito aos homens, Deus não deseja, nem aprova, nem realiza o pecado, mas deseja quanto ao seu evento, não absolutamente, como no caso das coisas que são boas, em si mesmas, mas apenas desejando permitir que o pecado seja cometido". Sendo assim, isto, se corretamente interpretado, pode ser tolerado. Não examinarei o que o senhor diz a respeito das três ações da vontade divina, já que não tem nenhuma influência no assunto, pelo menos contra a opinião que eu defendo.

O que o senhor diz, à margem, é verdade: “Deus deseja que o pecado aconteça, tanto quanto é possível que ele aconteça sem a eficiência de Deus”. Eu gostaria que o senhor tivesse discutido esse assunto de maneira mais abrangente e, de fato, teria ficado evidente que o senhor, até agora, e não corretamente, apresenta o modo em que Deus deseja que o pecado aconteça. O senhor o apresenta de modo a não absolver Deus da eficiência do pecado. O senhor diz que “o pecado, para Deus, não é desejado, nem aprovado, nem efetuado, nem mesmo permitido por Ele”. Concordo com as três primeiras, mas nego a última, pois o objeto próprio da permissão divina é o mal, como mal, e, realmente, considerado por Deus como o mal, embora a razão da sua permissão do pecado não seja o mal propriamente dito. É necessário fazer uma distinção entre o objeto da permissão e a sua causa. Já demonstramos que Ele permite o mal como mal. O senhor, entretanto, não declarou corretamente a causa ou razão pela qual Deus permite o mal, pois Ele não permite o mal por causa de um bem secundário, mas, sim, porque Ele pode extrair o bem do mal, bem esse que não pode, por esse motivo, ser considerado secundário ou conjunto ao pecado, porque é extraído do pecado apenas e somente por ação de Deus. Mas se o senhor entende que a expressão “bem secundário” sugere, não a natureza do pecado propriamente dito, mas o ato de Deus, não me oporei.

As palavras de Beza, que cito aqui, não suportam um exame rigoroso. A primeira é falsa ou equivocada: falsa, se interpretada a respeito da permissão, da qual tratamos agora, que se opõe, não à proibição legal, mas à prevenção eficaz. É verdade que Deus, pela lei, proíbe o pecado como pecado, e ainda assim, permite, ou seja, não impede o mesmo pecado, como pecado. Mas se a expressão se refere à permissão, que é o oposto da proibição, feita por lei, a discussão é equivocada, pois não estamos tratando dessa permissão. Pois quem não sabe que Deus não pode, ao mesmo tempo, exigir rigidamente, e não exigir rigidamente, a mesma coisa por lei? De igual

forma, o senhor mesmo definiu, ou descreveu a permissão como "a negação da graça de confirmação", e não como "a não imposição de uma lei". A segunda declaração de Beza é simplesmente falsa. Pois a punição dos pecados não é permitida pela Divindade, mas é infligida por um juiz justo, e tem o próprio Deus como seu autor. "Sucederá qualquer mal à cidade, e o Senhor não o terá feito?" (Am 3.6). Além disso, de que pecado, pergunto eu, o primeiro pecado foi a punição? No entanto, foi permitido e, portanto, não foi uma punição.

As observações de Calvino devem ser entendidas segundo a interpretação que já apresentamos; caso contrário, não poderão ser defendidas. Porém, como ele tinha o propósito de derrubar a doutrina dos acadêmicos a este respeito, quem se dedica a defender as opiniões de Calvino não deve dizer que "os acadêmicos falam, corretamente, quando não separam a vontade da permissão". Isto, o senhor diz; eles, no entanto, declaram que existe essa distinção entre as duas coisas – a permissão é o objeto imediato da vontade, e o pecado é o objeto da permissão. Todos os acadêmicos declaram abertamente que aquilo que Deus permite, Ele o faz voluntariamente. Tampouco a blasfêmia dos maniqueístas deve ser atribuída a Calvino, porque, embora, às vezes, ele use fraseologia inadequada, em outras passagens ele claramente defende a si mesmo e a sua doutrina dessa acusação.

A sua segunda objeção é esta: "Deus deseja o contrário, se deseja que aconteça aquilo que Ele, na sua lei, proíbe". Esta é, de fato, uma objeção válida, e a sua resposta não a remove. Pois "desejar que alguma coisa aconteça" e "desejar que a mesma coisa não aconteça" não diferem, apenas "em aspectos", mas "absolutamente e em toda a sua essência". Também não existe algum respeito ou modo, segundo o qual se possa dizer que Deus deseja que aconteça alguma coisa e, ao mesmo tempo, desejar que não aconteça. Pois a vontade divina não pode estar envolvida em atos contrários a respeito do mesmo objeto, quaisquer que sejam os aspectos em que

possa ser considerado. Muito menos ainda, o mesmo ato da vontade divina pode estar engajado em dois objetos contrários, de modo a "acontecer" e "não acontecer", quaisquer que sejam os aspectos nos quais esses objetos possam ser considerados. "Deus proíbe o mal como mal", mas permite o mal, não assumindo a relação do bem, pois é falso que o pecado assuma a relação do bem, mas porque Deus sabe como extrair e produzir, dele, o bem. A observação de Tomás de Aquino não favorece a sua opinião, nem se opõe à minha.

O senhor formou a terceira objeção a seu bel-prazer, para que o senhor pudesse, com maior facilidade, derrotá-la. Pois até mesmo um jovem com escasso talento em dialética sabe que existe uma grande diferença entre a *causa consequente* e a *causa consequentis*. A causa, na realidade, pode ser deduzida do efeito; portanto, o senhor afirma com propriedade que a parte principal do silogismo, contido na objeção, "não é geral". Mas a sua conclusão, adicionada a essa parte principal, não tem efeito quanto à sua verdade. Pois não é verdade que "se nenhuma causa intermediária intervier entre o antecedente, sobre cuja existência acontece o consequente, e esse consequente, então o antecedente é a causa do consequente". Tampouco o antecedente, desse modo, deixa de ser a causa do consequente, mesmo que uma causa intermediária intervenha. Pois Satanás foi a causa do ato de comer o fruto proibido, mesmo que o homem tenha sido sua causa próxima e imediata. Com isto, a força de sua resposta fica enfraquecida. Se o senhor puder mostrar que essas duas coisas são mutuamente consistentes, e que Deus pode desejar que o pecado aconteça, e que esse homem ainda peque por sua própria vontade, o senhor terá ganhado a sua causa. Admito, na verdade, que o homem pecar, certa e livremente, mas pecar *certamente* não é a mesma coisa que pecar *necessariamente*. Pois a palavra "certamente" é usada com respeito à presciência divina, já "necessariamente", com respeito ao decreto de Deus e à vontade divina, pela qual Ele deseja que o pecado aconteça. Consequentemente, o

senhor ainda atribui, de forma incorreta, certeza ao decreto de Deus, quando o senhor deveria atribuí-lo à sua presciência e à necessidade do seu decreto. Mais adiante, o senhor mesmo reconhece que Deus é o autor do pecado do homem, isto é, pelo abandono do homem e pela não concessão do auxílio necessário para evitar os pecados – de que se conclui que o homem pecou necessariamente. Pois aquele que faz uma lei e não concede o auxílio que é necessário para o cumprimento da lei, é a causa da transgressão à sua própria lei.

O senhor diz que "nesse abandono, a vontade do homem atua, uma vez que ele não é abandonado, até que ele deseje ser abandonado". Respondo que, nessa condição, o homem mereceu ser abandonado. Pergunto, no entanto, se o homem poderia desejar não ser abandonado. Se o senhor disser que ele poderia, então ele não pecou necessariamente, e sim livremente. Se, por outro lado, o senhor disser que ele não poderia, então a culpa recai sobre Deus, não menos que antes, porque Deus é a causa dessa vontade pela qual o homem desejou ser abandonado, já que Deus não concedeu a graça necessária pela qual o homem poderia desejar não ser abandonado, e não é possível conceber nada que possa intervir entre esse abandono, por parte de Deus, e a vontade do homem, pela qual ele desejou não ser abandonado.

A sua segunda resposta a esta objeção não lhe é de maior benefício; na realidade, o senhor admite duas vezes que Deus, pelo seu próprio decreto, pelo qual Ele desejou que o pecado acontecesse, é a causa do pecado. O senhor diz, em primeiro lugar, que "o pecado é a mera consequência do decreto"; consequentemente, o decreto é a causa do pecado, a menos que o senhor apresente alguma outra relação em que o pecado pode ser o consequente do decreto divino, algo que o senhor é completamente incapaz de fazer. O senhor diz que "o decreto de Deus é, de tal maneira, o antecedente do pecado humano, que não tem relação de causa, exceto a da deficiência. Afirmo, porém, que, no uso desse segundo argumento, o senhor é

condenado por fazer de Deus o autor do pecado. Se aquilo que era deficiente pela influência da causa era necessário para evitar o pecado, então, certamente Deus, pela deficiência da operação que era necessária para evitar o pecado, é a causa do pecado; a não ser que o senhor ensine que esse homem havia, previamente, merecido essa deficiência da operação divina. As obras de Agostinho não respaldam a sua opinião. Pois ele apenas quer dizer que o pecado, que é cometido contrariamente ao preceito de Deus, não é cometido quando Ele não quer que seja cometido, desejando, absolutamente, que não seja cometido, exceto quando Ele o permite e por uma permissão voluntária.

O senhor se refere a outra objeção. “O decreto de Deus é o princípio eficaz de todas as coisas, segundo a sua opinião; portanto, é também o princípio do pecado”. O senhor reconhece e ensina que o antecedente é verdadeiro. Em primeiro lugar, pela autoridade das Escrituras, e o senhor cita o primeiro capítulo da epístola aos efésios, mas em um sentido diferente daquele do Espírito Santo. Pois, nesse capítulo, todas essas passagens se referem a dons e efeitos benéficos que Deus, em seu Filho, e pelo Espírito Santo, opera nos eleitos, como prova a expressão “prazer”. Em segundo lugar, por uma razão, que é uma razão legítima: pois Deus é a causa de todos os seres e atos; mas é adequadamente explicado como Ele produz todos os atos. O senhor nega a consequência, porque o pecado é um “defeito da existência – não uma existência real, mas uma existência apenas da razão”. É necessário explicar, de maneira mais abrangente, em que sentido o pecado é um “defeito” e não uma “existência real”. O pecado é uma existência da razão, porque não apenas tem sua subsistência na mente, mas também tem sua origem na mente, e foi produzido na mente, de modo que possa ser para obter, para a mente, o conhecimento das coisas do bem e do mal. Mas um defeito, ainda que não tenha substância ou forma fixa, ainda existe no sujeito, do qual procede ao hábito do pecado, e assim afeta o

sujeito que é percebido por ele; e não é entendido na mente, exceto em relação aos seus próprios hábitos, pelos quais os seus limites são também determinados. Com base nisto, fica claro que os pecados não são puramente existências das razões. O senhor admite, portanto, que o pecado não é uma existência da razão, quando o senhor diz que "ele se origina e existe, imediata e certamente, da remoção da justiça original". Mas embora o pecado não seja uma existência positiva, e sim um defeito, ainda assim, se Deus é a causa eficaz desse ato, que não pode ser cometido pelo homem sem pecado, então Ele é também a causa eficaz do pecado. O senhor admite isto, ao dizer que "Deus é a causa eficaz de todos os atos". O senhor, então, deve admitir, e, de fato, admite o consequente, a menos que o senhor mostre de que maneira pode acontecer que um homem realize livremente o ato que, com respeito a ele mesmo, é pecado, se o mesmo ato é produzido pelo decreto eficaz de Deus, a quem ninguém consegue resistir. Em todo caso, falaremos mais sobre esse assunto posteriormente.

Finalmente, objeta-se ao seu sentimento, dizendo que ele ensina que "Deus inclina ao pecado e dificulta positivamente". Admito que esta objeção seja feita, e não sem motivo. Nunca me aconteceu ver uma resposta, que liberta a doutrina, que o senhor tenha defendido dessa objeção e acusação. O senhor responde que "não aprova uma permissão que é separada da vontade". Quem aprova tal permissão? Quem negou, alguma vez, que aquilo que Deus permite, o faz voluntariamente? O senhor diz: "Não atribuo a Deus ação positiva ou física, como se Ele infundisse corrupção e impiedade a um homem". Eu gostaria, no entanto, que o senhor explicasse como o pecado é cometido, "necessariamente com respeito ao decreto divino", independentemente de qualquer ação física da divindade – seja essa ação física positiva ou negativa – e, na realidade, se o senhor não se importar, independentemente de ação positiva. O senhor converte esse ato, que não é realizado sem pecado, em uma primeira causa,

de maneira a, necessariamente, fazer de Deus a causa positiva do pecado. Mas não é necessário que Ele infunda impiedade ou corrupção a tal grau que possa ser atribuída a Ele uma ação física ou positiva; será suficiente se Ele impelir ao ato, se Ele limitar a liberdade do homem, de modo que este não possa deixar de querer e fazer aquilo que lhe foi proibido. O senhor admite que "Deus dificulta eficazmente", o que, na realidade, não nego, mas é necessário que haja uma explicação, de modo que Deus não possa, de maneira nenhuma, ser considerado o autor do pecado. Veremos isso mais adiante.

Não desaprovo a ação tripla da Divina Providência, com referência a atos humanos, como diz Suídas. Mas considero que "a ação, que é segundo a *boa vontade*, segundo a qual Deus deseja, aprova, efetua e se deleita em alguma coisa" é citada em um sentido diferente daquele com que o senhor sempre usa a expressão "boa vontade". Pois o senhor disse, anteriormente, a respeito da autoridade de Efésios 1, que "Deus faz todas as coisas segundo a boa vontade de sua própria vontade", passagem da qual, confiando na sua verdadeira interpretação, que o senhor apresenta, aqui, citando Suídas, eu lhe privei.

Com referência à "segunda ação da Providência Divina, que é a do *arranjo* ou da sustentação ou preservação", eu gostaria que o senhor considerasse se é tanto a preservação e sustentação de impulsos, ações e paixões, como de existência e faculdades. Pois uma vez que a existência das coisas, assim como as faculdades que nelas existem, são os primeiros atos, impulsos, ações e paixões, que resultam dos que são os segundos atos, realmente parece que um ato da Divina Providência preside sobre eles, diferentemente daquele que preside sobre os primeiros. É verdade que Deus sustenta a natureza pecadora, mas é preciso explicar com cuidado até que ponto e de que maneira Deus colabora com a criatura na realização de uma ação; porém, qualquer que seja a explicação que se possa fazer a

respeito desse assunto, é preciso sempre ter cautela, para que uma colaboração com uma segunda causa jamais possa ser atribuída à primeira causa, de modo que a causa do mal possa, com razão, ser atribuída à última. O senhor diz: "a vontade nada pode fazer sozinha, mas pode agir de uma maneira má", e exemplifica isso. Vamos ver até que ponto isso é inapropriado. Deve ser considerado, especialmente, que é aplicável ao homem em um estado sem pecado, porque "a sua comunhão não está desconectada", e, portanto, essa comparação não deve ser aplicada ao seu estado primitivo. Novamente, na "deficiência, é preciso considerar duas coisas, ou seja, o caminhar, ou o movimento, e o coxear, que é a irregularidade de movimento". O senhor compara o caminhar com o ato, e o coxear com a irregularidade do ato, em que a relação do pecado consiste propriamente. Essas duas coisas, no entanto, não estão presentes em cada ato que é mau. Por exemplo, o comer do fruto proibido, em que não é possível distinguir entre o ato e sua iniquidade. Pois o ato, propriamente dito, não deveria ter sido realizado, e a relação do pecado consiste, não no fato de que o homem realizou o ato de comer de um modo que não deveria ter sido realizado, mas, sim, no fato de que ele foi realizado. Esse exemplo teria lugar nos atos, bons em si mesmos, mas realizados de uma maneira em que não deveriam ser realizados. Desta maneira, aquele que dá esmolas para ser visto pelos homens (Mt 6.1) realiza um ato bom, mas de uma maneira inapropriada; assim, ele caminha, mas é coxo. Por essa razão, ninguém pode ser impelido a um ato cuja comissão seja uma transgressão à lei, sem pecado, e sem culpa naquele que impele e incita. O senhor, também, vê nisto, quão cuidadosamente deve ser explicado o modo em que Deus é considerado a causa de um ato, mas não do pecado que existe no ato.

O senhor diz que "o terceiro ato da Divina Providência é o da *concessão*, o da aquiescência ou permissão, pelo qual Deus efetua, de maneira irrepreensível, certas coisas, nas obras más dos

homens". Não há dúvida de que isto pode ser, verdadeiramente, dito a respeito da divindade.

Neste terceiro ato, o senhor faz outra divisão em três partes. O senhor diz que a primeira é "permissão", mas o senhor a explicou de tal maneira que ela não poderia se adaptar a Adão em seu estado original, mas apenas àqueles que pecaram, e, pelos seus pecados, mereciam que Deus os deixassem sozinhos e à própria sorte, e os entregasse "a um sentimento perverso" (Rm 1.28). Pois "Deus não soltou as rédeas de Adão, nem removeu os impedimentos para o pecado, e nem mesmo o libertou, já que ele estava previamente atado por cordas". Não tenho absolutamente nada contra a "segunda ação" e sua explicação, mas penso que algumas coisas, altamente necessárias, poderiam ser acrescentadas a ela.

O senhor não me parece explicar com suficiente clareza, a "ordenação", que é a terceira ação. Pois a palavra é usada em um duplo sentido – o de decretar e determinar que alguma coisa seja feita, e o de estabelecer uma ordem naquilo que é feito, dispondo e determinando as coisas que são feitas a um propósito adequado. Este uso equivocado da palavra deveria ter sido evitado, e os diferentes significados da palavra não deveriam ser confundidos, como o senhor faz, na mesma discussão, quando diz que "Deus ordena o pecado quanto às suas causas e princípios", sendo que, neste caso, a palavra "ordenar" é usada em seu primeiro significado; novamente – "Ele ordena as mesmas coisas quanto ao seu resultado e seus propósitos", e, neste caso, a palavra é usada no seu segundo significado. A explicação do caso de Satanás, que o senhor acrescenta, é apenas em referência à ordenação, quanto ao fim e o resultado. Caso não exista uma explicação adequada sobre o modo em que "Deus ordena, quanto às suas causas e princípios, um ato que não pode se realizar por um homem sem pecado" – prefiro usar essa fraseologia, em lugar da palavra "pecado" – a causa e a culpa do pecado serão, por uma fácil transição, atribuídas a Deus.

As palavras de Clemente de Alexandria só podem ser interpretadas como falando a respeito de uma ordenação para um fim, e eu gostaria que o senhor, bem como todos os nossos autores, persistissem no uso dessa linguagem. Pois ela é correta, e explica a ação de Deus, que efetua a sua própria obra pelas más obras de pessoas ímpias. Nas palavras de Agostinho, existe uma diferença extremamente manifesta entre “fazer” ou “criar”, e “ordenar”, e a palavra “ordenar” é usada em seu segundo significado, o de dispor e determinar desejos e vontades, o mal, por sua própria culpa, a estes e aqueles propósitos e a certas ações. No entanto, as palavras de Agostinho: “Deus opera nos corações dos homens, inclinando suas vontades para onde quer, até mesmo a coisas más, segundo seus deméritos”, são suficientemente explicadas, de modo a não impingir o que se segue, que “Deus não torna os desejos maus”. Portanto, Ele inclina os maus desejos às más coisas, isto é, para que eles possam dedicar a sua impiedade a um objeto, e não a outro. Se dizemos que Ele impele alguém a fazer aquilo que é mau, devemos entender que Ele faz isso, pela instrumentalidade de Satanás, e, de tal maneira, que isso pode ser facilmente conciliado com a sua justiça. Fulgêncio explica o problema de maneira extremamente correta e com poucas palavras. Pois ele absolve a Deus, suficientemente, do pecado, quando nega que “Deus é o autor dos maus pensamentos”. Pois os pensamentos são as primeiras causas na realização de uma obra; e ele usa, também, a palavra “ordenar” no segundo significado, como fica claro, por sua explicação adicional. Pois ele diz que “Deus opera o bem a partir de uma obra má”.

A sua terceira resposta nega, com propriedade, que o “Destino dos Estoicos” é apresentado pela sua doutrina, isto é, o Destino explicado, como os Estoicos ensinavam a respeito dele. Esta dificuldade, contudo, não é removida pelo fato de que, na suposição daquele decreto divino, que o senhor pressupõe, é introduzida uma necessidade com a qual a liberdade não pode ser consistente.

Portanto, mesmo que o Destino dos Estoicos não seja apresentado na sua doutrina, ainda assim é apresentado um destino, que imprime uma necessidade a todas as coisas e remove a liberdade. O senhor tenta explicar o decreto de Deus de tal maneira que não é possível remover a liberdade pelo decreto divino, por mais que ele pressuponha a necessidade de fazer aquilo que, em minha opinião, é totalmente impossível. Veremos, porém, como o senhor apresenta o modo de explicar e esclarecer a questão.

Em primeiro lugar, o senhor divide aquilo que é necessário no que é simples e absolutamente necessário e o que é hipoteticamente necessário. O que é absolutamente necessário, o senhor diz, sem erros: "é aquilo que não pode ser de outra maneira, e cujo contrário é impossível", mas, em sua declaração, o senhor não faz nenhuma distinção quanto a se o senhor está falando de uma coisa que não é complexa, mas é simples, ou de um ser complexo. Mas deixemos isso de lado. É certo que não existe nada necessário nesse sentido, exceto Deus, e o que pertence a Ele. Todas as outras coisas estão colocadas fora de tal necessidade. O senhor diz "que o necessário, de hipóteses, é aquilo que não pode ser de outra maneira, quando se pressupõe uma coisa, ou várias". Aqui, o senhor não faz uma distinção na suposição das coisas, entre aquela pela qual se supõe que uma coisa exista, e aquela pela qual uma coisa é concluída; essa necessidade posterior é diferente da consequente [*consequentis*], e a da consequência [*consequentiae*]. A segunda é silogística, a primeira é a das causas, que produzem efeitos, ou consequentes, causas que não são necessariamente pressupostas, nem agem, necessariamente, como causas, mas se são pressupostas e agem como causas, então o efeito necessariamente existe. Por exemplo, Deus não cria um mundo necessariamente, mas, se cria um mundo, então esse mundo existe, necessariamente, a partir dessa ação. O senhor considera que "o necessário, por hipótese, é de natureza, de preceito e de decreto". Aquilo que é necessário de *natureza* remove a liberdade e a

contingência. O mesmo acontece com aquilo que é necessário em termos de preceito, pois aquilo que é considerado obrigatório por lei não é deixado para a liberdade da criatura, embora, pela necessidade de natureza, um ato é, necessariamente, produzido, a menos que seja impedido por aquilo que tem maior poder. Mas, pela necessidade de preceito, o ato não é necessariamente produzido; paira sobre a criatura uma necessidade de realizar o ato, desde que a criatura deseje obedecer a Deus e ser aceita por Ele. O senhor define mal a necessidade de decreto, como "aquilo que Deus conheceu previamente, e desejou efetuar ou, pelo menos, permitir". Pois a necessidade da presciência e da permissão divina é uma coisa, e a da eficiência é outra. Na verdade, podemos admitir que não existe necessidade de presciência e de permissão, mas somente de eficiência, ou de vontade divina. Pois, não a presciência de Deus, mas "a sua vontade é a necessidade de coisas", embora, pressuposta a presciência de Deus, pode acontecer que uma coisa seja, não pela presciência, como um antecedente [*causa consequentis*], mas como sustentando para a presciência a relação de conclusão [*consequentiae*].

Em seguida, trataremos da permissão com maiores detalhes. Observamos, ainda, que aquilo que é necessário em termos de decreto não pode, ao mesmo tempo, ser considerado livre ou contingente com respeito à vontade como eficiente.

Em segundo lugar, o senhor distingue a necessidade entre a de coação e a de certeza. Isto não é correto, pois elas não são opostas, uma vez que a mesma coisa pode ser produzida pela necessidade de coação, e pode ser, sem dúvida, conhecida previamente. Mais uma vez, eles não são do mesmo gênero. Pois o primeiro pertence à vontade, efetuando alguma coisa, sendo anterior, em natureza, à coisa efetuada, ao passo que a segunda é pela presciência, sendo posterior, em natureza, à coisa. A primeira coincide com a necessidade do consequente; a segunda, com a da conclusão. Em terceiro lugar, existe uma necessidade que é mais próxima, quanto à relação, causa e

gênero da necessidade da coação, sendo o oposto da coação, e da qual, como seu contrário, a necessidade de coação deveria ter sido distinguida. É a necessidade da inevitabilidade, palavra que, também, compreende a ideia de coação, mas uma espécie não citada pode ser chamada pelo nome de seu gênero.

Para que isso possa ser entendido de maneira mais clara, me explico da seguinte maneira: a necessidade da inevitabilidade é dupla, uma parte introduz a força, em coisas puramente naturais, quando é chamada violência, e em coisas voluntárias, quando é chamada coação; a outra parte, que impele interiormente uma coisa, seja a natureza ou a vontade, tão suave e gentilmente que não pode deixar de se inclinar nessa direção, e desejar aquilo para o que é impelida. Admito, no entanto, que a vontade não é levada ou movida, segundo o modo da vontade, mas segundo o modo da natureza, uma vez que, pelo ato do impulso, a liberdade é removida, mas não por consentimento espontâneo, ao passo que ambas são removidas, pelo ato do impulso. Eu ignoro a sua definição de *coação*. A da *certeza* não me agrada, pois, nessa definição, o senhor une coisas que não têm a ver uma com a outra. Pois é considerado que uma coisa venha a acontecer, *certamente*, com respeito à presciência; já a *imutabilidade*, com respeito à coisa propriamente dita; e a imutabilidade não corresponde à certeza. Pois a certeza é atribuída à presciência, que não pode ser enganada, devido à infinidade da natureza divina e sabedoria. O senhor, então, elimina essa palavra “imutabilidade” de seu argumento. Pois aquilo que pode acontecer, ou não acontecer, não pode ser feito imutavelmente, mas sem dúvida pode ser conhecido previamente por aquEle que conhece, com previsão e certeza, todas as coisas, até mesmo as que são contingentes. Mas o senhor acrescenta, de forma correta, um axioma à certeza de necessidade: “toda coisa que existe, enquanto existe, é necessária”.

Até aqui, as distinções de necessidade. Agora, o senhor mostrará como elas correspondem mutuamente.

"Todas as relações de efeitos são as suas próprias causas"; quer a causas separadas, quer a causas simultâneas, assim como a causas vinculadas, e também a causas que atuam ao mesmo tempo. Se as causas são separadas, os efeitos têm o nome do modo em que esses efeitos existem, devido às suas causas. Se *necessariamente*, são chamados efeitos necessários; se *contingentemente*, são chamados contingentes. Mas se muitas causas colaboram para produzir um só efeito, esse efeito tem relação com cada uma de suas causas, e está conectado a cada uma delas, mas não recebe o seu nome, exceto do modo em que existe e é produzido a partir dessas causas unidas. Se esse modo é necessário, o efeito é chamado necessário; se esse modo é contingente, é chamado contingente. Não pode acontecer, no entanto, que o mesmo efeito exista, em parte, contingentemente, e, em parte, necessariamente, em qualquer aspecto. É verdade que, se aquilo que é chamado de segunda causa opera sozinha e por sua própria vontade, a coisa pode ser chamada de contingente. No entanto, uma vez que a primeira causa impele a segunda, de modo que ela não pode deixar de ser impelida, todo o efeito é considerado necessário, já que não pode acontecer que o efeito não se produza quando as primeiras e segundas causas estiverem em operação.

A posição de que "a liberdade das segundas causas não é removida por essa necessidade" não tem importância aqui; como também é sua opinião de que "um efeito pode ser chamado *livre* e *contingente*, com respeito a certa causa, que é considerada necessária, com respeito à primeira causa". Pois é absurdo desejar conciliar a *liberdade* com a *necessidade*, e a primeira com a segunda. Toda necessidade, de fato, diverge da liberdade, e não apenas da necessidade de coação. Isso é tão verdadeiro que nenhum grau de veemência pode ser bem sucedido a ponto de conseguir enfraquecer a sua verdade. Admito que é verdade que "o decreto de Deus ordena as segundas causas, e, entre elas, a liberdade da vontade humana", de tal maneira que a liberdade não seja removida por essa "ordenação";

mas a liberdade é removida quando Deus, seja por coação (o que não pode acontecer, tanto devido à onipotência divina, como devido à natureza da vontade), ou por uma influência gentil e tranquila, impele a vontade, de modo que ela não possa deixar de ser impelida.

O senhor não me parece fazer a discriminação entre um movimento que é livre e entre um que é espontâneo. Um movimento espontâneo é tão diferente de um que é livre, que o primeiro pode coincidir com uma necessidade natural e interna; já o segundo não pode fazer isso de forma alguma. Pois um homem deseja ser feliz espontaneamente, e não livremente. Os animais são espontaneamente levados a essas coisas, que são boas para eles, por instinto natural, mas nenhuma liberdade pode ser atribuída a eles.

Com base nessas considerações, é óbvio que não se pode dizer, de maneira nenhuma, que "Adão caiu, *necessariamente* e, ao mesmo tempo, *livremente*", a não ser que o senhor introduza a necessidade da certeza, que diz respeito, não à queda, mas à presciência de Deus, devido à sua infinidade. Mas a liberdade é removida, se um decreto de Deus é suposto, uma vez que "Adão não pôde resistir à vontade, isto é, o decreto de Deus". A sua resposta, de que "da mesma maneira como ele não pôde, também não quis" é refutada pela consideração de que ele não poderia desejar algo diferente. Isto, o senhor confessa ser verdade, "quanto ao evento", mas não "quanto ao seu poder". Mas não é o assunto da discussão, se a vontade de Adão foi privada do poder, que é chamado liberdade, que não era necessária para induzir a necessidade da queda, mas se o próprio evento, ou seja, a queda, ocorreu necessariamente. Quando o senhor admite isto, também deve admitir que ele não caiu *livremente*. Pois esse poder foi limitado e determinado, quanto ao ato e evento, de modo que, no ato, ele não poderia fazer outra coisa; caso contrário, o decreto de Deus teria sido feito em vão. Aqui, também, o senhor usa, de maneira pouco hábil, o *impulso espontâneo*, em lugar do *impulso livre*.

Para elucidar o assunto, o senhor “distingue três períodos: o anterior, o presente e o futuro à queda”. Mas o presente e o futuro não têm importância para esta discussão. Pois a queda não pode ter nenhuma necessidade do tempo presente e futuro. O tempo anterior é o único que serve ao nosso propósito. O senhor diz que, no momento atual, “a queda foi necessária em dois aspectos”. Em primeiro lugar, “por causa da presciência de Deus”. A presciência, porém, não é uma causa de necessidade, e nada pode ser considerado como feito infalivelmente, por causa da presciência; mas a presciência é a causa, pela qual uma coisa, “que ocorrerá, contingentemente, no seu próprio momento” é conhecida, certa e previamente por Deus. Em segundo lugar, “devido ao decreto de permissão de Deus”. A permissão, porém, não pode ser uma causa de imutabilidade ou necessidade, pois é um ato negativo, e não uma proibição. E dele não pode existir uma necessidade afirmativa.

As palavras de Honório e Hugo não lhe servem de ajuda, pois tratam de algo completamente diferente, e eles não são autoridades confiáveis. Mas a razão que o senhor apresenta, é, em parte, falaciosa, e, em parte, não tem força. A falácia, uma petitio principii, consiste nesta sentença: “porque um mal, que é permitido, não pode deixar de acontecer”. A razão, no entanto, não tem força, quando o senhor diz: “porque não pode acontecer nada diferente daquilo que Deus decretou”. Não se pode concluir disto que, portanto, o que Deus decretou aconteça, necessariamente, uma vez que, mesmo que o mal não possa acontecer de maneira diferente daquela que Deus permite, ainda assim essa permissão não impõe uma necessidade ao evento ou ao pecado. Pois a determinação divina não é com referência ao pecado, ou seja, será cometida, mas com referência à mesma coisa que está prestes a acontecer por suas próprias causas, isto é, não se estenderá além do que parecer bem a Deus. Não concordo com a sua definição de permissão, de que “é uma negativa daquela graça que é suficiente para evitar o pecado”. Pois, como foi dito

muitas vezes, isto não é permitir que um homem peque *livremente*, e sim fazer com que ele peque *necessariamente*. Eu gostaria, ainda, que o senhor tivesse explicado de que maneira "a necessidade do decreto divino, pelo qual Ele determinou que Adão pecasse, era *evitável*, com respeito à liberdade da vontade humana, quando era *inevitável* com respeito ao evento". Não abordarei a inconsistência de considerar a necessidade evitável.

O senhor não quer que ninguém pense que "essa necessidade se originou do decreto de Deus", mas o senhor disse tantas coisas para provar isso, que agora expressa sua indisposição em vão. Explique como essa necessidade segue o decreto, e ainda assim o decreto não tem a relação de causa, com respeito a essa necessidade. Pois o decreto é a causa da necessidade, com relação ao consequente, e não de consequência. Essas são palavras e expressões que pretendem evitar a força da verdade, em que não há verdade, e nem mesmo semelhança de verdade. Pois sempre será verdadeiro que o que quer que seja necessário "por decreto" tem a causa de sua necessidade *no decreto* e *do decreto* de Deus. Essa investigação empenhada e o uso de muitas distinções não é um sinal de falsidade, quando a declaração da verdade é simples e aberta?

A declaração de que "os predestinados são salvos necessariamente, e os reprovados são condenados necessariamente" deve ser interpretada de maneira correta. O fato de que alguém é predestinado diverge do fato da condenação, e o fato de que alguém é reprovado diverge do fato da salvação. Porém, a capacidade de ser salvo e a capacidade de ser condenado estão em discrepância entre si. Pois o decreto não tem a ver com a capacidade, e sim com o fato da salvação ou condenação. Esses dois atos, porém, que o senhor menciona de forma específica, o de não exibir misericórdia e o de condenar, são subsequentes ao pecado, pois a misericórdia é necessária apenas para o desgraçado e o pecador, e é verdade que "o propósito da condenação não cria nenhuma necessidade de

condenação, exceto pela intervenção do pecado", de tal maneira que é possível que o pecado não intervenha. Se, no entanto, Deus decretou criar e governar o homem, de modo que ele não consiga, de fato, deixar de pecar, a fim de que Ele possa declarar a sua própria justiça na destruição do homem, esse propósito introduz uma necessidade de pecado e de condenação.

É absurda a afirmação de que "pela presciência, essa necessidade acontece da mesma maneira". Pois aquilo de que Deus tem presciência, Ele a tem, porque isso deve acontecer no futuro. Mas o que Ele decreta, propõe e determina fazer em si mesmo, ocorre dessa maneira porque assim Ele decreta. Além disso, pela presciência também se conclui a certeza de um evento, que é uma necessidade da consequência. E com base no decreto, também se conclui a imutabilidade da mesma coisa, que é uma necessidade do consequente.

O senhor apresenta uma objeção contra si mesmo: "Aqueles que estão predestinados à morte não podem, ainda que queiram, ser liberados pelo arrependimento". Essa objeção não é apropriada para este momento e lugar. Eu, todavia, lhe apresento uma objeção, de que aqueles que estão predestinados à morte estão, também, segundo a sua própria doutrina, predestinados ao pecado; que aquilo que Deus decidiu trazer a eles, ou seja, a morte, Ele pode trazer-lhes com justiça, isto é, devido ao pecado. Mas, na verdade, se Deus pode predestinar ao pecado, de modo que Ele possa trazer a morte ao pecador, Ele também é capaz de trazer a morte a qualquer pessoa que não seja um pecador, porque aquele que é um pecador, como consequência da predestinação divina, não é, na verdade, um pecador. É muito pior predestinar um homem justo ao pecado que predestinar um homem inocente à morte. A respeito disto, também já falamos anteriormente.

O seu esforço para atribuir a mesma necessidade à opinião "que pressupõe uma permissão do mal" é inútil. Eu me refiro, aqui, à "permissão", quando corretamente explicada e interpretada de

acordo com a sua própria natureza. O senhor, porém, descreve a permissão de tal maneira a realmente equivaler a um ato de eficiência. Pois se "permitir é desejar não impedir", e é isso, de fato, e se "a vontade de não impedir é tal que, sem esse impedimento, o pecado não pode ser evitado", tal como o senhor afirma, então "desejar não impedir o pecado" é realizar o pecado, por uma negação do obstáculo ou impedimento necessário.

Assim, o mal também existe *necessariamente* devido a essa permissão, mas não de maneira livre, por parte do homem. Com base nisto, fica claramente manifesto que o decreto de Deus não é mais evitável que uma permissão do tipo que o senhor descreveu. Porém, a menos que a distinção do decreto de Deus entre *eficaz* ou *energética* e permissiva não tenha fundamento – e, certamente, não tem – então é necessário que a permissão seja descrita de modo a não coincidir com o decreto eficaz.

A acusação de defender a doutrina estoica e maniqueísta, que alguns fazem contra o senhor, não é feita com a ideia de que as suas opiniões estão integralmente de acordo com essa doutrina, mas pelo fato de que o senhor concorda com ela, ao dizer que todas as coisas são feitas necessariamente. O senhor deveria se livrar dessa acusação, e livrar também a sua doutrina.

O senhor une coisas contrárias, quando diz que "um homem não pode se abster de pecar, e ainda assim, ele não peca necessariamente, mas livremente". Também não é suficiente constituir a liberdade da vontade de modo que ela "seja capaz de se dirigir a direções opostas e escolher espontaneamente", se ficar "determinada a uma direção somente pela Divindade". Pois essa determinação remove a liberdade da vontade. Pois, embora o desejo, em outras coisas não determinadas por Deus, possa continuar capaz de mudar para qualquer direção e continuar livre, ainda assim a vontade não é livre, uma vez que é determinada precisamente a um de dois opostos.

A observação de Anselmo apresenta a mesma ideia que nós apresentamos frequentemente, de que é necessário fazer uma distinção entre a necessidade do consequente e a da consequência: a primeira é anterior à ação; a segunda é posterior a ela. Mas a sua necessidade do decreto precede o ato, e não é posterior a ele, ao passo que aquela de Anselmo é posterior e, por isso, não é a mesma. Na observação de Gaudêncio não há sequer um vestígio da doutrina que o senhor defende.

Em sua breve recapitulação, o senhor não consegue *desatar o nó*, pois sempre permanece verdade que uma negação da graça, necessária para evitar o pecado, é uma causa do pecado, no modo de não concessão do obstáculo ou impedimento necessário; e sempre será falso, que peca livre e voluntariamente, aquele que não consegue se abster de pecar, e que a vontade age livremente na direção à qual é determinada pelo decreto assegurado e inflexível de Deus. É falso, no sentido de que a liberdade e a determinação são mutuamente opostas nos limites de sua ação. Pois a primeira diz respeito a dois opostos, e a segunda, somente a um.

O senhor apresenta o exemplo dos "anjos que obedecem a Deus, necessária e livremente", por sua própria autoridade, mas não prova, de forma alguma, o que afirma. Eu declaro que essas duas coisas são mutuamente inconsistentes, de modo que, se o senhor afirma que os anjos obedecem a Deus livremente, eu direi, com confiança, que é possível que os anjos não obedeçam a Deus. Se, por outro lado, o senhor afirma que eles não podem deixar de obedecer a Deus, consequentemente deduzo, com ousadia, que eles não obedecem a Deus livremente. Pois a necessidade e a liberdade diferem uma da outra em toda a sua essência, e em gênero. E ouso dizer, sem blasfêmia, que nem mesmo o próprio Deus, com toda a sua onipotência, pode deixar de fazer o que é *necessário*, seja de maneira *contingente* ou *livre*, e que aquilo que é feito *necessariamente* pode ser feito *livremente*. É uma contradição que não é possível que uma

coisa não seja feita, e que é possível que ela não seja feita; e é uma contradição, oposta à primeira ideia, a mais geral, divinamente infundida em nossas mentes, em referência a qualquer assunto em que a verdade seja afirmada ou negada. E uma coisa não pode, ao mesmo tempo, existir e não existir; ao mesmo tempo, ser ou não ser de determinado caráter. Pois o fato de que Deus não pode fazer isto é um sinal, não de impotência, mas, sim, de poder invariável. O fato de que uma coisa existe depende do real poder de Deus. Se acontecer, ao mesmo tempo e simultaneamente com o fato anterior, que a mesma coisa não existe, então o poder real de Deus seria derrotado, ou vencido, ou teria um poder igual e oposto ao seu, de modo que aconteceria que uma coisa, que existisse pelo poder de Deus, ao mesmo tempo não existiria. E esse é o maior de todos os absurdos.

Debate sobre o Tema da Permissão

Como já fizemos frequente menção à permissão do pecado, não será inútil, e não lhe desagradará, se eu apresentar o que considero ser a verdadeira teoria a respeito da permissão, de modo geral, de acordo com as Escrituras. O senhor lerá, avaliará e julgará, livre e honestamente, e se eu, em algum ponto, lhe parecer errado, o senhor me trará ao caminho correto, por séria e amistosa admoestação. Em primeiro lugar, tratarei da permissão de modo geral, e a seguir, da permissão do pecado.

Sabemos que a permissão diz respeito à ação, em um sentido genérico, pela própria forma da palavra, quer em si mesma ou por redução, como dizem os acadêmicos. Pois a cessação do ato pode também ser reduzida ao ato, mas tem, como sua causa próxima e imediata, a vontade, não o conhecimento, nem a capacidade, nem o poder, embora essas coisas também possam ser essenciais no ser que permite. Não se pode dizer, corretamente, que permita aquele que não sabe o que ou a quem permite, e não é capaz de permitir ou

impedir, e, finalmente, não tem o direito e a autoridade para permitir. Se a permissão é atribuída a alguém que não tem esse conhecimento, ou capacidade, ou poder, é em um sentido incomum e amplo, que não deve ter lugar em uma discussão precisa de um assunto.

O objeto de permissão é tanto a pessoa a quem qualquer coisa é permitida, como o ato que é permitido, e, sob esse ato, eu incluiria, também, a cessação do ato. Na pessoa, a quem tudo é permitido, é preciso considerar dois atos, com respeito à pessoa. Em primeiro lugar, força suficiente para a realização de um ato, a menos que haja algum impedimento; em segundo lugar, uma inclinação para realizar o ato, pois, sem isso, a permissão seria inútil. A força é necessariamente essencial para a realização de um ato, mesmo que ela esteja presente; a menos que a pessoa a quem um ato é permitido tenha uma inclinação para o ato, ela não é permitida a nenhum propósito, e em vão. Na verdade, não se pode dizer, corretamente, que um ato seja permitido a qualquer pessoa que não é influenciada por nenhuma inclinação para a realização do ato. Com base nisto, é óbvio que a permissão deve ser precedida da presciência ou do conhecimento do fato de que tanto uma força suficiente como uma inclinação para realizar o ato existem naquele a quem é concedida a permissão. O modo de permissão é a suspensão da eficiência, eficiência que também é possível para o ser que permite, seja segundo o direito ou segundo a capacidade, ou nos dois aspectos e, quando usada, restringiria, ou, na verdade, impediria o ato.

Podemos, consequentemente, definir a permissão, de modo geral, da seguinte maneira: É o ato da vontade pelo qual o ser, que permite, suspende qualquer eficiência que lhe é possível e que, sendo usada, restringiria ou, na verdade, impediria um ato naquele a quem é concedida a permissão para a realização desse ato, para o qual a mesma pessoa tem uma inclinação e força suficiente.

Aplicando essas condições à permissão divina, pela qual Ele

permite um ato a uma criatura racional, a definição pode ser expressa da seguinte maneira: a permissão divina é um ato da vontade divina, pelo qual Deus suspende qualquer eficiência que lhe seja possível, seja por direito, ou por poder, ou dos dois modos; eficiência que, usada por Deus, restringiria ou impediria um ato de uma criatura racional, ato esse para cuja realização a mesma criatura tem uma inclinação e suficiente força. Mas, uma vez que a vontade de Deus é sempre orientada pela sua sabedoria, e tende para o bem, essa permissão não pode deixar de ser instituída para certo fim e para o melhor fim. Há dois modos ou espécies de permissão, como fica claro na definição, em que, à eficiência, se usada, é atribuída a limitação de um ato ou a sua prevenção. Pois a vontade de Deus é considerada, em dois aspectos, quer porque Ele prescreve alguma coisa às suas criaturas, por ordem ou proibição, ou porque Ele quer fazer ou impedir alguma coisa. Consequentemente, a eficiência que está sob discussão tem dois aspectos: por um lado, como a prescrição ou promulgação de uma lei, pela qual é restrito qualquer ato da criatura, e com essa restrição ou limitação esse ato é removido da liberdade da criatura, de modo que ele não possa, sem pecado, realizá-lo, se é proibido, ou omiti-lo, se ordenado; e, por outro lado, como a interposição de um impedimento, pelo qual é impedido qualquer ato da criatura.

No primeiro modo, havia um limite quanto ao comer do fruto proibido da árvore da ciência do bem e do mal, e, quanto ao amor devido a uma esposa; o primeiro, pela proibição, o segundo, por ordem. No segundo modo, Balaão foi impedido de amaldiçoar Israel; Acazias, de assassinar Elias; Senaqueribe, de capturar Jerusalém, e Abimeleque, de pecar com Sara. No entanto, como Deus, se assim quiser, suspende esta eficiência, nos dois modos, quando e onde lhe parecer bom, a permissão também tem dois aspectos; por um lado, porque Ele não impede um ato por uma lei, mas o deixa à decisão e liberdade da criatura, quer isso possa ser devido à simples natureza

do ato, propriamente dito, como na expressão do apóstolo: “Todas as coisas me são lícitas” (1 Co 6.12) ou, devido a outro mal proibido, de que um exemplo pode ser extraído da “carta de divórcio”; por outro lado, porque, por seu próprio ato, Ele não interpõe um impedimento a um ato – um impedimento pelo qual o ato pode, de fato, ser impedido, e não um pelo qual ele possa ou deva ser impedido. Assim, Ele permitiu que Adão comesse o fruto proibido, e que Caim matasse seu próprio irmão. Embora Ele usasse impedimentos, pelos quais cada um desses atos poderia e deveria ter sido impedido, ainda assim, Ele não usou os impedimentos, pelos quais o ato, em qualquer um dos casos, fosse impedido.

Podemos dividir, ainda, o segundo modo de permissão, que é pela abstenção do uso de um impedimento, que impediria o ato, segundo a diferença dos modos em que Deus pode e, na verdade, costuma impedir um ato, a cuja realização a criatura se inclina e é suficiente. No entanto, não quero que se entenda tal suficiência separadamente da colaboração da primeira causa. Essa variedade se origina das causas por cujos meios uma criatura racional realiza um ato. Essas causas são a capacidade e a vontade – falamos aqui de atos voluntários, aos quais a permissão, de que estamos tratando aqui, faz referência – e, portanto, o impedimento é imposto à capacidade ou à vontade da criatura; ou seja, Deus faz com que a criatura não seja capaz ou não deseje produzir esse ato. No primeiro modo, Ele impediu a entrada de Adão no paraíso. No segundo, Ele impediu que José se contaminasse com o adultério com a esposa de seu senhor.

Mais particularmente, devemos considerar de quantas maneiras Deus pode impedir que a criatura consiga ou deseje realizar o ato para o qual tem uma inclinação e força suficiente, isto é, independentemente desse impedimento. Consideramos a prevenção como aplicada, em primeiro lugar, à capacidade e, em segundo, à vontade. Para que a criatura possa realizar alguma coisa, é necessário que

tenha capacidade, de modo que nenhum poder maior ou igual aja contra ela. Por último, para que ela tenha um objeto sobre o qual a sua capacidade pode agir. Com base nisto, fica evidente que um impedimento pode ser colocado sobre a capacidade, de quatro maneiras. Em primeiro lugar, pela remoção da existência e da vida, que são a fundação da capacidade; em segundo lugar, pela privação ou diminuição da capacidade propriamente dita; em terceiro lugar, pela oposição de um poder maior ou, pelo menos, igual; em quarto lugar, pela remoção do objeto; qualquer desses meios é suficiente para a prevenção. Apresentaremos exemplos de cada modo.

No primeiro modo, a captura de Jerusalém, que Senaqueribe tentou fazer, foi impedida pela matança de "cento e oitenta e cinco mil" homens, feita por um único anjo (2 Rs 19.35, 36). Assim, também, o esforço de trazer Elias diante de Acazias foi impedido pelo fogo, que consumiu, em duas ocasiões, cinquenta homens que haviam sido enviados para levá-lo (2 Rs 1.10-12).

No segundo modo, Sansão foi impedido de se libertar das mãos dos filisteus, depois de ter o seu cabelo cortado (Jz 16.19, 20), quando a força do Espírito, pelo qual ele havia sido tão poderoso, anteriormente, foi removida ou diminuída.

No terceiro modo, Uzias foi impedido de queimar incenso ao Senhor, por resistência dos sacerdotes (2 Cr 26.18), e o transporte de Ló e dos sodomitas em cativeiro foi impedido por Abraão e seus servos, atacando os reis vitoriosos (Gn 14.15, 16).

No quarto modo, Acabe foi impedido de ferir Elias (1 Rs 19.3), e os judeus, que juraram matar o apóstolo Paulo, foram impedidos de cumprir seu desejo (At 23.10). Deus removeu Elias, e Paulo foi resgatado dos judeus pelo tribuno. Da mesma maneira, Cristo frequentemente se livrou das mãos dos que desejavam matá-lo e, também, dos que desejavam fazê-lo rei.

A permissão, que é contrária a esta prevenção, também subsiste por quatro modos, contrários àqueles que acabamos de

exemplificar, mas unidos. Pois é necessária uma causa completa para a produção de um efeito, a ausência de uma única causa necessária, ou o elemento da causa, sendo suficiente para impedir o evento. Assim, é necessário que, quando Deus permite algum ato à capacidade de uma criatura, essa criatura seja preservada como ela é, e viva; que a sua capacidade permaneça adaptada à realização do ato; que nenhum poder maior ou igual seja colocado em oposição; finalmente, que o objeto a ser tratado seja deixado a essa capacidade. Com base nisto, parece que esta permissão divina não é inativa, uma vez que tantas ações da providência de Deus são necessárias para essa permissão – a preservação da existência, da vida, e a capacidade da criatura, a administração e o governo pelos quais um poder maior ou igual é oposto à criatura, e à apresentação do objeto. Podemos também acrescentar exemplos similares de permissão. Assim Deus deu seu Filho ao poder de Pilatos e dos judeus: "Esta é a vossa hora e o poder das trevas" (Lc 22.53). Assim, Ele entregou Jó nas mãos de Satanás (Jó 1.12), Zacarias nas mãos de seus assassinos (2 Cr 24.21), e Tiago, nas mãos de Herodes (At 12.2).

Vamos considerar, agora, como Deus pode impedir que uma criatura, devido a uma vontade, realize um ato para o qual tem uma inclinação e suficiente força. Um impedimento é colocado pela Divindade, sobre a propensão e a vontade de uma criatura racional, de dois modos, segundo os quais Deus pode agir sobre a vontade. Pois Ele age sobre a vontade, quer pelo modo da natureza ou segundo o modo da vontade e sua liberdade. A ação pela qual Ele realiza a vontade, segundo o modo da natureza, pode ser chamada de *impulso físico*; aquela pela qual Ele age sobre a mesma, segundo o modo da vontade e sua liberdade, será, adequadamente, chamada de *persuasão*. Deus age, portanto, preventivamente sobre a vontade, seja por *impulso físico* ou por persuasão, para que ela não deseje aquilo a que se inclina por alguma propensão. Ele age preventivamente sobre a vontade, por impulso físico, quando age sobre ela

pelo modo da natureza, de modo que, disso, necessariamente resulte a prevenção ou impedimento de um ato ao qual a criatura está inclinada por alguma propensão. Assim, a má disposição dos egípcios para com os israelitas parece, na opinião de alguns, ter impedido que os ferissem. Deus age preventivamente sobre a vontade por persuasão, quando persuade a vontade por algum argumento, para que ela não realize um ato ao qual tende por sua própria inclinação, e para cuja realização a criatura tem, ou tem a impressão de ter, suficiente força. Com isto, a vontade recebe a atuação preventivamente, não por necessidade, de fato, mas por certeza.

Mas como Deus, na infinidade de sua própria sabedoria, prevê que a mente da criatura racional será persuadida pela apresentação desse argumento, e que, por essa persuasão, resultará uma prevenção do ato, Ele não tem nenhuma necessidade de usar nenhum outro tipo de prevenção. Todos os argumentos, pelos quais a razão pode ser persuadida à realização de um ato, podem ser reduzidos a três tipos: aquele que é fácil e praticável; aquele que é útil, agradável e deleitoso; e aquele que é honesto, justo e conveniente. Consequentemente, também, Deus, por uma tripla persuasão, impede que uma pessoa tenha a vontade de realizar algum ato. Pois Ele persuade a mente de que o ato é difícil de ser realizado, ou até mesmo completamente impossível; ou inútil e desagradável; ou desonesto, injusto e indecoroso.

Com o argumento do difícil e impossível, os fariseus e os principais dos sacerdotes foram, várias vezes, impedidos de colocar suas mãos violentas em Cristo; pois eles sabiam que Ele era considerado um profeta pela multidão, que parecia preparada para defendê-lo dos esforços de seus inimigos. Os israelitas, perseguindo o rei de Moabe, quando viram que ele havia oferecido seu primogênito em sacrifício e, com base neste fato, souberam que ele estava fortalecido em sua própria mente, se afastaram dele, pensando que não poderiam tomar a cidade sem grande dificuldade e muita matança (2 Rs

3.23-27). Sambalate e Tobias, assim como os outros inimigos do povo de Deus, esforçando-se para impedir a construção dos muros de Jerusalém, foram impedidos de realizar o seu desígnio, quando souberam que Neemias conhecia suas tramas (Ne 4.15). Pois eles perderam a esperança de fazer alguma coisa, a menos que conseguissem tomar os judeus de surpresa. Com o argumento de inutilidade, os soldados que crucificaram Cristo foram impedidos de quebrar as suas pernas (Jo 19.33), porque Ele já estava morto, e teria sido inútil quebrar as suas pernas, já que isso pretendia apressar a morte, e, normalmente, era feito com esse objetivo; e, nessa época, os judeus desejavam que seus corpos fossem descidos da cruz antes do pôr-do-sol. Mas Deus havia declarado: "Nenhum dos seus ossos será quebrado" (Jo 19.36). Pelo mesmo argumento – de inutilidade – Pilatos foi impedido de libertar Cristo: "Se soltas este, não és amigo do César" (Jo 19.12). Assim, também, Faraó não quis deixar sair o povo de Deus (Êxodo, capítulos 5, 6 e 7). Com o argumento de injusto ou desonesto, Davi foi impedido de matar Saul, quando este caiu em suas mãos: "O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, ao ungido do Senhor" (1 Sm 24.6).

Para o impedimento de um ato pelo argumento da persuasão, é suficiente que o ato pareça ser impossível, inútil ou injusto àqueles por cujo intermédio Deus quer que o ato não seja realizado, ainda que não seja assim, na realidade. Desse modo, os israelitas foram impedidos de subir à terra prometida, quando souberam, pelos espias, da força das nações e das defesas das cidades, pensando que não seria possível que eles os vencessem (Nm 13 e 14). Assim, Davi foi impedido de lutar pelos filisteus, contra Saul e os israelitas, pois os filisteus disseram ao seu rei: "Não desça conosco à batalha, para que não se nos torne na batalha em adversário" (1 Sm 29.4). Assim, Acaz foi impedido de pedir um sinal ao Senhor, por sugestão do profeta Isaías, pois ele disse: "Não o pedirei, nem tentarei ao Senhor" (Is 7.12). A este último argumento pertencem as revelações da vontade

Divina, quer sejam realmente divinas ou falsamente avaliadas como tais. Assim, Davi foi impedido de edificar o templo do Senhor, pela proibição divina pela boca de Natã (2 Sm 7.5, etc.), ainda que ele tivesse decidido, em sua própria mente, fazer isso, para a glória de Deus. Assim Labão foi impedido de falar "a Jacó nem bem nem mal", pois, disse ele: "poder havia em minha mão para vos fazer mal" (Gn 31.29). O rei da Babilônia, impedido, pelo oráculo de seus próprios deuses, que consultou, de atacar os amonitas, marchou contra os judeus, a quem Deus desejava punir. Cada um desses casos não é sempre usado por Deus separadamente dos outros para impedir um ato que Ele deseja que não seja realizado; mas, às vezes, são apresentados dois ou três deles juntos, de acordo com o conhecimento que Deus tem, de antemão, de que serão úteis para se evitar um ato que Ele queira impedir.

Neste ponto, não discutimos declaradamente qual é esse ato pelo qual Deus propõe argumentos dissuasivos, que tencionam agir preventivamente sobre a vontade, a mente da criatura inclinada ao ato, e possuidora de força suficiente e adequada à sua realização. No entanto, é certo que, qualquer que possa ser esse ato, ele é eficaz para a prevenção, e certamente impedirá, e essa eficácia e certeza dependem não tanto da onipotência da ação divina como da presciência de Deus, que sabe quais argumentos, em qualquer condição de coisas ou em qualquer momento, agirão na mente do homem para aquilo que Deus deseja incliná-lo, seja pela sua misericórdia ou pela sua justiça. Em minha opinião, é lícito distinguir essa ação, de modo a dizer que, por um lado, é a da providência misericordiosa e particular de Deus, esclarecendo, pelo seu Espírito Santo, a mente do homem que é regenerado e inclinando a sua vontade, para que ele possa querer e não querer aquilo que Deus propõe que ele queira e não queira, e isso por uma pura inclinação de obedecer a Deus; por outro lado, é a da providência mais geral, pela qual Ele age sobre os homens como homens, ou apenas como moralmente bons, para que

possam não querer, e possam querer, conforme Deus propõe que eles não queiram e queiram, embora não com este evento e propósito, de modo que eles, com sua ausência de vontade ou presença de vontade, obedeçam a Deus.

Com base nisto, deduzimos, agora, os modos de permissão, o oposto da prevenção, que não devem ser separados como os da prevenção, mas devem ser unidos. Pois, da mesma maneira como um único argumento pode agir preventivamente sobre a vontade, de modo que ela possa não desejar aquilo que Deus se propõe impedir, também é necessário que estejam ausentes todos os argumentos pelos quais a vontade seria persuadida a um ato de ausência de vontade; caso contrário, não haveria permissão. Portanto, a permissão, pela qual Deus permite que uma criatura racional realize um ato, para cuja realização ela tem a inclinação e a força adequadas, é a suspensão de todos os impedimentos pelos quais a vontade deveria ter sido persuadida e, na verdade, levada a uma ausência de vontade. Pois pode acontecer que Deus, estando prestes a permitir um ato da vontade da criatura, deva administrar toda a questão de modo que não somente alguns argumentos de dissuasão, mas todos juntos, possam ser apresentados à vontade de uma criatura racional; porém, como a persuasão não pode deixar de resultar daquela apresentação de argumentos, que também é conhecida de Deus, por este fato a apresentação de argumentos é mais consistente com a permissão daquela coisa com cuja dissuasão estavam acostumados.

Vamos esclarecer o assunto com exemplos. Deus permitiu que os irmãos de José pensassem em matá-lo (Gn 37.18) e, no final, eles o venderam, sem se preocupar com o fato de que ele era seu irmão, e de que eles estavam proibidos, pelas leis de Deus, de cometer assassinato ou de vender uma pessoa livre como escrava. Assim, também, Ele permitiu que os inimigos de seu Filho o condenassem, ainda que fosse inocente e não tivesse sido ouvido, e, finalmente, que o matassem, considerando sem importância a sua própria lei, que não

apenas lhes havia sido imposta pela Divindade, como lhes foi relembrada por Nicodemos, José e outros, no interrogatório: “Porventura, condena a nossa lei um homem sem primeiro o ouvir?” (Jo 7.51). Eles conseguiram falsos testemunhos, e descobriram que “os testemunhos não eram coerentes” (Mc 14.56). Ainda assim, fizeram isso, controlados pela sua inveja e seu ódio contra Cristo. Assim Deus, igualmente, permitiu que Saul perseguisse Davi (1 Sm 23 e 24), sem se importar com o fato de que ele havia sido ensinado e convencido da inocência de Davi por seu próprio filho, e por experiência pessoal. Com base nesta discussão, fica claro que é necessário fazer uma diferença entre um impedimento suficiente e um eficaz, e que a permissão de que estamos tratando aqui é uma suspensão do impedimento eficaz. Deus usa um impedimento suficiente, em parte para declarar que o ato, para cujo impedimento Ele cuida que esses argumentos sejam propostos e apresentados, é desagradável a si mesmo, em parte para que possam ser mais inescusáveis aqueles que não se permitem ser impedidos; e até mesmo para que Ele possa ainda mais, devido à iniquidade deles, incitá-los ao ato que é tão ansiosamente realizado. Então, temos esta tripla permissão da Divindade: em primeiro lugar, aquela pela qual Deus deixa um ato à decisão de uma criatura racional, sem restringi-lo por nenhuma lei; em segundo lugar, aquela pela qual Ele permite um ato, com respeito à capacidade da criatura; em terceiro lugar, aquela pela qual Ele permite o ato, com respeito à inclinação e à vontade da criatura. As duas últimas não podem ser separadas em um indivíduo, embora possam e devam ser adequadamente distinguidas uma da outra. Pois é necessário que um ato que Deus não quer impedir seja permitido, tanto à capacidade quanto à vontade da criatura, uma vez que, pela inibição, quer da capacidade, quer da vontade, um impedimento é apresentado ao ato de modo que ele não é realizado.

Alguns podem dizer que as espécies ou os modos de prevenção não estão suficientemente enumerados, pois nenhum ato é

impedido apenas em suas causas, mas também em si mesmo. É necessário agir, não somente para que Deus conceda tanto o poder como a vontade, para que Ele produza o efeito, e sem a intervenção dos meios. Consequentemente, um ato não será, decerto, produzido, mesmo que Deus conceda o poder e a vontade, e, por essa razão, é possível que um ato seja impedido, mesmo que Deus não apresente um impedimento à capacidade ou à vontade, isto é, se Ele ocultar à criatura a sua própria colaboração, seja ativa ou de motivação, que é imediatamente necessária para produzir o ato. Com base nisto, pode-se deduzir, ainda, que um ato não é totalmente permitido, mesmo que seja deixado por Deus à capacidade e à vontade da criatura, a menos que Deus tenha decidido se unir, imediatamente, para produzir o mesmo ato, pelo seu próprio ato, impulso ou colaboração. Respondo que não nego a necessidade dessa colaboração ou do ato imediato de Deus para a produção de um ato; mas digo que Deus decidiu não ocultar de suas criaturas a sua própria colaboração, seja geral ou especial, para a produção desses atos, para cuja realização Ele deu a suas criaturas o poder e a vontade, ou que Ele deixou à capacidade e à vontade de suas criaturas; caso contrário, Ele concedeu, em vão, a capacidade e a vontade, e, sem razão, deixou o ato à capacidade e à vontade da criatura. Acrescento que um exemplo de um impedimento desse tipo não pode ser apresentado, isto é, um impedimento imposto por Deus, a um ato permitido à capacidade e à vontade de uma criatura, ocultando da criatura a sua colaboração imediata.

Assim sendo, eu concluo que os modos ou as espécies de prevenção, e, portanto, de permissão, foram suficientemente enumerados. Concordo que, não somente muita luz, mas também perfeição, seja acrescentada à doutrina da permissão divina, se não apenas puder ser demonstrado como Deus impede os atos, para os quais as criaturas racionais têm uma inclinação e força suficiente, mas que se possa explicar, com exatidão, como Deus produz e efetua

os seus próprios atos e as suas próprias obras por intermédio de suas criaturas racionais, sejam boas ou más. Nesse exame, muitos homens instruídos e piedosos se empenharam e exerceram um trabalho que não deve ser lamentado; no entanto, penso que há tantas coisas que devam ser solucionadas e explicadas, que nenhuma inteligência, por mais excelente e inigualável que possa ser, será suficiente para todas elas, e, assim, pode-se dizer, de fato, que a fonte desta verdade não é apenas profunda, mas também inesgotável. Mas, se nos aprofundarmos com sobriedade e seguirmos a orientação das Sagradas Escrituras, não há dúvida de que nos será concedido extrair dela o quanto Deus, a única fonte e concessor da verdade, sabe que levará à salvação da igreja e à santificação do seu nome neste mundo, a quem seja a glória para sempre, por Jesus Cristo. Amém.

Tendo, assim, discutido o tema da permissão, de modo geral, vamos, agora, considerar a permissão do pecado. Para começar, deve ser entendido que o pecado não é permitido no primeiro modo de permissão, pois é pecado, pelo fato de que é proibido pela lei e, portanto, não pode ser permitido pela lei; não sendo assim, a mesma coisa é pecado, e não é pecado; é pecado, porque é proibido, e não é pecado, porque é permitido, e não proibido. No entanto, uma vez que se diz, verdadeiramente, que o pecado é permitido por Deus, é certo que ele é permitido de alguma maneira, o que será, de maneira geral, considerado como uma suspensão de todos os impedimentos por cuja interposição o pecado não poderia ser cometido pela criatura. Mas os impedimentos pelos quais o pecado, por ser pecado, é impedido, são a revelação da vontade divina, e um ato que impulsiona ou persuade à obediência à vontade divina. Por isso, fica evidente que a permissão do pecado é uma suspensão dessa revelação, ou dessa persuasão, ou de ambas.

Pode-se afirmar, aqui, com base na definição geral de permissão, que a revelação, o impulso ou a persuasão têm tal eficácia, que,

se forem usados e aplicados, o pecado não será, na verdade, cometido. Digo, então, o seguinte: Que ninguém pense que Deus não realiza nenhum ato suficiente para impedir o pecado, quando o pecado não é, na verdade, impedido, e, consequentemente, que ninguém conclua que Deus deseja o pecado; e, outra vez, que ninguém julgue que, quando Deus realiza um ou mais atos suficientes para impedir o pecado, que Ele permite o pecado com relutância. Na última dessas observações, vemos que, com frequência, estão equivocados os que não consideram o assunto com suficiente exatidão. Pois apenas a consideração do impedimento eficaz, por cuja suspensão a permissão é definida, apropriada e adequadamente, faz, em vista do uso de alguns impedimentos, ainda que ineficazes, que entendamos que Deus não deseja o pecado, nem que Ele o permite com relutância, porque, além desses impedimentos suficientes, Ele também tem impedimentos eficazes no depósito de sua sabedoria e poder, por cuja produção o pecado seria, certa e infalivelmente, impedido.

Para que aquilo que dissemos em termos gerais possa ficar mais evidente, explicaremos, com um pouco mais de particularidade, com referência às diferenças do pecado. O pecado é de omissão ou de comissão. O pecado de omissão é a negligência a um ato prescrito e ordenado por lei; o pecado de comissão é a realização daquilo que é proibido por lei. Porém, uma vez que, em uma lei preceptiva, não somente é ordenado um bom ato, mas também a sua causa, modo e propósito, também em uma lei proibitiva, não somente um mau ato é proibido, mas também a causa e o propósito da omissão. Fica, então, evidente que o pecado, tanto contra uma lei preceptiva como contra uma lei proibitiva, é duplo: contra uma lei preceptiva, se o ato ordenado for omitido, e se for realizado de maneira ilícita, quanto à sua maneira e propósito; e contra uma lei proibitiva, se realiza uma ação, e se não a realiza, mas a omite com uma razão e propósito ilícitos. Os exemplos são claros. Aquele que deixa de dar esmolas aos pobres peca ao omitir um ato prescrito. Aquele que dá

esmolas aos pobres para que seja visto pelos homens, peca ao omitir a devida razão e propósito da doação. Aquele que rouba peca por realizar um ato proibido; aquele que se abstém de roubar, para que sua iniquidade possa ser encoberta durante algum tempo e para que possa, em seguida, prejudicar ainda mais profundamente seu próximo, peca ao omitir o ato proibido com um propósito errado. A permissão divina deve ser adaptada a cada um dos modos, tanto de missão como de comissão.

O pecado é classificado, com respeito às suas causas, em pecado de ignorância, de fraqueza, e de maldade; e alguns fazem uma distinção adicional, de pecado de negligência ou falta de atenção, diferente e separado dos anteriores, ao passo que outros pensam que esse tipo está incluído nas três espécies mencionadas anteriormente.

A permissão divina também é ajustada a essas diferenças. Seria um trabalho interminável apresentar todas as divisões e diferenças do pecado, e mostrar como a permissão divina diz respeito a cada tipo. Mas não devemos omitir que, no pecado, não apenas ele, mas também o ato conectado a ele deva ser considerado, já que, no pecado, existe a transgressão à lei, e o ato, que é o ato simplesmente como tal, e o ato, proibido ou prescrito, cuja omissão, se prescrito, é pecado. Mas a permissão pode ser considerada, quer com respeito ao ato, quer à transgressão, pois o pecado é impedido pelo impedimento do ato, sem o qual o pecado não pode ser cometido. Mais uma vez, o ato é impedido no impedimento do pecado, que necessariamente é inerente e aderente ao ato, de modo que o ato em si mesmo não pode ser realizado sem pecado. Pois uma pessoa pode se abster de um ato, ao qual é propensa por sua inclinação, porque esse ato não pode ser cometido sem pecado; outra pessoa, ao contrário, se abstém do pecado, por não ter uma inclinação ao ato em si mesmo. Quando essa pessoa se abstém do ato, porque é pecado, ela se abstém do ato em si mesmo, do ato, incidentalmente; mas quando a pessoa se abstém, porque o ato não lhe é agradável, ela se

abstém do ato por si só, e do pecado, incidentalmente. Quando, além disso, um ato é permitido como um ato, é permitido em si, o pecado é permitido incidentalmente. Quando o pecado é permitido, como pecado, é permitido em si, então o ato é permitido incidentalmente. Todas essas coisas devem ser diligentemente consideradas com referência ao assunto de permissão, para que se possa entender qual eficiência Deus suspende, nessa permissão, e qual eficiência Ele usa, sem propósito – sem propósito, com relação ao evento, em que o pecado não é omitido; e não sem propósito com relação aos objetos que Deus propôs a si mesmo, os melhores, e os mais sabiamente pretendidos, e os mais poderosamente obtidos. Mas, embora já tenhamos discutido a permissão de atos, de modo geral, não será supérfluo tratar aqui do mesmo tema, na medida em que tais atos são mesclados ao pecado, e o pecado a eles; embora, enquanto isso, a principal referência, nesta discussão, deva ser à permissão do pecado como tal. Pois, uma vez que as duas coisas são conectadas de tal maneira que não podem ser separadas em um indivíduo, a própria necessidade de sua coerência parece exigir que falemos da permissão de ambos, em conexão, embora da permissão do pecado, por si só, e do ato, incidentalmente. Mas, uma vez que a relação do pecado aparece de maneira mais clara em um ato cometido contra uma lei proibitiva, uma vez que a omissão do bem pode ser frequentemente compreendida sob esse bem, por sinédoque, como nas definições do pecado – "é aquilo que é feito contrariamente à lei" – e, também, "um desejo, obra ou palavra contra a lei" – não será irrelevante mostrar, em primeiro lugar, como Deus permite esse pecado, quer como pecado, quer como ato, que Ele permite, ou em ambas as relações.

Vamos apresentar os modos de permissão correspondentes aos modos contrários de prevenção, como fizemos antes. O assassinato que Acabe e Acazias tencionavam cometer contra o profeta Elias, era um ato que, se tivesse sido executado, teria tirado a vida de Elias,

além de ser um pecado contra o sexto mandamento de Deus. O Senhor impediu esse assassinato, não como um pecado, mas, sim, como um ato. Isto fica aparente, pelo modo do impedimento, pois, em um caso, Ele tirou Elias das mãos de Acabe, e, no outro, Ele consumiu, com fogo enviado dos céus, àqueles que haviam sido enviados para matar o profeta (2 Rs 1). O primeiro caso aconteceu de acordo com o quarto modo, anteriormente mencionado; o segundo se deu conforme o primeiro modo, em oposição ao poder de Acazias e, neste caso, impediu o efeito. Davi, instigado por seus seguidores a matar Saul, seu perseguidor e inimigo, recusou-se a fazer isto, sendo restrito desse ato, não como um ato, mas como um pecado, pois ele disse: "O Senhor me guarde de que eu faça tal coisa ao meu senhor, ao ungido do Senhor" (1 Sm 24.6). O modo de impedimento aconteceu através de uma revelação da vontade divina, e por uma persuasão à obediência, e foi adequado para o impedimento do pecado como tal. A profanação de Sara, a esposa de Abraão, quando foi trazida diante de Abimeleque, teria sido um ato que, sendo a violação da castidade de Sara, teria causado grande pesar a Abraão, e teria sido um pecado contra o sétimo preceito do Decálogo. Ele foi divinamente impedido, se considerarmos o modo do impedimento, porque era um pecado. Pois Deus, em um sonho, revelou a ele que ela era "casada com marido" (Gn 20.3), e ele não poderia, sem pecado, ter realizado seu desejo. Se o senhor examinar o desígnio e a razão do impedimento, foi tanto com respeito ao ato como com respeito ao pecado; como um ato, porque teria causado dor indelével a Abraão, e disto Deus quis poupar o seu servo; como pecado, porque Deus sabia que Abimeleque teria feito isto, "na sinceridade do seu coração" (v. 6), e Ele, por isso, o refreou do pecado de adultério com a esposa de seu amigo.

Vamos examinar os modos opostos de permissão em exemplos também selecionados das Escrituras. A venda de José, feita por seus irmãos (Gn 37) foi um ato e um pecado; também a aflição com que

Satanás tentou Jó, o homem de Deus (Jó 1 e 2). Ambos foram permitidos por Deus. Isso aconteceu, com respeito ao ato ou a seu pecado? Isto não é possível concluir, com base no modo de permissão, pois Deus se abstém de todos os modos de impedimento, quando permite alguma coisa, e se Ele não se abstivesse, impediria, e então, consequentemente, não haveria nem o ato nem o pecado. Mas, com base no fim e no modo de realização do ato e pecado permitidos, pode-se formar um juízo com respeito ao qual Deus permitiu o ato do pecado. Da venda de José resultou a sua ida para o Egito, a sua elevação à maior dignidade, naquela terra de que poderiam ser obtidos os alimentos necessários para a família de seu pai, em um período de terrível escassez de alimentos. Deus declara que o enviou ao Egito com esse propósito. Tudo isso resultou da venda, não como um pecado, mas como um ato. Na aflição de Jó, Deus desejou que a paciência e a perseverança de seu servo fossem postas à prova, e foram, pela aflição, não como pecado, mas como ato. Por outro lado, Deus permitiu que Davi contasse o povo (2 Sm 24) e que Acabe matasse Nabote (1 Rs 21), casos em que o censo do povo e o assassinato foram atos, mas foram permitidos como pecados. Pois Deus decidiu punir Israel, e para que Acabe completasse a medida de seus crimes. É realmente verdade que Deus também desejou tirar o piedoso Nabote deste vale de lágrimas e levá-lo à terra celestial; isto foi feito pelo assassinato, não como pecado, mas como ato. No entanto, a razão apropriada, imediata e adequada pela qual Deus permitiu que Acabe cometesse esse assassinato, é aquela de que falei – a medida de seus crimes deveria ser completada. Pois Deus poderia, de alguma outra maneira, sem pecado humano, ter chamado Nabote para junto de si. Novamente, Deus permitiu que Absalão contaminasse, pelo incesto, as esposas ou concubinas de seu pai, e isto foi feito, com respeito a ambos, pois foi permitido como ato e como pecado. Como ato, serviu para a punição de Davi, que havia contaminado, adulteramente, a esposa de Urias; como

pecado, foi permitido, porque Deus desejou que Absalão, com seu crime, eliminasse toda esperança de reconciliação com seu ofendido pai e, desta maneira, apressasse a sua própria destruição, a justa punição pela rebelião contra o seu pai. Nos dois aspectos, ainda, Deus permitiu que Acabe subisse a Ramote-Gileade, contrariando a palavra do Senhor; como um pecado, porque Deus desejava puni-lo; como um ato, porque Deus desejava que ele fosse assassinado nesse lugar que viera ao subir. Com base nesses exemplos, pode-se formar um juízo de casos similares. Tudo isso, com referência à permissão do pecado, que consiste na perpetração de um ato proibido por lei.

Vamos, agora, considerar o pecado, cometido quando um ato, proibido pela lei, não é realizado, mas omitido, e não por devida razão e propósito. Aqui, o ato é impedido, mas o pecado não o é. Há, então, neste caso, a permissão apenas do pecado, como tal, e o modo de permissão é uma suspensão da revelação da vontade divina, ou, pelo menos, da persuasão e do impulso à obediência à vontade conhecida de Deus. Pois a criatura omite o ato, não porque Deus o proibiu, mas por alguma outra razão. Assim, os irmãos de José deixaram de matá-lo, como haviam decidido fazer, não porque começaram a pensar que esse crime desagradaria a Deus, mas porque, segundo as palavras de Judá, pensaram que seria inútil e que seria melhor vendê-lo como escravo (Gn 37). Absalão, depois que milhares de seguidores haviam sido reunidos, deixou de perseguir seu pai em fuga, como Aitofel o aconselhou, não porque considerasse errado perseguir o seu pai, pois era totalmente hostil a ele, mas seguiu o conselho de Husai, porque considerou que a maldição, aconselhada por Aitofel, seria perigosa para ele mesmo e para o povo. Nestes exemplos, e em outros similares, vemos que Deus restringiu um ato que havia sido proibido e, portanto, era pecado, mas não impediu o pecado, que foi cometido por aqueles que omitiram aquele ato proibido; mas Ele permitiu que eles pecassem, omitindo o ato proibido. A razão é manifestada, uma vez que,

pelo ato, uma pessoa a quem Deus se propõe a poupar seria prejudicada. Mas ninguém, exceto o próprio pecador, é prejudicado pelo pecado cometido na indevida omissão de um ato, como é justo. Na realidade, pela prevenção de um ato, está preparada para as pessoas que omitiram um ato a punição devida a elas, tanto devido a este pecado da omissão indevida, como por outras razões, como aconteceu a Absalão.

Passamos, agora, à permissão do pecado, que é cometido na mera omissão de um ato, que foi ordenado. Isto é permitido por Deus, uma vez que é a omissão de um ato, e uma vez que é pecado. Eu afirmo que Deus permite esse ato, que a lei ordena que seja omitido, quer como ato, quer como pecado. Deus permitiu que os filhos de Eli desobedecessem às admoestações de seu pai (1 Sm 2.25); que Saul poupasse o rei dos amalequitas (1 Sm 15.8); que os israelitas, depois de apresentado o relado dos espias, se recusassem a ir à terra prometida (Nm 14.4); que os cidadãos de Sucote e Penuel negassem pão ao exército de Gideão (Jz 8.6 e 8); que Acabe deixasse que Ben-Hadade, um homem destinado à morte pelo Senhor, fosse embora vivo (1 Rs 20.34); que Festo, diante de quem Paulo foi acusado, não proferisse sentença contra ele, e a favor dos judeus (At 25.12); etc. Deus permitiu todas essas coisas, em parte como omissões de atos, em parte como pecados, isto é, omissões contrárias a uma lei preceptiva, que impunha ordens, e, em parte, nos dois aspectos. Com referência aos filhos de Eli, as Escrituras dizem: “não ouviram a voz de seu pai, porque o Senhor os queria matar” (1 Sm 2.25). A omissão permitida à obediência foi pecado. A omissão por parte de Saul, do assassinato daqueles que Deus havia ordenado que fossem mortos, foi permitida, como pecado, não como a omissão de um ato, por cuja realização eles teriam sido privados da vida. Pois Deus havia decidido tirar o reino que era de Saul, e já havia declarado isto contra ele, pela boca de Samuel, porque ele havia oferecido sacrifícios sem esperar por Samuel (1 Sm 13.9-14). Agague,

também, foi posteriormente despedaçado diante do Senhor pelo profeta Samuel. O fato dos israelitas deixarem de subir à terra prometida, como lhes havia sido ordenado pelo Senhor, aconteceu porque Deus quis que seus corpos caíssem no deserto, uma vez que haviam, tão frequentemente, tentado a Deus e murmurado contra Ele. Essa omissão, portanto, foi permitida como um pecado. Deus permitiu que os cidadãos de Sucote e Penuel deixassem de dar alimento ao exército de Gideão, em parte para que ele pudesse testar a constância daqueles que estavam "em alcance de Zeba e Salmuna" (Jz 8.5), em parte para que Ele pudesse preparar uma punição para os cidadãos de Sucote e Penuel. Neste caso, então, a omissão do ato foi permitida, como tal e como um pecado. Pois, da mesma maneira como, recebendo alimento, aqueles que estavam perseguindo os midianitas teriam sido fortalecidos, também a omissão do ato, como tal, por parte deles, foi dolorosa e digna de punição. O fato de deixar ir Ben-Hadade, ou a sua libertação da morte, foi permitida por Deus, como um pecado – um pecado cometido contra uma ordem expressa – pois Deus decidiu que Acabe acumularia ira para o dia da ira, por causa de seu terrível pecado; e também como um ato, pois Ele decidiu que Ben-Hadade, no prolongamento de sua vida, pela omissão de um ato ordenado por Deus, lutaria, posteriormente, contra Acabe e, depois de sua morte, com os israelitas, e sitiaria Samaria, para grande aflição de seus habitantes. Festo teve permissão de Deus para se abster de absolver Paulo – segundo a lei e o direito, uma vez que ele não poderia ser condenado de nenhum crime – com respeito ao ato como tal, e não como pecado. Pois, dessa omissão resultou a necessidade de que Paulo apelasse a César, o que foi o motivo da sua partida a Roma, onde Deus desejava que ele desse testemunho a respeito de seu Filho.

Com respeito ao pecado, quando um ato prescrito é realizado indevidamente, quanto à maneira e desígnio, é certo que é permitido como tal, pois nele nada é permitido, exceto a omissão de um modo

devido e propósito, e a omissão é puramente pecaminosa. Isto fica evidente, pelo modo de permissão que, neste caso, é certo, especificamente, a suspensão de eficiência pela qual o pecado, como pecado, é permitido. Joabe realizou muitas obras célebres e as prescritas por Deus, lutando bravamente contra os inimigos do povo de Deus, por Israel, para que tudo corresse bem com o povo de Deus; mas Deus não inclinou sua mente para que fizesse isso por um motivo correto ou justo. Fica aparente que ele buscou a sua própria glória com essas obras, pelo fato de que ele, por ímpia traição, destruiu homens, iguais a ele mesmo em coragem e liderança, para que somente ele tivesse a honra. Pois o homem que defende alguma causa apenas para que possa ser defendida, e para a glória de Deus, não se incomodará de que tantos quantos seja possível, dotados de habilidade e coragem, se unam em sua defesa e, na verdade, acabaria se alegrando profundamente e ficaria satisfeito por esse motivo.

Quanto às diferenças do pecado, considerando suas causas – ignorância, fraqueza, maldade, negligência – há, com respeito a elas, uma clara distinção em sua permissão. Pois a permissão de um pecado por ignorância se origina da revelação da vontade divina; pela maldade, da suspensão do ato pela qual a perversidade do coração é corrigida e modificada; pela fraqueza, pela retenção da força para resistir à tentação; por negligência, pela suspensão do ato pelo qual se produz em nós uma séria e santa preocupação e ansiedade para vigiarmos nossas faculdades e andarmos na Lei de Deus. Pois Deus sabe quando lhe parece bem realizar uma obra, pelos atos das criaturas racionais, que não podem ser cometidos por eles sem pecado, como suspender a sua própria eficiência, de modo a permitir que as suas criaturas realizem seus próprios atos. Ele quis que a sua igreja fosse posta à prova e purificada por perseguições, e, na verdade, pelo ato de Saulo, um homem zeloso pela lei, que, por um amor imprudente e absurdo por sua própria religião, desejou que a

"seita" dos assim chamados nazarenos fosse extirpada. Para que isso pudesse ser feito por Saulo, Deus permitiu que ele estivesse, durante algum tempo, em ignorância, sem a qual, como estava, então, constituído, não teria perseguido a igreja. Pois ele diz: "[eu] o fiz ignorantemente, na incredulidade" (1 Tm 1.13). No caso de Juliano, o apóstata, um perseguidor grosseiro da igreja, Deus não corrigiu seu ódio voluntário e obstinado contra Cristo e o seu povo, pois quando estivesse convencido da verdade da doutrina cristã, só poderia persegui-la através de uma iniquidade voluntária. O procedimento de Deus, ao não corrigir esse ódio, foi merecido por aquele que, voluntariamente e por sua própria culpa, havia se separado de Cristo. Deus decidiu que Pedro, muito arrogante a seu próprio respeito, viesse a conhecer a si mesmo, e permitiu que Ele negasse o seu Mestre, por medo da morte, não permitindo que ele tivesse ajuda do seu Espírito, de modo a levá-lo a professar a Cristo abertamente, apesar do medo da morte. Davi, depois de libertado de seus inimigos e após ter vencido muitos reis e nações vizinhas, começou a vigiar seus próprios passos com pouco cuidado, e se entregou imprudentemente à negligência, especialmente porque tinha a Joabe, um notável general, dotado de habilidades militares, em quem, devido aos laços consanguíneos, podia confiar; devido a isto, aconteceu que Davi caiu naquele vergonhoso adultério com a esposa de Urias. Mas Deus permitiu que ele caísse nessa negligência, nessa ocasião, e que cometesse o pecado, a fim de que ele pudesse, mais diligentemente, vigiar a si mesmo, lamentar devido ao seu próprio pecado como exemplo para os outros, permitir um notável exemplo e amostra de humildade e arrependimento, e erguer-se mais gloriosamente de seu pecado.

Seria tedioso observar a mesma coisa em cada tipo de pecado, mas estes serão suficientes, exibindo os meios e o modo de formação de um juízo correto com referência à *permissão*. Mas embora toda a questão complexa que é constituída de ato e transgressão possa ser

permitida por Deus, através de uma suspensão de todos os atos divinos, por cujo uso, por parte de Deus, o ato, seja como ato ou como pecado, teria sido impedido, ainda assim é útil considerar, distintamente, de que maneira essa permissão pode ser dada por Deus e quais eficiências, e de que tipo, Ele suspende, para que não impeça a comissão ou a omissão de um ato prescrito ou proibido. Pois nisto, a bondade, sabedoria e poder divinos, e até mesmo a sua justiça, são vistos tão distintamente quanto possível, ficando claramente provado como Deus, em toda a sua própria ação, restrição e permissão, está isento de culpa e sem pecado, e de maneira alguma deve ser considerado o autor do pecado. Ao mostrar isso, fica muito mais evidente quão facilmente podem cair no absurdo e em blasfêmia aqueles que se referem a uma providência que atua, restringe e permite, mas não com suficiente distinção, exatidão e diligência, reunindo-os e comparando-os e distinguindo uns dos outros.

Os casos individuais de permissão, em sua variedade e na dos atos permitidos, e dos pecados, são, ao mesmo tempo, vários e múltiplos, e não são explicáveis, de modo geral, o que pode, talvez, de certa maneira, ser demonstrado por aqueles que têm seus sentidos exercitados em coisas divinas, e estão acostumados a considerá-los com cuidadoso estudo. Duas razões gerais ou universais podem ser apresentadas para o fato de que Deus permite eventos, de modo geral, e por que Ele permite algum evento particular. Uma delas é a liberdade da vontade, que Deus concedeu às criaturas racionais, e que Ele designou como a senhora e a livre fonte de suas ações. A outra é a declaração da glória divina, que é de um caráter tal de modo a não somente efetuar e impedir aquilo que pode ser efetuado e impedido para a sua própria glória, mas também reduzir os atos das criaturas racionais que são permitidos e que frequentemente se desviam da ordem a eles prescrita, para que dela possa reluzir e ser revelado o louvor da bondade divina, a sua misericórdia, a paciência, a sabedoria, a justiça e o seu poder. A isto pertence aquilo que é

dito belamente por Agostinho: “Deus julgou que cabe à sua própria bondade onipotente fazer com que o bem resulte do mal, em lugar de não permitir que o mal exista”.

Deve, igualmente, ser considerada a criatura a quem é concedida a permissão de um ato de comissão ou de omissão, que não pode, sem o pecado, ser cometido ou omitido; especificamente, quanto ao seu caráter, na ocasião em que o ato lhe é permitido, seja como apenas criada, e permanecendo em sua integridade original, ou como caída desse estado; novamente, se participante da graça, ou se convidada a uma participação da graça; quer trazida a esse estado, ou resistindo à graça, ou não suficientemente ansiosa por recebê-la, e continuar nela, e coisa semelhante. Pois Deus pode negar a qualquer criatura, considerada como tal, ação, movimento, eficiência, colaboração, quer geral ou especial, de natureza ou de graça, de providência ou de predestinação – embora eu não ouse fazer uma afirmação confiante com referência ao ato da predestinação – ato e colaboração, movimento e eficiência que Ele não poderia, sem injustiça, negar à mesma criatura, considerada em uma relação diferente. Mas uma permissão do pecado depende, como vimos anteriormente, de uma suspensão do ato divino, impulso, eficiência, etc.

No entanto, aquele que desejar discutir plena e completamente o assunto da permissão deverá, necessariamente, tratar da providência geral de Deus e daquela providência especial que preserva, governa, efetua, impede e permite. Pois, da mesma maneira como a permissão se opõe à prevenção, pelo modo da privação ou da contradição, também ela se opõe à eficiência, por negação; e é da natureza da permissão ter, anteriormente a si mesma, vários atos de Deus a respeito da mesma criatura à qual a permissão é concedida, e a respeito do ato que é permitido. Se esses atos de Deus não forem explicados com exatidão, não se pode entender o que é essa eficiência, de cuja suspensão consiste, apropriada e imediatamente, a permissão. Esta também é a razão que muitos, quando ouvem algo a

respeito da permissão, imediatamente concebem em suas próprias mentes, sem nenhum esforço por parte da providência; outros, considerando o poder e a eficácia dessa providência, que está presente em todas as coisas e atos, e os preside, rejeitam a ideia da permissão ou a admitem apenas teoricamente, nesse ínterim, de modo a explicá-la em certo ato de Deus, e na eficiência da providência. Mas esses erros devem ser evitados, para que não retiremos da providência divina atos que pertencem a ela, ou para que não atribuamos a ela coisas estranhas a ela, e indignas da sua justiça.

Com referência às observações já apresentadas, alguém objetará que eu atribuo à permissão não apenas a ilegalidade e a irregularidade do ato, mas o ato propriamente dito, e assim removo da operação da vontade e da eficiência divinas, não somente a ilegalidade do ato, mas o ato propriamente dito. Essa pessoa dirá que, nisto, percebe um duplo erro: em primeiro lugar, porque eu atribuo o pecado, simplesmente e interpretado de qualquer maneira, à permissão, e o removo da eficiência e da vontade divinas; quando ele deveria, de certa maneira, ser atribuído à eficiência e à vontade divinas; em segundo lugar, porque eu removo da eficiência e da vontade de Deus o ato que é a primeira e suprema causa de toda existência. Examinaremos as duas objeções com um pouco mais de cuidado. Explicamos a primeira com os sentimentos do próprio objetor. No pecado, há três aspectos: pois existe, em primeiro lugar, a culpa; em segundo, a punição; em terceiro, a causa de outros pecados. Na verdade, Deus, dizem eles, não é a causa do pecado, com respeito à sua culpa, mas com respeito à sua punição, e ao fato de ser a causa de outros pecados. Eles afirmam que Deus é, sem controvérsia, a causa da punição, porque esse é um ato de justiça pelo qual o pecado, afastando-se da lei da justiça prescritiva de Deus, é trazido sob o controle da justiça punitiva divina. O fato de que esse pecado é de Deus, como também é a causa de outros pecados, também é provado por eles, com base nos atos de cegar, endurecer, entregar a uma

mente perversa, coisas que são atos de Deus e são causas de pecados.

Eu respondo: em primeiro lugar, que a objeção não é válida contra todos os pecados. Pois o primeiro pecado, cometido por uma criatura, não pode ser a punição por outro pecado. Há, ainda, muitos pecados que, na verdade, não são as causas de outros pecados; pois Deus pode administrar e dispensar a queda e os pecados de suas criaturas, de tal maneira, que possam resultar no bem, que é um ódio ainda maior contra o pecado, e uma solicitude diligente e uma ansiedade para que protejam seus próprios passos. Assim sendo, muitos pecados, contrariamente a esta objeção, participam de um caráter oposto, pela permissão de Deus, e de maneira alguma pela sua eficiência. Em resposta, será dito que existem, ainda assim, muitos pecados que devem ser considerados nesses três aspectos: desses, pelo menos, pode ser apropriado dizer que, nos dois últimos aspectos, eles têm a Deus como sua causa e seu autor. Respondo, em segundo lugar, que não existe ato nem pecado que tenha, ao mesmo tempo, a relação de culpa, de punição, e da causa de outro pecado, se essas coisas puderem ser correta e estritamente consideradas. Confesso que isto é dito, usualmente, e é comum, para muitos que tratam desse assunto.

Provo minha afirmação, em primeiro lugar, por argumento, e a seguir, apresentando exemplos de cegueira e endurecimento. O fato de que nenhum ato é, ao mesmo tempo, pecado e punição, é certo, uma vez que o pecado é voluntário, e a punição é involuntária; o pecado é ação, a punição é paixão; pela punição, o pecado é sujeito, mas o pecado não é sujeito pelo pecado; mas pela punição, digo, diferindo do pecado ou da culpa, não apenas em relação, mas também na mesma coisa e indivíduo que é o ato. Quando isto é dito por homens instruídos, deve ser atribuída uma razão para esta opinião. Admito isso. Mas vamos considerar o sentido em que isto é dito e entendido por eles.

Eles dizem que o pecado é a punição do pecado, porque, devido a um pecado anterior, Deus permite que o pecador cometa outro pecado e, na verdade, suspende alguns de seus próprios atos, e realiza outros, e nesse caso, a criatura pecará por sua própria iniquidade, e cometerá outros pecados, e por esse motivo merece maior punição e condenação, e assim, uma vez que o pecado merece maior punição, diz-se que ele é a punição do pecado, por uma metonímia de causa e efeito. Neste sentido, eles entendem a sua própria declaração, ou ela não pode ser sustentada. Mas o fato de que nenhum pecado é, ao mesmo tempo, culpa e a causa de outro pecado, também é verdadeiro, se corretamente interpretado; isto é, uma causa próxima e imediata. É, na realidade, a causa meritória de outro pecado, ou seja, ele merece que Deus, posteriormente, suspenda algum ato, e realize outros atos, que, sendo realizados por sua própria iniquidade, a criatura, como foi dito antes, cometerá algum pecado. Também é a causa preparatória para a perpetração de outros pecados; pois, pelo pecado, a consciência é ferida, o desejo de oração e a confiança nela são destruídos; um hábito de pecar é preparado; um poder sobre o pecador é concedido a Satanás, e disso acontece, prontamente, uma queda imediata e fácil em outros pecados. Mas ele não é a causa próxima e imediata de outro pecado.

Alguns podem dizer: “Ainda assim, é uma causa, mesmo que remota e meritória”. E então? Por esta mesma distinção, toda a força da objeção é destruída. Com isso, Deus é considerado a causa de alguns atos, a criatura acrescentará, por sua própria iniquidade, e merecidamente, outro pecado ao anterior, e Deus é absolvido da acusação de ser a causa do pecado, que mereceu que Ele realizasse esses atos de pecado, como a causa de outro pecado. Pois a ação da Divindade intervém entre o pecado, que é a causa de outro pecado, e o pecado consequente. Nessa objeção, no entanto, deduziu-se que Deus é a causa do pecado, pelo fato de que Ele é a oportunidade do segundo pecado. Esse erro se origina da confusão e da consideração

inexata desses atos. O pecado, na relação da culpa, é o primeiro em ordem, e, em seguida, vem o demérito ou a condenação à punição, pela justiça de Deus, que é o ato de Deus, que pune esse pecado com o merecido abandono e a cegueira. Mas, o senhor dirá: "a cegueira é o pecado ou a culpa, e a punição do pecado anterior, e a causa do pecado subsequente, e Deus é a causa da cegueira". A verdade do que foi dito anteriormente pode ser demonstrada com este exemplo. Essa cegueira, produzida judicialmente por Deus, é considerada corretamente como a punição do pecado anterior, e pode, se entendida de forma correta, ser considerada a causa dos pecados posteriores, isto é, por uma remoção da graça restritiva, e pela realização de alguns atos; a consequência disto é que a criatura, cega e abandonada por sua própria iniquidade cometerá pecado. Mas essa cegueira não é pecado nem culpa. É preciso fazer uma distinção entre a cegueira, como o ato de Deus, a que o homem está judicialmente sujeito, e a cegueira do homem, propriamente dito, pela qual ele faz com que sua própria mente seja endurecida e obstinada contra Deus, que é o ato do homem, produzido pela iniquidade e pela obstinada tenacidade. Esses atos, de fato, acontecem juntos, mas não coincidem, nem são um único ato constituído da eficiência dessas ações concorrentes, que, juntas, constituem uma única causa total daquele ato que é chamado de cegueira. Admito que os homens instruídos costumam falar de tal maneira, mas não com suficiente distinção e, talvez, em um sentido que concorda com a minha explicação, e não é contrário a ela. Pois eles usam a palavra *cegueira* de uma maneira complexa e indistinta, como o ato e o seu resultado, que é, assim, produzido na pessoa que se torna cega, e isso pode ser chamado de cegueira passiva, produzida por aquela cegueira ativa. A respeito da cegueira, assim considerada de maneira confusa e indistinta, pode-se dizer que é o *pecado*, a *punição do pecado* e a *causa do pecado*, mas isto não diverge da minha opinião, pois eu nego que Deus seja a causa dessa cegueira, na medida em que ela é pecado e culpa. A

cegueira ativa – como agora a chamamos, como forma de distinção – que é produzida por um homem, que se torna cego, é o pecado, pois é um grande crime endurecer a própria mente contra Deus. A cegueira ativa, que se origina de Deus, é a punição do pecado anterior, pelo qual o pecador mereceu, para si mesmo, o abandono e a privação da graça. A cegueira ativa, que é do homem, e aquela que é de Deus, colabora, para o mesmo resultado, que é a cegueira passiva, que é, propriamente, a punição. Finalmente, a cegueira ativa do homem, que cega a si mesmo, e a de Deus, que cega o homem, é a causa do acúmulo de outros pecados, além dos cometidos anteriormente, pelo pecador cego, mas naquela maneira como descrevi.

Respondo que, se for verdade que o mesmo ato é pecado ou culpa, a punição do pecado e a causa de pecado posterior, então não pode ser verdade que Deus é a sua causa, segundo as duas últimas relações, e não segundo a primeira, por duas razões. Em primeiro lugar, esta distinção de relação não pode fazer com que Deus seja a causa de uma coisa, mas não da outra, na verdade, unida a ela, exceto naquele modo, que será futuramente explicado, que exclui desse assunto aqueles que dizem que a cegueira produzida por Deus é pecado, e a causa do pecado. Esses aspectos são úteis para uma mente inteligente e capaz de discriminar entre coisas muito intimamente conectadas, que constituem, verdadeira e numericamente, uma única coisa, mas consideradas em diferentes relações, não podem ter lugar na real eficiência, cujo limite é a verdadeira existência. Deus inflige punição a uma pessoa que é um pecador, e sua criatura; o ato de inflição não distingue a criatura do pecador, mas a mente daquEle que pune faz a distinção, pois ela sabe como punir a criatura, não como tal, mas como pecadora. É frequentemente cometido este erro de que as relações vão além do que a sua natureza pode permitir. Em segundo lugar, por causa dessas três relações – ordem, natureza e a causa, das quais a primeira é aquela em que o pecado é considerado como culpa, e as duas outras são

aquelas em que o pecado é considerado punição, e a causa do pecado consequente. Deus é a primeira causa de todos os efeitos que Ele produz através das suas criaturas, ou com elas; mas, neste caso, Ele será uma causa subsequente com relação ao primeiro aspecto, que é absurdo, e inverte a ordem de causa e eficiência que existe entre a primeira causa e a segunda. Pode-se supor, na verdade, que exista uma colaboração que explicaremos mais adiante; mas aqueles que dizem que a cegueira infligida pela Divindade é a causa dos pecados consequentes, e, ao mesmo tempo, é um pecado, negam que essa colaboração tenha algum lugar aqui. Na verdade, eu penso que essas coisas devem ser explicadas de maneira relativamente completa, devido à dificuldade do assunto propriamente dito e de opiniões concebidas previamente.

Vamos passar agora à segunda objeção, que apresentamos, segundo o significado de seus autores. No pecado, há duas coisas, o ato e suas ilegalidades, ou a infração à lei. Como um ato, é positivo; como uma infração à lei, é privativo; a segunda tem a vontade da criatura como sua causa; a primeira deve, necessariamente, ser referida à primeira causa e, nesta relação, Deus é a causa daquele ato que, com respeito ao homem, ou, porque procede do homem, é pecado. Portanto, é errado remover o ato, que não é realizado por um homem sem pecado, da vontade e da eficiência divina, e atribuí-lo à permissão divina, uma vez que esse ato, como tal, diz respeito à eficiência, mas, uma vez que infringe a lei, diz respeito à permissão divina. Respondo, em primeiro lugar, que não se pode dizer, verdadeira e universalmente, a respeito de todo pecado, que nele há essas duas cosias, ou seja, o ato e a infração. Pois, às vezes, é o ato propriamente dito que é proibido, e, às vezes, não é o ato propriamente dito, e sim alguma circunstância, com respeito ao ato. Assim, o comer do fruto da árvore da ciência do bem e do mal foi proibido, não alguma circunstância conectada a esse ato; e, portanto, o ato de comer, propriamente dito, foi indevido, ilícito e desordenado; na

verdade, foi um desvio da regra, isto é, da lei que proibia o ato de comer. Esse ato, por si mesmo, independentemente da lei, é um ato natural e não tem, em si mesmo, nenhuma irregularidade. Mas depois da promulgação de uma lei que proíbe o comer, esse ato não pode ser considerado bom, de maneira agradável às suas relações naturais, visto que ele é acrescentado ao fato da irregularidade, por cuja causa deve ser omitido; pois então deve ser omitido por si mesmo e por sua própria causa, porque é proibido pela lei divina, e porque comer é pecar, e toda irregularidade consiste no fato de que o ato de comer tem um lugar no número e na série das ações humanas, lugar que ele não deve, de maneira nenhuma, ter, e número que ele não deve aumentar, e sim deve ser inteiramente omitido e ser reprimido, e nunca ser realizado.

A comparação com um cavalo coxo, que muitos sugerem para exemplificar este assunto, não se aplica a um ato, que é proibido por lei. Pois no coxear existe o andar, e existe o mancar, ou o andar irregular, e um defeito é acrescentado ao andar, por causa de fraqueza ou ferimento de uma perna, defeito que, embora não possa ser separado do próprio andar, pode, ainda assim, ser imediatamente distinguido dela e, como consequência, pode acontecer que, o mesmo cavalo, depois de curado, possa andar de maneira correta, e assim o mancar será separado de seu andar. Mas no caso de comer o fruto proibido não era o comer ou a falha de comer que era proibida, mas o comer propriamente dito, única e exclusivamente, tinha a relação de pecado, porque foi cometido de modo contrário à lei. Essa comparação seria aplicável ao pecado, que é cometido contra uma lei que prescreve o próprio ato, mas proíbe alguma circunstância do ato; pecado que consiste do fato de que um ato, bom, segundo a lei e prescrito por ela, é realizado de uma maneira que não é correta, como quando, por soberba e ambição, são dadas esmolas a um homem pobre, para que aquele que dá esmolas possa parecer, diante dos homens, generoso e amigo dos pobres, e até mesmo religioso.

Esse ato é bom, e pode ser exemplificado pelo claudicar, mas o defeito nele é como o coxear produzido por doença ou ferimento, e provoca o ato de mancar e de ser desagradável a Deus, mas não deve ser omitido; antes, deve ser realizado, não mais que de uma maneira devida e correta, evitando e omitindo todo o defeito que, corretamente, pode e deve ser separado dele.

Reconheço que a questão ou objeção não fica satisfeita por essa resposta, pois alguém pode afirmar que "comer é, ainda assim, um ato positivo e, portanto, tem uma existência, ainda que proibida, e uma vez que toda existência tem Deus como sua causa, Ele também é a causa desse ato de comer. E assim, também, os outros atos positivos, embora possam ser cometidos contra uma lei de proibição e, consequentemente, o pecado, como ato, não pode ser removido da eficiência de Deus.

Respondo que, de forma alguma concluo, da eficiência de Deus, um ato que não seja perpetrado pela criatura sem pecado; na verdade, confesso abertamente que Deus é a causa de todos os atos que são perpetrados pelas suas criaturas, mas desejo apenas que a *eficiência de Deus* seja explicada de tal maneira, de modo a não subestimar nada da liberdade da criatura, e de modo a não transferir a Deus a culpa pelo pecado da criatura; isto é, mostrar que Deus pode ser, de fato, quem realiza o ato, mas apenas quem permite o pecado, e que Ele possa ser, ao mesmo tempo, aquele que realiza e permite o mesmo e único ato. Este assunto é extremamente difícil de explicar, mas faremos algum esforço para a sua elucidação.

Ressalto, então, que Deus é, mediatamente ou imediatamente, a causa de um ato que se origina de uma criatura. Ele é a causa mediata, quando exerce uma influência na causa e faz com que ela cause o ato. Ele é a causa imediata, quando exerce uma influência sobre o ato e, com a criatura, é a única causa desse ato. Quando Deus leva a criatura a fazer alguma coisa, uma vez que a criatura, como a segunda causa e subordinada, é determinada pela primeira causa

motivadora a um ato particular que tem a sua forma pela influência e impulso da Divindade, esse ato, qualquer que possa ser o seu caráter, não pode ser imputado como erro da criatura; mas se o ato puder ser chamado de pecado, Deus será necessariamente a causa e o autor desse pecado. Porém, uma vez que a última ideia nunca poderá ser verdade, é certo que a explicação não pode ser encontrada nesse modo de *ação mediata* da Divindade, como Deus é a causa do ato, que não é realizado, pelo homem, sem pecado, e também aquele que permite o pecado. Quando Deus é a *causa imediata* de um ato, que se origina de uma criatura, então a segunda causa, se for livre, e estamos, agora, tratando de agentes livres, tem por si só o poder para exercer a sua influência no ato, ou suspender essa influência, de modo que o ato possa não ocorrer, e exercer a sua influência de modo que um ato, e não outro, possa ser realizado. Consequentemente, quando uma segunda causa exerce, com liberdade, a sua influência para produzir todo o ato e quando, por sua particular influência, determina a influência geral de Deus para este ato particular, e dispõe sobre a forma do ato, a segunda causa é responsável e o ato pode ser, merecidamente, chamado de "pecado", com respeito à segunda causa; mas Deus está livre da responsabilidade, e, com respeito a Ele, o ato não pode ser chamado de pecado.

A colaboração e a influência da Divindade não concedem nada sobre o livre-arbítrio da criatura, com que ela possa ser inclinada, ou auxiliada, ou fortalecida a agir, e não no primeiro ato, mas no segundo, dispõem da vontade e, portanto, pressupõem, na vontade, o que quer que seja necessário para a ação, mesmo sem a exceção da colaboração da Divindade propriamente dita. Embora a vontade da criatura livre não possa, na realidade, ter essa ajuda, exceto quando exerce atividade, ainda assim ela a tem, em seu próprio poder, antes de realizar aquilo que está preparado para ela, e imposta a ela. Se não for assim, não se pode dizer que a vontade age por seu próprio poder, ou em sua capacidade aproximada, nem a causa desse ato

pode ser chamada de *moral*, mas somente *natural*, e, portanto, *necessária*, e a ela o pecado não pode, de maneira nenhuma, ser atribuído.

Desta maneira, a dificuldade é solucionada, e se mostra como Deus pode ser a causa de um ato que não pode ser realizado pela criatura sem pecar, de modo que nem Ele possa ser o autor do pecado, nem a criatura estar livre do pecado; de modo que Ele possa apenas ser aquele que permite o pecado, mas a criatura possa ser a causa do pecado. Pois Deus deixa à escolha de uma segunda causa livre a disposição de sua própria influência para realizar qualquer ato, e quando a segunda causa está no mesmo impulso e instante de exercer a sua influência, Deus, livremente e por sua própria decisão, une a sua influência e colaboração universal à influência da criatura, sabendo que, sem a sua influência, o ato nem poderia ser produzido, nem o seria. Tampouco é correto que Deus deva negar a sua ajuda e influência à criatura, mesmo que Ele veja que a influência da criatura, exercida para realizar um ato, que ela está prestes a realizar, se une ao pecado, e é cometida contrariamente à sua lei. Pois é correto que o ato, que Ele deixou à liberdade do homem, quando ainda não havia sido promulgada aquela lei pela qual o ato foi, posteriormente, proibido, fosse deixado à liberdade da mesma criatura, depois da promulgação da lei. Uma lei seria imposta, em vão, a um ato, para cuja realização Deus deveria decidir negar a sua própria colaboração. Neste caso, o ato não poderia ser realizado pela criatura e, portanto, não haveria necessidade de que a sua realização fosse proibida à criatura por uma lei. Além disso, Deus, na sua legislação, decidiu testar a obediência de sua criatura, mas isto Ele não poderia fazer, se decidisse negar à criatura a sua colaboração para um ato, proibido por lei; pois, sem essa colaboração, a criatura não pode realizar o ato. Por que Deus deveria, com referência a um ato para o qual, por ser naturalmente bom, decidiu não negar a sua colaboração, negar, agora, essa mesma colaboração, quando o ato se tornou

moralmente mau, pela promulgação de uma lei? Quando Ele declara e testifica em sua própria legislação que deseja que as criaturas se abstenham desse ato, porque é *moralmente* mau, e não pelo fato de que é um ato, em suas relações naturais. Mas Ele quer que a criatura se abstenha do ato, por ser mau, quando impõe a ela uma lei proibitiva, à qual ela deve obedecer. Quando, no entanto, Ele decide negar a sua colaboração, Ele deseja que, em suas relações naturais, o ato não seja realizado pela criatura. Pois a primeira é um tipo de impedimento moral, e a segunda, um impedimento natural; a primeira, pela promulgação de uma lei; a segunda, pela negação da colaboração; pela promulgação da lei, em vista da qual esse ato não pode ser cometido *sem* pecado, e pela negação da colaboração, em vista do que o ato não pode ser cometido de maneira nenhuma. Se o segundo impedimento, o da *negação de colaboração*, existir, não existe necessidade de que o outro, o da *promulgação da lei*, aconteça.

Fica aparente, com base nesta explicação, que a criatura que comete pecado o faz na total liberdade de sua vontade, tanto quanto ao seu exercício, como quanto à forma da ação, e a essas duas coisas a total liberdade da vontade é limitada. A liberdade, quanto ao seu exercício, é aquilo pelo que a vontade pode expressar e suspender vontade e ação. A liberdade, quanto à forma de ação, é aquilo pelo que ela deseja e realiza esta ação, em lugar daquela. Mostraremos que a liberdade, nos dois aspectos, existe, em outra maneira, no ato do pecado, que a criatura realiza com a colaboração geral de Deus. No ato do pecado, devem ser consideradas a sua existência e a sua essência. A existência do ato depende da liberdade da vontade, bem como de *seu exercício*. O fato de que a sua essência deva ser deste caráter, e não daquele – que seja um ato proibido e não um ato não proibido, contrário a este preceito e não contrário àquele, depende da liberdade da vontade, quanto à *forma de ação*. Para que o ato exista, a criatura o efetua, pela sua própria influência livre, pela qual ela deseja fazer, em lugar de não fazer, ainda que não sem a

influência da colaboração divina, unindo-se livremente à influência da criatura, em seu primeiro momento e instante. Mas para que o ato tenha um caráter, e não outro, a segunda causa atua, determinando livremente o seu próprio ato a certa direção, a esta, e não àquela, de modo que seja uma coisa e não outra. Se alguém disser que, com esta suposição, a colaboração divina é suspendida sobre a influência da criatura, respondo que esta não é uma conclusão com base em minhas declarações. Embora Deus não possa colaborar, a menos que a criatura deseje exercer a sua influência, ainda assim o exercício dessa influência depende, puramente, da sua própria liberdade, pois Ele pode omitir esse exercício.

Com base nisso, pode ficar claro como Deus é, ao mesmo tempo, quem permite o pecado e quem efetua um ato, e sem isso a criatura não pode cometer o pecado; Ele é quem permite o pecado, pelo fato de que deixa à criatura a livre disposição de sua própria influência; é quem efetua um ato, pelo fato de que une a sua própria colaboração ao esforço da criatura, sem o qual o ato não poderia, de maneira nenhuma, ser realizado pela criatura.

Se alguém objetar a esta distinção, devido à dificuldade do assunto ou ao defeito de minha explicação, e assim contender, dizendo que a eficiência no pecado deve, em algum aspecto, ser atribuída a Deus, porque Ele é quem efetua esse ato, eu gostaria de que essa pessoa considerasse que Deus pode, com base no mesmo princípio, ser considerado como quem permite o ato, porque Ele é quem permite o ato, porque Ele é quem permite o pecado e, na realidade, de maneira ainda mais justa, uma vez que, na sua própria proibição, Ele declara que Ele não quer que o ato – já permitido, não somente à liberdade e à habilidade da criatura, mas também ao seu direito e ao seu poder – seja realizado pela criatura; com essa proibição, esse ato é removido da eficiência divina, apenas na medida em que isso sirva para impedir a vontade da criatura de realizar esse ato; e, por outro lado, a eficiência desse ato deve, ainda mais, ser atribuída à

liberdade da vontade, uma vez que se pode entender que ela desejou, com muita veemência, aquilo que é proibido pela lei divina.

Porém, qualquer que seja a maneira como esse assunto possa ser explicado, deve-se observar, cuidadosamente, tanto que Deus não deve ser considerado o autor do pecado, como também que o ato propriamente dito não seja removido da eficiência de Deus, isto é, que todo o ato, tanto como meramente um ato, como também como pecado, pode ser, corretamente, sujeito à providência de Deus – como um ato, para a providência efetiva, e como um pecado, para a providência permissiva. No entanto, caso ainda haja uma inclinação na outra direção, haverá menos erro, se o ato for removido da eficiência divina, como um ato, do que se o pecado for atribuído à eficiência de Deus, como um pecado. Pois é melhor remover da Divindade um ato que pertence a Ele, do que atribuir a Ele um mau ato, que não pertence a Ele; assim, será feita a Deus uma ofensa maior, se Ele for considerado como a causa do pecado, do que se Ele for considerado como um espectador desinteressado de um ato.

Alegação 4

"Nós ensinamos que a maior parte da raça humana está sem Cristo e sem a graça da salvação."

O significado desta alegação é de que Deus, pelo seu próprio decreto eterno e imutável, decidiu, por sua mera vontade, eleger a alguns e reprovar a outros, e esses últimos são mais numerosos. Uma vez que os eleitos não podem ser trazidos à salvação (porque se tornaram pecadores em Adão), a menos que seja feita uma satisfação à justiça de Deus e uma expiação pelo pecado; por isso, Deus decidiu dar a eles o seu próprio Filho, como Mediador, Reconciliador e Redentor, que assumiria a natureza humana, apenas por eles, e morreria pelos pecados apenas dos eleitos, e reconciliaria apenas a eles com o Pai, e meritoriamente obteria o Espírito Santo e a

redenção eterna apenas para eles, e ofereceria, segundo o seu propósito, a graça somente a eles; chamaria apenas a eles à fé, e concederia a fé, só a eles, por uma vocação interior, etc., excluindo, de todas essas coisas, àqueles a quem reprovava, de modo que não haveria nenhuma esperança de salvação em Cristo para eles, porque Deus desejou, desde a eternidade, que Cristo não se fizesse homem por eles, nem morresse por eles, independentemente de qualquer consideração da sua incredulidade; e quando Ele determinou que o Evangelho fosse pregado também a eles, isso não foi feito para benefício deles, mas porque estavam mesclados a eles aqueles eleitos que, com essa pregação, deveriam, segundo o decreto de Deus, ser levados à fé e à salvação. O senhor, na verdade, deveria ter respondido se admitia essa alegação como verdadeira, contra a sua doutrina, ou se o senhor pensa que a sua doutrina não é influenciada por ela. O senhor parece admitir que esta é, verdadeiramente, a sua opinião. Na verdade, o senhor deveria admitir isso, se quiser ser consistente consigo mesmo e falar em harmonia com a sua doutrina.

O senhor, então, responde que aquilo que é dito contra a sua doutrina, nessa alegação, não é um crime, mas vejamos como o senhor mostra e prova isso. Em primeiro lugar, o senhor diz que "não é insensível com o fato de que elas fiquem sem Cristo", porque "poderiam, no início, em Adão, ter recebido a graça da salvação, a justiça e uma vida de bem-aventuranças, juntamente com a capacidade de perseverar nela, se apenas o tivessem desejado." Afirmo que ficam, absolutamente, sem Cristo, as mesmas pessoas que nunca foram, e jamais serão participantes da graça da salvação de Cristo. Pois a graça concedida a Adão e, nele, a toda a sua posteridade, não era a graça de Cristo que não era, nessa ocasião, necessária. O senhor, porém, diz: "Deus poderia, sem injustiça, naquela ocasião, ter condenado a todos, e não ter concedido a nenhum indivíduo a graça por Cristo". Quem nega isso? A questão em discussão não é se Deus era obrigado a dar o seu próprio Filho ao mundo, como mediador,

assim que o homem, com toda a sua posteridade, pecou por sua própria culpa, e se tornou sujeito à morte eterna, e sim se é possível dizer, de fato, que, quando Deus desejou que o seu próprio Filho se fizesse homem e morresse pelos pecados, se Deus desejou isso com essa distinção, para que Ele pudesse assumir, apenas por alguns, a natureza humana que tinha em comum com todos os homens; que ele sofresse apenas por alguns a morte que poderia ser o preço de todos os pecados de todos os homens, e pelo primeiro pecado, que todos cometeram, igualmente, em Adão; se Deus decidiu proceder conforme o rigor da sua justiça, e a rigidez da lei, e a condição necessária na lei, com a maior parte da raça humana, mas de acordo com a sua misericórdia e graça com alguns poucos, segundo o Evangelho e a justiça da fé, e a condição proposta no Evangelho; se Ele decidiu imputar, ainda que apenas a alguns poucos, o pecado que eles haviam cometido, pessoalmente, em Adão, sem esperança de remissão. Esta, afirmo, é a questão: o senhor responde afirmativamente a esta pergunta e, portanto, confessa que a alegação é feita, com verdade, contra a sua doutrina, e nem o senhor consegue escapar com a alegação de que "não é maravilhoso que eles sejam deixados sem Cristo, uma vez que eles haviam rejeitado a graça oferecida a Adão". A sua resposta faz referência à justiça do ato e a questão diz respeito ao ato propriamente dito; a sua resposta faz referência à causa, e a pergunta diz respeito à existência da coisa, cuja causa o senhor apresenta.

Para sua resposta não parecer horrível demais a alguns, o senhor apresenta, em segundo lugar, outra resposta, ou seja: "Pode-se dizer que Cristo morreu por todos", mas o senhor acrescenta uma explicação deste tipo, que perverte a interpretação e anula, absolutamente, a sua confissão aparente e verbal. Pois o senhor acrescenta que "Ele não morreu por todos e a favor de cada um, igualmente, com referência a Deus, no mesmo sentido, pelos perdidos e pelos eleitos, ou eficientemente, por parte de Deus". Façamos uma pausa

aqui, avaliando bem o que o senhor diz. As Escrituras declaram, explicitamente, e em termos claros, que Cristo morreu exatamente por aqueles que estão perdidos (Rm 14.15; 2 Pe 2.1). Não igualmente, o senhor diz, com respeito a Deus. Mas qual é o significado da expressão "com respeito a Deus"? É a mesma que "conforme o decreto de Deus"? Na verdade, Cristo, "pela graça de Deus, provou a morte por todos" (Hb 2.9). Por ordem de Deus, Cristo deu a sua vida "pela vida do mundo" (Jo 6.51) e "pelas ovelhas" (Jo 10.15). Na verdade, não se pode dizer que Ele tenha morrido por nenhum homem, exceto pelo decreto e pela ordem do Pai. O senhor dirá que não se refere agora ao decreto pelo qual Deus Pai impôs a seu Filho a função e o dever de expiar pecados pela sua própria morte; mas ao decreto pelo qual Ele decidiu salvar os eleitos por Cristo. Mas eu afirmo que esse último decreto é, em sua natureza, posterior à morte de Cristo e ao mérito obtido por essa morte.

O senhor acrescenta, então, que "ele não morreu igualmente pelos reprovados" (o senhor deve usar essa palavra, e não a palavra "perdidos"), "e pelos eleitos". O senhor considera essas coisas na ordem errada, pois a morte de Cristo, na ordem das causas, precede o decreto de eleição e reprovação, de que se origina a diferença entre os eleitos e os reprovados. A eleição se fez em Cristo, morto, ressuscitado e que, meritoriamente, obteve graça e glória. Portanto, Cristo também morreu por todos, sem nenhuma distinção entre eleitos e reprovados. Pois essa dupla relação de homens é posterior à morte de Cristo, pertencendo à aplicação da morte e da ressurreição de Cristo e das bênçãos obtidas por eles. A expressão "Cristo morreu pelos eleitos" não significa que alguns foram eleitos antes que Cristo recebesse de Deus a ordem para oferecer a sua vida como o preço de redenção pela vida do mundo, ou antes que Cristo fosse considerado como morto (pois como poderia ser isso, uma vez que Cristo é o cabeça de todos os eleitos, em quem a sua eleição está garantida?), mas a morte de Cristo só assegura a salvação para os eleitos, cuja

bênção é concedida através de uma aplicação de Cristo e dos seus benefícios.

Consequentemente, ainda, a expressão usada pelos acadêmicos deve ser assim entendida, que: "Cristo morreu por todos os homens, *suficientemente*, mas apenas pelos eleitos e fiéis, ele morreu *eficazmente*". A sua expressão "eficazmente por parte de Deus" é, em minha opinião, irrelevante. Qual é o significado da declaração – "Cristo morreu eficientemente por parte de Deus, pelos eleitos, e não pelos reprovados"? Esta fraseologia não pode ser usada em nenhum sentido correto. Sei que o senhor desejava transmitir a ideia de que a eficácia da morte de Cristo se aplicava a alguns, e não a outros. Se o senhor quer dizer isto, deveria falar de modo que se pudesse entender que este é o significado que o senhor deseja transmitir. Se a sua afirmação e a dos acadêmicos forem examinadas com rigor, será visto que elas não podem ser usadas sem ofensa à morte de Cristo e seu mérito. Pois atribuem suficiência à morte de Cristo, mas a privam de eficácia quando, na verdade, a morte de Cristo é um preço suficiente pela vida do mundo, e foi eficaz para abolir o pecado e satisfazer a Deus. Não falamos, o senhor diz, da eficácia da sua morte, mas da eficácia de sua aplicação. O contrário, no entanto, é claramente manifesto, pois o senhor priva de eficácia aquilo a que atribui suficiência – e o senhor atribui suficiência à morte de Cristo. Se isto, também, for examinado com rigor, será visto que o senhor nem mesmo atribui suficiência à morte de Cristo. Pois como será um preço suficiente aquilo que não tem preço? Não é um preço aquilo que não é oferecido, nem é pago, nem é calculado. Mas Cristo não se ofereceu, exceto por alguns poucos, ou seja, os eleitos. Certamente, meu amigo, essas são as palavras e as evasões buscadas com o propósito de evitar o choque da verdade.

O senhor, então, apresenta algumas passagens das Escrituras, para provar a sua proposição. "Cristo diz aos reprovados: 'Nunca vos conheci', e, portanto, nunca os reconheceu como seus". E então? Ele

não morreu, portanto, por eles? Este, sem dúvida, é um argumento inconclusivo. Pois é necessário que, pela sua própria morte, Ele redimisse para si mesmo aqueles a quem Ele deveria ter como seus. Mas aqueles a quem Ele não tinha como seus, Ele não conheceu como seus, nem reconheceu como seus. Mas, como Ele reconhece alguns como seus, não é suficiente que Ele morresse por eles e, pelo direito da redenção, que os preparasse para si mesmo, mas também que os tornasse seus de fato, por uma aplicação eficaz de bênçãos. Consequentemente, é aparente que existem, aqui, as falácias de *ignoratio elenchi* e *causa non causa*.

O outro argumento que o senhor apresenta não é mais válido. "Se todos e cada um são redimidos eficazmente, todos e cada um também são reconciliados com Deus: - Mas nem todos são reconciliados, nem todos recebem a remissão de seus pecados. Portanto, não são todos e cada um eficazmente redimidos". E se eu dissesse que concordo com tudo isto, se for interpretado corretamente e que a sua conclusão não pertence à questão? O senhor confunde o resultado com a ação e a paixão pela qual existe. Pois a oferta de Cristo na morte é a ação de Cristo, pela qual Ele obteve a redenção. O senhor, então, confunde a obtenção da redenção com a sua aplicação; pois ser eficazmente redimido quer dizer ser um participante da redenção, feita e obtida pela morte de Cristo. O senhor confunde, ainda, a reconciliação feita com Deus pela morte e sacrifício de Cristo, com a aplicação das coisas que são claramente diferentes. Pois "Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, e pôs em nós a palavra da reconciliação" (2 Co 5.19). Nós, "sendo inimigos, fomos reconciliados com Deus" (Rm 5.10), o que não pode ser entendido a respeito da aplicação da reconciliação. Mas a sua declaração: "a remissão dos pecados e a satisfação andam juntas" não é verdadeira em todos os aspectos. Pois a satisfação precede, como consistindo na morte e obediência de Cristo, mas a remissão dos pecados consiste na aplicação dessa satisfação, pela fé em Cristo,

que pode, possivelmente, não seguir a satisfação que foi obtida. Cristo, na verdade, obteve a redenção eterna e o direito de remir pecados, mas o pecado não é remido exceto no caso dos que, na verdade, creem em Cristo. A observação de Próspero está inteiramente de acordo com estas declarações. Pois, com a palavra "redenção", ele entende o ato, tanto em sua realização como em sua aplicação. Este seu segundo argumento, portanto, além do propósito e, devido à confusão e equívoco, nada prova.

O seu terceiro argumento também é inconclusivo, pois, mesmo se o antecedente for admitido, não se pode concluir o consequente. É verdade que "Cristo deu a si mesmo, para que pudesse obter do Pai o direito de santificar aqueles que cressem nEle", e esses são imediatamente unidos a Ele. Mas quando obteve o direito, Ele também, na verdade, usou esse direito pelo seu Espírito, e pela aplicação, e pelo espargir do seu próprio sangue, santificando para si mesmo um povo peculiar, e redimindo-os, e libertando-os da condição depravada em que viviam, um direito que pertence à aplicação dos benefícios obtidos para nós pela morte de Cristo. Mas não se pode concluir, pelo fato de nem todos se tornarem, realmente, participantes nessa santificação, que Cristo não tenha se dado por eles, como o preço da redenção; pois, deste modo, a ação de Cristo estaria sendo confundida com o seu resultado, e a aplicação de benefícios com a sua obtenção.

O quarto argumento se baseia na mesma falha – a da confusão. É verdade que "a redenção que foi obtida e, portanto, a filiação, é destinada aos que creem em Cristo", mas é necessário que, antes, aconteça o ato pelo qual Cristo deve obter, para nós, a redenção e a filiação, ato que, na ordem das causas, precede todo o propósito de Deus, com referência à aplicação da redenção.

No quinto argumento, o senhor comete a mesma falácia. Pois a questão em discussão é: "Cristo morreu por todos, sem nenhuma distinção entre eleitos e reprovados?" E o senhor apresenta, como

argumento, a afirmação: “a sua morte e os benefícios da sua morte não se aplicam a todos, sem distinção”. O senhor diz que “podemos admitir que eles estejam, por parte de Deus, livres da condenação, mas não são os que recebem a graça, não tanto como quando o pecado não reinar mais neles”. Respondo que, se o senhor concordar com a primeira parte, é preciso concordar também com a segunda. Pois esses dois benefícios, obtidos para nós pela morte e ressurreição de Cristo – a liberdade da condenação do pecado, e também do seu domínio – estão unidos. Não é possível conceder um sem o outro, a nenhuma pessoa.

Por fim, o senhor apresenta alguns testemunhos dos antigos autores, porém todos eles, explica-se com razão, concordam com essas coisas que dissemos. Pois Ambrósio fala, de modo claro, do benefício que resulta da aplicação da paixão de Cristo, quando diz: “Ele não desceu por ti, Ele não sofreu por ti”, isto é, “não para o teu benefício”. Eu pergunto: De onde nos vem a fé? Não é do dom do Espírito, que Cristo conquistou para nós? Portanto, a paixão e a vinda de Cristo devem ter precedido a nossa fé e, portanto, não podem ser limitadas por essa fé. Mas a fé é o instrumento dessa aplicação. Agostinho também considera a “libertação”, não como *obtida*, mas como *aplicada*. Bernard, Haimo, e Tomás de Aquino têm a mesma opinião. Se alguns dos patriarcas ou acadêmicos parecem falar algo diferente disso em alguma ocasião, suas palavras devem ser explicadas, de modo a não impingir a verdade que nos é revelada nas Escrituras.

Examinaremos, agora, algumas das objeções à sua doutrina, que o senhor observou. A primeira é a seguinte: “As Escrituras afirmam que Cristo redimiu o mundo”. Por que o senhor não usa a expressão “sofreu pelo”, em lugar de “redimiu”, para evitar ambiguidade? Especialmente, quando a questão não faz referência à aplicação da paixão de Cristo, e sim a essa paixão, propriamente dita, e à morte de Cristo. Consideremos, porém, a objeção, como o senhor mesmo a

apresenta. Afirmo que é preciso fazer uma distinção entre a redenção obtida e a redenção aplicada, e declaro que ela foi obtida para o mundo inteiro, e para todos e cada um dos homens; mas ela foi aplicada apenas aos fiéis e aos eleitos. Em primeiro lugar, mostro que, se ela não foi obtida para todos, a fé em Cristo é, sem nenhum direito, exigida de todos, e se não foi obtida para todos, ninguém pode, com justiça, ser culpado por rejeitar a oferta de redenção, pois rejeita aquilo que não lhe pertence, e o faz com propriedade. Se Cristo não morreu por todos, então não pode ser o juiz de todos. Os dois lados admitem essa última ideia. Porém, afirmo que, na observação de Agostinho, o assunto discutido é a aplicação da reconciliação e a real salvação.

A segunda objeção é a seguinte: Deus "quer que todos os homens sejam salvos, e venham ao conhecimento da verdade". Porém, o senhor não acrescenta a conclusão. Ela, na verdade, pode ser deduzida com base nos antecedentes. É, no entanto, de grande importância, a maneira como é formada essa conclusão. Pois uma pessoa conclui: "Portanto, todos os homens, universalmente, serão salvos, e virão ao conhecimento da verdade. Pois quem resiste à sua vontade?" Outro deduz: "Então, não existe predestinação, segundo a qual Deus quer que alguns creiam e sejam salvos, e que alguns, sendo alienados da fé, sejam condenados, e isto, também, por seu decreto". Uma terceira pessoa chega a esta conclusão: "Portanto, não pode existir uma vontade de Deus pela qual Ele deseje, absolutamente e sem referência ao pecado no homem, que alguma pessoa seja condenada e não venha ao conhecimento da verdade". A primeira conclusão não é legítima, pois nem sempre são salvos aqueles que Deus quer que sejam salvos. A segunda, também, não pode ser deduzida, a partir do texto. Mas, a respeito da terceira, penso que podemos dizer, com verdade, que ela pode e deve ser deduzida daquelas palavras. Apresento uma razão clara e de fácil compreensão. Ninguém pode ser condenado por rejeitar a verdade, a

menos que tenha sido chamado a ela, seja em sua própria pessoa, ou na pessoa de seus pais, avós, bisavós, etc. Ninguém é chamado à verdade, se Deus não quiser que essa pessoa venha à verdade, e todos os homens que serão condenados, o serão, porque "a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz" (Jo 3.19).

Consideremos a sua resposta. O senhor apresenta isto de quatro maneiras. A primeira é esta: "A palavra 'todos' não abrange todos os descendentes de Adão, mas é usada com referência aos homens, na última era do mundo". Isto é realmente verdade, considerando a circunstância desta passagem, que trata da amplitude da graça exibida, no Novo Testamento, em Cristo; mas a verdade das mesmas palavras se estende ainda mais adiante. Pois essa é a vontade perpétua de Deus, que teve o seu início na primeira promessa da Semente bendita, feita no paraíso. O fato de Deus não ter permitido que os gentios andassem em seus próprios caminhos não invalida esta declaração, pois eles estavam alienados do concerto de Deus e privados das promessas, por culpa deles mesmos – por sua própria culpa cometida, quer neles mesmos, ou em seus antepassados. O senhor, então, deveria ter admitido que Deus quis, em todas as eras, que todos os homens, individualmente, viessem ao conhecimento da verdade, e fossem salvos, na medida em que fossem incluídos no concerto divino, e não quando eles mesmos, ou seus pais, tivessem se afastado dele.

A sua segunda resposta é: "Deus quis que fossem salvos todos os homens que são salvos", o que, na verdade, ofende abertamente a fraseologia, e ridiculariza o apóstolo, que, se essa explicação for correta, apresenta um argumento tolo. A intenção do apóstolo é exortar que "se façam orações... por todos os homens... e por todos os que estão em eminência" (1 Tm 2.1-2). A razão é que "isso é bom e agradável diante de Deus, nosso Salvador, que quer que todos os homens se salvem, etc." (1 Tm 2.3-4). Fica aparente, aqui, que a palavra *todos* é usada, no mesmo sentido, na declaração da razão, e

também na exortação. Caso contrário, a conexão entre as partes é destruída, e há quatro termos no silogismo. Mas se o propósito, na declaração da razão, é se referir a todos os que serão salvos, então ela deve ser interpretada com o mesmo sentido que a exortação, e, em tal caso, a exortação do apóstolo deve ser interpretada com o seguinte sentido: "Exorto que se façam deprecações, orações, intercessões e ações de graças por todos os homens que deverão ser salvos, porque Deus quer que todos os homens que devem ser salvos, se salvem". O que é ofender o significado do apóstolo, se não isto? Mas Agostinho explica assim: "E então? Não concordamos com a sua autoridade". Além disso, provamos isto, por uma comparação com uma passagem similar: "Isto eu nego, pois a passagem de 1 Co 15.22, "também todos serão vivificados em Cristo" não é similar, pois a ênfase pode, aqui, estar nas palavras "em Cristo" e, então, será interpretada da seguinte maneira: "todos os que forem vivificados serão vivificados *em Cristo*, e ninguém será vivificado a não ser *em Cristo*". A ênfase, na verdade, está nestas palavras, como fica claro no contraste do outro membro: "assim como todos morrem em Adão". Mas na passagem da primeira epístola a Timóteo, não há nada similar a isto. Pois ela diz: "Deus quer que todos os homens se salvem"; assim sendo, essa repetição e duplicação não têm lugar. As Escrituras não ensinam que devemos orar por todos, até mesmo por aqueles que não são participantes da salvação? Pelo menos, na medida em que não nos é evidente se eles pecaram ou não para a morte, pois por aqueles da primeira classe, e só por eles, não deve ser feita oração.

A sua terceira resposta é de que "a expressão não se refere a indivíduos de classes, mas a classes de indivíduos", como se o apóstolo tivesse dito: "Deus quer que alguns, de todas as classes, estados e condições dos homens sejam salvos". Esta resposta o senhor defende do uso diferente da palavra *todos*, que é interpretada, em uma ocasião distintamente, e, em outra, coletivamente, o que é, de fato,

verdade, embora o senhor tenha intercambiado o uso distributivo e o coletivo da palavra. Pois todos os animais estavam, em um sentido distributivo, na arca de Noé, e todos os homens, em um sentido coletivo. Mesmo que essa palavra admita dois usos, não se pode concluir que ela é usada em um sentido, e não no outro, pois ela pode ser usada em qualquer um deles. Nesta passagem, no entanto, a palavra não é usada com respeito a classes de indivíduos, mas com respeito a indivíduos de classes; pois a vontade de Deus se dirige a indivíduos de classes ou a seres humanos individualmente. Pois Ele deseja que os homens, individualmente, venham ao conhecimento da verdade e sejam salvos, isto é, todos e cada um, ricos e pobres, nobres e ignóbeis, homens e mulheres, etc. Como o conhecimento da verdade e da salvação pertence aos seres humanos, individualmente, e está, na verdade, preparado, por predestinação, para a salvação de indivíduos, e não para classes, e é negado, por reprovação, indivíduos, e não a classes, também, na providência mais geral de Deus, antecedente, na ordem da natureza, ao decreto de predestinação e reprovação, a vontade divina tem referência a indivíduos de classes, e não a classes de indivíduos. Pois a providência, tendo referência a classes de indivíduos, pertence à preservação das espécies, mas aquela que se refere a indivíduos de classes pertence à preservação de indivíduos. Mas essa providência que ministra a salvação e os meios necessários para a salvação pertence à preservação e à salvação de indivíduos. Além disso, se interpretarmos que esta passagem se refere a classes, então o apóstolo não teria dito “os que estão em eminência”, mas “alguns, pelo menos, em posições eminentes”, mas ele diz abertamente que “se façam orações por indivíduos nessa relação”. Não há nenhuma necessidade de qualquer outra aceitação dessa palavra, pois não há necessidade desse apelo para evitar essa consequência: “portanto, todos, e cada um, são salvos”. Pois a salvação de todos não seria a consequência do fato de que Deus quer que alguma pessoa seja salva, por sua vontade,

aprovando e desejando a salvação de todos e de cada um, mas, consequentemente, se Ele, por uma vontade eficaz, salvar a todos e a cada um. O mesmo propósito tem a distinção feita por Damasceno, que examinaremos de maneira mais detalhada.

A sua quarta resposta é: "Aqui, Paulo fala de acordo com o juízo da caridade, e não segundo o juízo da certeza secreta e infalível". Isto é, sem dúvida, absurdo, a menos que o senhor se refira à caridade de Deus. Pois aqui, Paulo fala da vontade de Deus, à qual atribui esta vontade, pela qual Ele quer a salvação de todos os homens; não pela sua vontade, segundo a qual Ele deseja, ansiosamente, a salvação de todos. Mas, enquanto isso, é verdade que Deus não quer isto infalível ou certamente, de modo que isso não possa acontecer, ou, pelo menos, não aconteça de outra maneira. Isto, no entanto, não é dito por aqueles que usam esta passagem para sustentar um oposto positivo à sua opinião. Então, concordamos que, nesta passagem, existe uma dedução lógica de que "não se pode dizer que Deus, com referência ao pecado nos homens, deseje que alguém se afaste da verdade, ou que não venha à verdade, e que seja condenado".

Agora podemos considerar a distinção feita por Damasceno, em que Ele considera a vontade de Deus, como *antecedente* e *consequente*. É de especial importância observar, quando as vontades, antecedente e consequente, são mencionadas, de modo relativo, na relação em que recebemos essas objeções. Esta relação é a da vontade da vontade, ou a da vontade divina, para a vontade divina, a anterior como antecedente, a segunda, como consequente – pois Deus expõe uma vontade antes de outra, na ordem da natureza, embora não do tempo – ou é a da vontade divina para a vontade ou o ato, precedente ou subsequente, da criatura. Com respeito à segunda, a vontade divina é chamada antecedente; com respeito à primeira, consequente. Mas essas duas relações não diferem enormemente, embora eu pense que a relação à volição e ao ato da criatura sejam

subsequentes ou antecedentes à vontade divina, e estas tenham sido a causa da distinção. Se considerarmos a ordem de vontades que Deus deseja antes de algum ato ou vontade da criatura, veremos, nessa ordem, que há algumas vontades antecedentes, e outras consequentes; no entanto, todas são anteriores a qualquer ato e vontade da criatura. E, uma vez que essa vontade, que existe por alguma causa em nós, pode ser chamada consequente, é certo que a distinção foi entendida por Damasceno, o seu primeiro autor, no sentido que tinha, com relação ao ato ou à vontade da criatura.

Pode ser, então, considerada antecedente a vontade pela qual Deus quer alguma coisa com relação à criatura (em nossa discussão, uma criatura racional), anterior a qualquer ato da criatura ou a algum ato particular dela. Assim, Ele desejou que todos os homens, e cada um deles, fossem salvos. A vontade consequente de Deus é aquela pela qual Ele deseja alguma coisa com referência a uma criatura racional, depois de algum ato ou muitos atos da criatura. Assim, Ele deseja que aqueles que creem e perseveram na fé sejam salvos, mas que aqueles que são incrédulos e impenitentes permaneçam sob condenação. Pela sua vontade antecedente, Ele desejou confirmar e estabelecer o trono de Saul para sempre; pela sua vontade consequente, Ele desejou removê-lo do reino, e substituí-lo por um homem melhor que ele. Pela sua vontade antecedente, Cristo desejou congregar todos os judeus, como uma galinha ajunta seus pintinhos; e, pela sua vontade consequente, Ele desejou dispersá-los entre todas as nações.

O senhor, na verdade, aprova esta distinção, mas não aprova o exemplo da vontade antecedente, apresentada pelo próprio Damasceno. Vamos examinar as razões pelas quais o senhor forma esta decisão.

Em primeiro lugar, o senhor diz: “Com base nisto, existem, na Divindade, fraqueza e poder limitado”. Nego esta sequência, pois o poder divino não é o instrumento da inclinação divina, ou desejo, ou

vontade, mas por livre escolha, segundo a última decisão da sabedoria divina, ainda que Deus possa usar o seu poder para obter o que Ele deseja, dentro de certos limites. Tampouco é verdade que, se alguém desejar seriamente alguma coisa, realizará a mesma de qualquer maneira, mas desejará fazê-la das maneiras adequadas para que aconteça. Um pai pode desejar e propor, seriamente, que seu filho obedeça a ele, mas ele não o obriga, violentamente, à obediência, pois não seria obediência. Um pai deseja, seriamente, que seu filho se abstenha da intoxicação, mas não o confina em uma câmara onde ele não possa se embriagar ou se drogar. Um pai pode desejar seriamente dar a herança paterna ao seu filho e, por uma vontade consequente, a saber, a que se segue à contumaz e obstinada iniquidade do filho, desejar deserdá-lo. Pode ser que este pai não faça todas as coisas que estiverem em seu poder para que o seu filho não peque. Pois era possível que o pai conservasse seu filho preso e acorrentado para que ele não pecasse. Mas era tão adequado que o pai não usasse esse modo de restrição, quanto desejasse a herança para seu filho.

A ilustração extraída do mercador que deseja salvar seus bens atirando-os ao mar é bem adaptada ao seu propósito. Deus deseja, seriamente, que todos os homens sejam salvos, porém impelido pela insistente e incorrigível iniquidade de alguns, Ele deseja que eles sofram a perda da salvação – que sejam condenados. Se o senhor diz que a analogia falha, porque Deus poderia corrigir a sua iniquidade, mas o mercador não consegue controlar os ventos e as ondas, respondo que pode ser possível, para a onipotência absoluta, mas não é adequado que Deus corrija, dessa maneira, a iniquidade de suas criaturas. Assim sendo, Deus quer a condenação deles, porque Ele não quer que a sua própria justiça pereça.

Aqueles que objetam a que esta vontade possa ser chamada condicional, não dizem tudo o que poderia ser dito, mas dizem alguma coisa. Nem tudo, porque esta inclinação pela qual Deus deseja a

salvação de todos os homens e de cada um é simples, natural e incondicional em Deus. No entanto, eles dizem alguma coisa, uma vez que é verdade que Deus deseja a salvação de todos os homens, com a condição de que creiam, pois nenhuma vontade pode ser atribuída a Deus pela qual Ele possa desejar que algum homem seja salvo, em um sentido, tal que a salvação, certa e infalivelmente, virá até ele, a menos que ele seja considerado um fiel e persevere na fé até o fim. No entanto, como essa vontade condicional pode ser transformada em uma vontade absoluta – desta maneira – Deus quer que todos os fiéis sejam salvos e que os incrédulos sejam condenados, o que, sendo absoluto, é sempre cumprido, e assim esta vontade pode ser considerada como não pertencente a esta distinção da vontade. Pois, nessa vontade, Ele não quer nada para a sua criatura, mas quer que essas duas coisas, a fé e a salvação, a incredulidade e a condenação, sejam indissoluvelmente coesas. Entretanto, se parecer apropriado a alguém considerar isto como um exemplo de vontade antecedente, não contradirei essa pessoa; mas a aplicação se dá apenas por uma vontade, consequente ao ato da fé e da perseverança, de incredulidade e impenitência.

A sua conclusão de que a "vontade de Deus deve estar em suspenso, até que a condição se cumpra, e que a primeira causa depende das segundas causas" não é válida. Pois, com respeito à primeira parte, observo que a inclinação de Deus à sua própria criatura é natural, quer o homem creia ou não. Pois essa inclinação não depende da fé, e a incerteza não pode ser atribuída à vontade daquEle que, em sua infinita sabedoria, tem todas as coisas sob seu completo controle, e com certeza conhece, previamente, todos os eventos futuros, até mesmo os mais contingentes. Tampouco a primeira causa, consequentemente, depende de segundas causas, quando algum efeito da primeira causa é colocado, na ordem da natureza, depois de um efeito da segunda causa, uma vez que esse efeito, consequente em ordem, pertence à mera vontade da primeira

causa. É absurdo dizer que a condenação daqueles que perecem depende deles mesmos, ainda que não pereçam sob seu próprio desmerecimento. Pois eles desejaram merecer a perdição, e não perecer, isto é, eles desejaram pecar, e não ser punidos. Portanto, essa punição depende da mera e livre vontade de Deus, que, no entanto, pode infringi-la apenas a pecadores, com a operação de poder suspensa pela justiça, e de acordo com isso, esse poder deve ser exercido. Não é mais uma conclusão válida a de que, por esta distinção, a livre escolha da fé ou da incredulidade é atribuída aos homens. Pois isto está em total harmonia com aquela condição de que ninguém tem fé, exceto pelo dom de Deus, embora não possa haver dúvida de que o homem tem a livre escolha de não crer.

O senhor diz, em segundo lugar: “esta vontade condicional de Deus é inativa, porque pertence ao poder infinito, e porque Ele pode fazer o que quiser”. Mas não é adequado que Ele use o seu poder infinito para fazer aquilo a que tende, por desejo natural, e é útil para o homem que esta vontade de Deus lhe seja apresentada como condicional, na verdade, em lugar de absoluta, como foi dito anteriormente; pois parece um argumento para persuadi-lo a crer. Pois se ele desejar ser salvo, deve crer, porque Deus ordenou que os homens só venham ser salvos pela fé.

A sua terceira razão, referente aos anjos, pode ser duvidosa, pela relação ao antecedente, e mesmo se admitirmos isso, o consequente não é, necessariamente, verdadeiro. Pois a relação de anjos e de homens não é a mesma. Eu sou, na realidade, da opinião de que é mais certo que Deus desejou, por vontade antecedente, que todos e cada um dos anjos fossem salvos, mas apenas em determinado modo e ordem. Três vontades divinas, com referência aos anjos, podem ser dispostas em ordem: a salvação dos anjos, a obediência dos anjos, e a condenação dos anjos. Deus quer a primeira, por amor às suas criaturas; a segunda, por amor à justiça e à obediência que lhe é devida pelas suas criaturas. Na verdade, Ele deseja mais fortemente que a

segunda lhe seja dada, do que a primeira às suas criaturas. A terceira, Ele deseja pelo mesmo amor pela justiça, cuja ofensa Ele não pode deixar impune, já que a punição é a única maneira de corrigir a desordem.

As suas declarações, a respeito da sua quarta razão, estão corretas, "e Deus poderia desejar que todos os homens pecadores fossem condenados", se não tivesse, por amor pelos homens, decidido colocar os seus pecados sobre o seu Filho, com o objetivo de que todos os que cressem nEle, estando libertados de seus pecados, obtivessem a recompensa da justiça. Na verdade, pode-se dizer que Deus desejou que todos os pecadores, como tal, fossem condenados. Mas nem todos os pecadores são, de fato, condenados, porque os fiéis, embora tenham pecado, não são considerados como pecadores, e sim como justos em Cristo.

Em quinto lugar, o senhor diz que "a vontade antecedente de Deus é absoluta". De que modo? Não quero impedi-lo de considerar a vontade antecedente à sua própria maneira, diferentemente da opinião de Damasceno. O senhor, no entanto, deveria considerar que não está argumentando contra ele. Mas quem definiu a vontade absoluta – "aquela a que não é possível resistir"? A vontade absoluta é aquela que é incondicional. Por exemplo, Deus desejou, absolutamente, que Adão não comesse da árvore proibida; apesar disso, ele comeu dessa árvore. A vontade à qual não se pode resistir é chamada de *eficaz*. Não é permitido arranjar as coisas definidas, bem como suas definições, segundo nossa própria escolha. O senhor poderá dizer: "Mas não é possível resistir à *vontade antecedente*". Nego isso. O senhor afirma, como prova, que "a vontade, a que Romanos 9 faz referência, é a *antecedente*, não sendo possível resistir a ela". Cabe ao senhor provar essa afirmação. A própria afirmação diz, uma vez que o assunto, nessa passagem, é a vontade de Deus, pela qual Ele endurece, e tem misericórdia, que são efeitos divinos, seguindo atos da criatura, que são pecaminosos, chamados pecado,

que a vontade aqui mencionada é consequente, e não antecedente.

Outro método, que o senhor usa para provar a mesma coisa, é igualmente fraco. Pois não é verdade que "Deus, simples e absolutamente, deseja que alguns creiam e perseverem, e que outros sejam abandonados, não crendo ou não perseverando". Ele não quer abandoná-los, a não ser que eles abandonem a si mesmos; e Ele é misericordioso até mesmo com aqueles que não pensam nEle. O argumento com base no evento é fútil, tudo porque algumas coisas acontecem, pela vontade e pela eficiência de Deus, e algumas pela sua permissão. Por essa razão é que não se pode concluir, com base em nenhum evento, que Deus o desejou. Mas já foi mostrado anteriormente como um evento pode ocorrer, não porque Deus possa não desejar impedi-lo, embora ele não aconteça, se Deus desejar, eficazmente, impedi-lo. Desse modo, não se pode chegar a essa conclusão. É, de fato, verdade que não se pode apresentar a razão pela qual Deus permitiria a uma nação os meios para a salvação, e não a outra, pela qual Ele daria a fé a um homem, e não a outro, fatos que não podem ser resolvidos sem a sua vontade. No entanto, não se pode concluir, e não é verdade, que a vontade, nesse caso, é *antecedente*, embora ela preceda todas as causas no homem.

Em sexto lugar, o senhor diz que, sendo destruída a fundação, o edifício cai. Mas a fundação dessa opinião, com referência à vontade antecedente, que deseja a salvação de todos os homens e de cada um deles, é a passagem em 1 Timóteo, capítulo 2, que já discutimos, e que é interpretada por Damasceno de forma incorreta. Respondo, em primeiro lugar: Não apenas essa passagem, mas muitas outras sustentam, muito claramente, essa distinção da vontade entre *antecedente* e *consequente*. "Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos" é um exemplo de vontade *antecedente*, e "a vossa casa vos ficará deserta", de vontade *consequente* (Mt 23.37-38). "Enviou os seus servos a chamar os convidados para as bodas" é um caso de vontade *antecedente*, e "os convidados não eram dignos" e foram

destruídos, é um caso de vontade *consequente*. Também foi convidado, segundo a vontade *antecedente*, aquele que, sendo encontrado posteriormente, não tendo uma veste nupcial, foi expulso, segundo uma vontade *consequente* (Mt 22.3, 7, 8, 12 e 13). Segundo a vontade *antecedente*, o senhor ordenou aos seus servos que avaliassem os seus talentos, e que os usassem para granjear bens para o seu senhor; pela vontade *consequente*, o talento que ele havia recebido foi tirado do servo ímpio e preguiçoso (Mt 25). Pela vontade *antecedente*, a palavra de Deus foi oferecida, em primeiro lugar, aos judeus; pela vontade *consequente*, a mesma palavra foi tirada deles, e enviada a outros (At 13). A mesma distinção é provada por uma consideração dos atributos de Deus; pois, uma vez que Deus é bom e justo, Ele não pode desejar a morte eterna à sua própria criatura, criada à sua imagem, sem referência ao pecado; Ele não pode deixar de desejar a salvação eterna à sua criatura. A imutabilidade de Deus necessariamente requer a mesma coisa. Pois, uma vez que a sua providência deu a todas as suas criaturas os meios necessários e suficientes pelos quais elas podem alcançar o seu fim designado, mas o fim designado do homem, criado à imagem de Deus, é a vida eterna, consequentemente todos os homens são amados por Deus, para a vida eterna, pela vontade *antecedente*; Deus também não pode, sem uma mudança no seu próprio arranjo, negar a vida eterna aos homens, sem referência ao pecado; negação que, sendo consequente ao ato do homem, pertence à vontade *consequente*.

As visões de Agostinho não se opõem a Damasceno. Agostinho, na verdade, nega que esta passagem se refira à vontade *eficaz*, mas Damasceno não faz essa afirmação; ele até concorda com a mesma coisa que Agostinho – “Deus não deseja, eficazmente, salvar todos e cada um da humanidade”. Rejeitamos, com bons motivos, a segunda interpretação de Agostinho. Tampouco Próspero se opõe a Damasceno. Pois aquele que diz que “Deus deseja, *antecedentemente*, que todos os homens sejam salvos”, não nega que Ele pode, por uma

vontade *consequente*, passar ao largo de muitos homens, a quem Ele não distribui a graça da vocação. Tomás de Aquino, também, não mais que os outros, se opõe a Damasceno, pois, ao comentar esta passagem, ele fala da vontade *eficaz* e da *consequente*; e, em outras passagens, ele aprova a distinção de Damasceno, e faz uso dela, explicando a passagem, que está em discussão. Hugo concorda claramente com Damasceno, desde que suas visões sejam adequadamente explicadas.

A terceira objeção é esta: "Qualquer coisa em que uma pessoa deva crer é verdadeira; mas toda pessoa deve crer que foi eficazmente redimida por Cristo; portanto, é verdade que todos foram eficazmente redimidos pela morte de Cristo e, desse modo, até mesmo os reprovados foram redimidos, uma vez que devem crer nisto". Visto como esta objeção é de grande importância, e suficiente, se verdadeira, é necessário que a examinemos com diligência, e, ao mesmo tempo, a resposta que o senhor apresenta a ela. A verdade da Principal é manifesta, pois a verdade é a fundação da fé, e ninguém pode, de modo algum, ser obrigado a crer no que é falso. Mas o senhor faz uma distinção com referência à verdade e diz que "o que é verdade, ou é verdade quanto à intenção de Deus, que nos obriga a crer, ou quanto ao evento". Porém, essa distinção não tem nenhuma importância. Afirmo que aquilo que é verdadeiro, conforme a intenção de Deus, deve ser crido, segundo essa intenção. O que é verdadeiro, segundo o evento, deve ser crido segundo o evento; e a intenção de Deus não pode obrigar ninguém a crer que qualquer coisa é verdadeira, segundo o evento, que não é verdadeira segundo o evento. Em geral, é verdade que somos obrigados a crer naquilo que é verdade, naquele modo em que é verdade, e em nenhum outro modo; caso contrário, deveríamos ser obrigados a crer no que é falso. O senhor vê, portanto, que não há necessidade dessa distinção na Principal; na verdade, fica muito claramente manifesto que o senhor, para que não dissesse nada, desejou, naquela

minuciosa distinção, evitar esse golpe eficaz.

Consideremos a Secundária. A sua fraseologia é ruim, porque a eficácia da redenção pertence à sua aplicação, que é feita pela fé. Portanto, a fé é anterior à aplicação eficaz, e o objeto da fé é anterior à fé propriamente dita. Podemos corrigir isso, e ficaria assim: "Mas cada pessoa é obrigada a crer em Cristo, o Salvador, que Ele morreu por causa dela, e obteve para ela a reconciliação e a redenção diante de Deus". Isto é, realmente, verdade. Pois não podem ser condenados, por falta de fé, aqueles que não são obrigados a crer nisto. Aqui, no entanto, o senhor também usa uma distinção, mas uma distinção que é irrelevante e ridícula – se o senhor me perdoar a franqueza – e o senhor faz grande injustiça a si mesmo e à sua inteligência, quando se empenha para distinguir a verdade clara através de distinções tão pueris. O senhor diz que os eleitos são obrigados a crer, de modo que, pela fé, possam ser participantes da eleição; os reprovados são obrigados a crer, de modo que, negando-se a fazer isso, possam ser inescusáveis até mesmo na intenção de Deus. Mas qual é a diferença, se uma pessoa é obrigada a crer com este ou aquele fim, se apenas é obrigada a crer? Como base na obrigação de crer, a verdade daquilo em que uma pessoa é obrigada a crer pode ser, posteriormente, deduzida. A expressão "para que possam ser participantes da eleição" é absurda. Ela deveria ser corrigida da seguinte maneira: "para que possam ser participantes das bênçãos preparadas para elas na eleição" ou, se desejarmos nos confinar aos limites da objeção – "para que possam, de fato, ser participantes da redenção, preparada para elas, por Cristo". Mas os reprovados também devem crer, pela mesma razão. Se alguém disse que eles, absolutamente, não podem ser participantes, direi que, por essa mesma razão, os reprovados não são obrigados a crer. Pois o objetivo do exercício da fé é a aplicação da redenção, e de todas as bênçãos, obtidas para nós pelo mérito de Cristo. O objetivo da ordem e a exigência da fé têm como finalidade que a aplicação possa ser possível.

Mas quão absurda é a declaração de que os reprovados estão sob a obrigação de crer, de modo que, não crendo, sejam considerados inescusáveis. Una, se o senhor puder, essas coisas tão inconsistentes e tão distantes como o céu e a terra. No entanto, já nos referimos a isto.

O senhor continua com suas distinções, e diz: “uma ordem faz referência à obediência; outra, à tentação”. Mas que relação tem isto com o tema que estamos discutindo? Pois se Deus ordena com o propósito de que o homem, de fato, obedeça, ou com o propósito único de testar a sua obediência, no esforço de executar a ordem, o homem é sempre obrigado a realizar o que Deus ordena, como fica claro na oferta de Isaque feita por Abraão. Esta ordem também não tem, com relação àquela, qualquer analogia, com o que o senhor acrescenta: “Deus não se diverte com os homens, mesmo que Ele, pela pregação da palavra, chame aqueles a quem não tem o propósito de salvar”. Já dissemos, na verdade, o suficiente com referência a essas evasões e a similares. Direi, em uma palavra, que ninguém pode confessar que é culpado por rejeitar uma promessa feita verbalmente, se a mentalidade de quem prometeu decidiu que a promessa não pertence à pessoa; ou melhor, se aquele que promete verbalmente decidiu, por um decreto fixo, que a promessa não pode pertencer à outra pessoa.

O senhor apresenta uma objeção, como um adversário a si mesmo, da seguinte maneira: “mas o senhor dirá que não poderia pertencer a ele”. Não apenas essa objeção pode ser apresentada, mas também outra: “Como o senhor refuta essa declaração, de modo que se possa concluir que não tem culpa aquele que não pode receber a salvação que lhe é oferecida?” O senhor dirá que essa incapacidade é voluntária, e nasce conosco e, sendo assim, não merece perdão. Aqui, o senhor se equivoca, e confunde a incapacidade de obedecer à lei, propagada em nós desde Adão, com a incapacidade de crer em Cristo e de aceitar a graça do Evangelho, que nos é oferecida na

palavra. Com que obra trouxemos essa incapacidade a nós mesmos? Não por uma obra que precede essa promessa; então, foi por uma obra que a seguiu, isto é, por uma rejeição à promessa do evangelho, rejeição essa que também nos pode ser imputada como falha se fomos incapazes de recebê-la naquela ocasião em que a promessa nos foi apresentada pela primeira vez. A resposta, portanto, não significa nada, porque os dois tipos de incapacidade são confundidos, o que é a falácia de *ignoratia elenchi*, também do uso equivocado de termos.

O senhor responde, em segundo lugar, que "aquilo em que alguém é obrigado a crer é verdade, a menos que tenha colocado diante de si um obstáculo, não crendo". Isto está correto? Pode alguém colocar diante de si um obstáculo, pela sua própria incredulidade, de modo que aquilo em que ele deve crer possa não ser verdade? Isso é um absurdo. Uma pessoa pode, pela sua própria incredulidade, colocar diante de si mesma um obstáculo, de modo a, posteriormente, não conseguir mais crer, ou seja, merecer o endurecimento na incredulidade, devido à rejeição da verdade que lhe é oferecida. Uma pessoa pode, também, pela sua própria incredulidade, merecer que Deus transforme aquela boa vontade, pela qual Ele ofereceu seu Filho como o redentor, em ira, pela qual Ele pode desejar punir a pessoa, sem remissão ou perdão.

Em terceiro lugar, o senhor responde que "o argumento depende, duas vezes, da afirmação, nas duas partes". Mas quem o levou a reduzir, de tal maneira, esse argumento, em um silogismo ilógico, quando poderia ter sido explicado em uma forma e modo legítimos, da seguinte maneira: "Aquilo em que todos são obrigados a crer, é verdade: o fato de que Cristo é seu redentor, que, pela sua própria morte, obteve, com mérito, a graça divina, e o perdão dos pecados, é aquilo em que todos, chamados pelo Evangelho, devem crer; portanto, é verdade que Cristo é o redentor de todos os que são chamados pelo Evangelho e que recebem a ordem de crer. Mas há

muitas pessoas reprovadas entre eles. Portanto, é verdade que Cristo é o redentor de muitas pessoas reprovadas. Se considerarmos a vocação como aquilo pelo qual uma pessoa é chamada, seja em si mesma ou em seus pais, então todos os homens, universalmente, são ou foram participantes dessa vocação, e, por isso, todos foram redimidos por Cristo". Mas a forma, também, em que o senhor explica é a mesma em efeito, embora o senhor tenha arranjado as palavras de tal maneira que elas parecem ter um significado diferente. Vejo que o senhor escreveu essas coisas apressadamente, sem um exame do silogismo, quando o senhor o propôs.

A quarta objeção, *dos pais*, é válida contra o senhor, mas o senhor não responde, conforme os termos do sentimento hostil ao senhor. O significado da objeção é este: "Cristo morreu por todos, *suficientemente*, tanto quanto à natureza comum da raça humana, e quanto à causa comum e o preço *suficiente* da redenção". O senhor introduziu a *eficácia* no argumento ou objeção, ao passo que aqueles que apresentam essa objeção contra o senhor sabem que existe a mais clara distinção entre a morte de Cristo, propriamente dita, e a sua aplicação. O senhor diz: "E isto, em referência à extensão e à eficácia da morte de Cristo", quando a discussão foi, até aqui, em referência não à sua eficácia, mas à sua suficiência, e à sua oblação e a universalidade de tal oblação. Agora, o senhor passa a tratar da amplitude da graça, mas o que o senhor apresenta não afeta tanto a questão. A questão não é se todos (e cada um) da raça humana estão, de fato, regenerados e renovados, mas se Deus reprovou algum homem, sem respeito ao pecado, como uma causa meritória; ou se Ele decidiu, absolutamente, negar a algum homem a graça da remissão e da renovação do Espírito Santo, sem referência à falta de merecimento, pelo fato de que essa pessoa se fez indigna de tal graça – e a falta de merecimento não resultante do pecado original, mas da rejeição e do desprezo àquela graça oferecida. A distinção da graça *suficiente* e *eficaz* poderia ter sido bem adaptada a este

assunto, como já demonstramos anteriormente.

Há, no entanto, uma coisa sobre a qual posso lhe admoestar. O senhor me parece privar, de maneira incorreta, da graça sobrenatural, a imagem de Deus, que consiste de justiça e santidade. Pois embora o dom anterior tenha sido concedido ao homem na sua criação, e, ao mesmo tempo, com a própria natureza, pois assim agora o considero, ainda assim é sobrenatural e supera a natureza do homem, propriamente dita, como provo, com base no ato da regeneração, que pertence à graça sobrenatural. Pois, uma vez que existe a necessidade de regeneração para a recuperação daquela justiça e santidade, regeneração que é um ato sobrenatural, é necessário que a mesma, originalmente, tenha sido concedida ao homem, por uma ação sobrenatural. Desejo, ainda, saber quais são essas coisas sobrenaturais que dizemos que o homem perdeu na queda, com suas qualidades naturais se tornando corruptas.

Com referência a estas coisas, penso, com certeza, que é suficientemente óbvio, com base no que discutimos até agora, que a visão de predestinação que o senhor apresentou não pode ser provada pelas Escrituras; que ela não pode ser defendida de fortes objeções; e que ela não pode ser absolvida da acusação de múltiplos absurdos. O senhor deveria, então, abandoná-la, e buscar outra, nas Escrituras, que possa estar em harmonia com elas, além de poder ser capaz de se defender, sem ofensa, do ataque de objeções contrárias.

Um Exame do Tratado de William Perkins a Respeito da Ordem e do Modo da Predestinação

Parte 2

Na primeira parte de nosso tratado, examinamos, tão erudito Perkins, a sua opinião a respeito da predestinação, e provamos que ela não é, de maneira alguma, consistente com as Escrituras Sagradas. Outro esforço nos resta: considerar a maneira como o senhor refuta a opinião que o senhor diz ser diferente da sua.

Em poucas palavras, o senhor expressa essa opinião, diligentemente obtida dos textos de outras pessoas, e que consiste de quatro partes:

Em primeiro lugar, “Deus criou todos e cada um da humanidade, em Adão, para a vida eterna”.

Em segundo lugar, “Ele previu a queda”.

Em terceiro lugar, “Uma vez que Ele é bom por natureza, deseja, seriamente, que todos os homens, depois da queda, sejam salvos e venham ao conhecimento da verdade, e, portanto, Ele deseja conceder, a todos os homens, todos os auxílios, tanto da natureza como

da graça, para que eles possam ser salvos, mas, indefinidamente, ou seja, se eles crerem. Essa vontade de Deus" (dizem eles) "é a predestinação, e é a mesma que é aceita no Evangelho. A regra dessa vontade é: 'Quem crer... será salvo; mas quem não crer será condenado' (Mc 16.16)."

Em quarto lugar, "A eleição se dá segundo a presciência da fé futura, cujo fracasso é possível, integralmente, como dizem alguns, ou finalmente, como dizem outros, e a reprovação se dá segundo a presciência da incredulidade ou do desprezo ao Evangelho".

Não posso falar, com certeza, com referência à declaração daquela teoria, se ela concorda com as opiniões de seus autores ou não, porque o senhor se cala a respeito dos autores de quem a extraiu; no entanto, com a sua permissão, posso dizer que não me parece que ela tenha sido apresentada pelo senhor com suficiente correção. Omitindo as duas primeiras proposições, penso que, no enunciado da terceira, o senhor faz uma declaração frívola, que, creio, não será admitida por aqueles cujo sentimento o senhor professa apresentar. Pois qual é o significado disso: "Deus quer que todos os homens venham ao conhecimento da verdade, mas indefinidamente, se crerem"? Não é a fé, propriamente dita, o conhecimento da verdade? Portanto, o enunciado é enganador e ridículo: "Deus quer que todos os homens venham ao conhecimento da verdade, mas indefinidamente, se vierem ao conhecimento da verdade, ou Ele quer que todos os homens venham à fé, se crerem". A sentença seguinte é de caráter similar: "Deus quer conceder, a todos os homens, todos os auxílios da natureza e também da graça, para que eles possam ser salvos, mas indefinidamente, se crerem", quando a fé, propriamente dita, tem um lugar distinto entre os auxílios da graça pelos quais a salvação é obtida. Com base na passagem do Evangelho, que é citada, "Quem crer será salvo", etc., fica claro que aqueles cuja opinião o senhor apresenta teriam declarado, nesta terceira proposição, não o que o senhor diz, mas isto: "Deus decidiu

salvar, da raça humana caída, somente àqueles que cressem em seu Filho, e condenar os incrédulos".

A quarta proposição não é, em minha opinião, expressada em suficiente concordância com as opiniões desses autores. Pois, se não estou enganado, a opinião deles é esta: "A eleição para a salvação se dá segundo a presciência da fé futura, que Deus decidiu conceder, por sua própria graça, a eles, pelos meios comuns ordenados por Ele mesmo. Mas a reprovação se dá segundo a presciência da incredulidade ou do desprezo ao Evangelho, cuja culpa permanece, inteiramente, nos próprios reprovados". Admito que possa haver a necessidade de alguma explicação dessa opinião, mas o senhor não me parece tê-la explicado de maneira correta, e nem me parece ter considerado apenas uma opinião contrária à sua, mas também as outras que são opostas a ela, e o senhor deveria ter refutado todas elas, para que, desta maneira, pudesse ficar evidente que nenhuma opinião, além da sua, é verdadeira.

Agora, podemos considerar a maneira como o senhor refuta essa teoria. O senhor enumera muitos erros que, o senhor acredita, resultam dela, os quais examinaremos em ordem.

O primeiro erro, ou não é um erro, ou não pode ser deduzido dessa teoria. Não é um erro, desde que a sua hipótese seja corretamente interpretada. Pois é universalmente verdade que "Deus quer que todos os homens sejam salvos, se crerem, e que sejam condenados, se não crerem". Ou seja, Deus fez um decreto para eleger apenas os fiéis e para condenar os incrédulos. O senhor diz: "Mas isto é um erro, porque torna a eleição universal, e dela se deduz a reprovação universal, isto é, pela condição acrescentada". Essa opinião, porém, não torna nem a eleição nem a reprovação universal, o que não pode ser feito, mas estabelece a eleição particular dos fiéis e a reprovação particular dos incrédulos. Incontáveis passagens das Escrituras apresentam esta eleição e reprovação. "Aquele que crê no Filho tem a vida eterna", etc. (Jo 3.36). "Se não crerdes que eu sou,

morrereis em vossos pecados” (Jo 8.24). “A este dão testemunho todos os profetas”, etc. (At 10.43). “Eis que nos voltamos para os gentios”, etc. (At 13.46). “Quem tem o Filho tem a vida; quem não tem o Filho de Deus não tem a vida” (1 Jo 5.12). Essa eleição e reprovação são, desse modo, provadas por muitas passagens das Escrituras.

Com base nisto, não se pode concluir que “Deus sempre age da mesma maneira, com relação a todos os homens”, pois embora Ele possa desejar, com seriedade, a conversão e a salvação de todos os seres humanos, ainda assim Ele não realiza, de igual forma, a conversão e a salvação de todos eles. “Que gente há tão grande, que tenha deuses tão chegados como o Senhor, nosso Deus, etc.” (Dt 4.7). “O Senhor, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, etc.” (Dt 7.6). “[Ele] não fez assim a nenhuma outra nação” (Sl 147.20). “Porque a vós é dado conhecer os mistérios do Reino dos céus” (Mt 13.11). “O qual, nos tempos passados, deixou andar todos os povos em seus próprios caminhos” (At 14.16). Mas o senhor não fez distinção, como deveria ter feito, entre o decreto de Deus, pelo qual Ele decidiu salvar aqueles que cressem em seu Filho, e condenar os incrédulos, e aquele pelo qual Ele ordenou, consigo mesmo, com referência à dispensação dos meios, ordenados por Ele, para a fé e a conversão. Pois esses decretos: “Eu quero dar vida àquele que crer” e “Eu quero dar fé a este homem” são diferentes. A fé, no primeiro, tem o papel de sujeito; no segundo, de atributo. Se o senhor tivesse feito essa distinção, não teria sobrecarregado essa teoria de tal absurdo.

O segundo erro: observo que o mais nobre e absoluto desígnio dos conselhos de Deus “não é considerado pelos autores dessa teoria como sendo a transmissão da divina bondade em verdadeira felicidade, a ser feita a todos os homens”. Pois eles dizem que Deus destinou a salvação exclusivamente para os fiéis; e, embora Ele não possa distribuir a sua bondade, e a vida eterna a um grande número de pessoas, como incrédulas, ainda assim elas não dizem isto “sem

referência ao propósito divino". Pois afirmam que uma parte do propósito divino é aquele pelo qual Ele decidiu negar a vida eterna aos incrédulos. Portanto, isto é dito em vão, contra essa opinião. O senhor então diz: "Mas o desígnio supremo dos conselhos de Deus ou tem um evento incerto, ou é proposto em vão" - ideias que coincidem, e não deveriam ter sido expressadas de maneira diferente – se "a teoria é recebida". Os seus apoiadores negarão essa conclusão, pois o desígnio supremo dos conselhos divinos não é a vida de uma pessoa e a morte de outra, mas, sim, a demonstração da bondade, da justiça, da sabedoria e do poder de Deus, que Ele sempre assegura. Admitamos, no entanto, que a vida eterna desses e a morte daqueles é o desígnio supremo desses conselhos; não se pode concluir que ela tem um evento incerto, ou que é proposta em vão, se a primeira não for concedida a ninguém, independentemente da condição da fé, e a segunda não espera a ninguém, independentemente da incredulidade. Pois Deus, pela sua própria presciência, sabe quem, pela sua graça, crerá, e quem, por sua própria culpa, permanecerá em incredulidade. Eu gostaria que o senhor considerasse que a certeza de um evento resulta, propriamente, da presciência de Deus, mas a sua necessidade resulta da ação de Deus, onipotente e irresistível; que pode, na verdade, ser a fundação da presciência de alguns eventos, mas não deste, porque Ele decidiu salvar os fiéis pela graça; isto é, através de uma persuasão gentil e mansa, conveniente ou adaptada ao seu livre-arbítrio, não por uma ação ou impulso onipotente, que não seria sujeito nem à sua vontade, nem à sua capacidade de resistência ou à sua vontade. Muito menos a condenação de alguns se origina de alguma necessidade irresistível, imposta pela Divindade.

O terceiro erro: aqui, o senhor deveria, em primeiro lugar, ter explicado o que significa quando se diz que "a vontade de Deus depende da vontade do homem". Pode ser que o senhor estenda essa frase além do que é adequado. É, na verdade, certo que a vontade de Deus, uma vez que Ele é inteiramente independente – ou melhor, a

sua vontade – não pode depender da vontade do homem, se essa frase for entendida corretamente, como significando "receber a sua lei ou regra da vontade do homem". Por outro lado, é certo que Deus quer algumas coisas, que não desejará, se não houver certa vontade humana precedente. Ele desejou que Saul fosse removido do trono; mas não teria desejado isso, se Saul não tivesse desejado ser desobediente a Deus. Ele desejou que os sodomitas e seus vizinhos fossem destruídos; mas não teria desejado isso, se eles não tivessem desejado perseverar, obstinadamente, em seus pecados. Deus desejou dar seu próprio Filho, como o preço da redenção dos pecadores; não teria desejado isso, se os homens tivessem permanecido obedientes ao mandamento divino. Deus desejou condenar Judas; não teria desejado isso, a menos que Judas tivesse desejado persistir em sua própria iniquidade.

Não é verdade, então, que "a vontade de Deus depende da vontade do homem". Se o homem pudesse, faria com que a vontade de Deus não se seguisse à sua vontade antecedente – que a punição não se seguisse ao pecado. Na verdade, Deus é, puramente, o autor da sua própria vontade. Pois Ele determinou, em seu próprio livre-arbítrio, seguir uma vontade da sua criatura, pela sua própria vontade, de um tipo, e não de outro; a fé de sua criatura, pela remissão dos pecados e o dom da vida eterna; a incredulidade da mesma, pela condenação eterna. Este é o significado dessa opinião, que o senhor se esforça para refutar, e, portanto, com impropriedade a acusa de absurda.

O senhor, no entanto, faz uma alegação de muito maior peso contra essa opinião, de que "por ela, a criatura é elevada ao trono de Deus, o Criador Onipotente". Como o senhor defende essa alegação? O senhor diz: "afirma-se que Deus quer que todos os homens sejam salvos, por intermédio de Cristo, e que muitos deles não são salvos, porque eles, por si mesmos, recusam". Mas, meu bom senhor, essa doutrina diz que "Deus quer que todos os homens sejam salvos, por

intermédio de Cristo, quer eles assim o desejem ou não?" Na verdade, a doutrina afirma que "Deus quer que eles sejam salvos e venham ao conhecimento da verdade", o que não pode ser feito sem o livre-arbítrio deles. Pois ninguém, estando relutante ou indisposto, pode vir ao conhecimento da verdade, isto é, à fé. Se Deus quiser, absoluta e independentemente de qualquer condição, que todos os homens sejam salvos, e ainda assim, se alguns não forem salvos porque se recusaram, então, consequentemente, a vontade divina foi vencida pela vontade humana, e a criatura foi exaltada ao trono do Criador. Mas, uma vez que Deus deseja que a sua própria vontade, unida, no devido modo e ordem, à vontade do homem, preceda a salvação, não é de admirar que um homem, que negasse o seu próprio consentimento a Deus, fosse excluído da salvação, por aquela mesma determinação e propósito da vontade divina. O senhor então diz: "Mas Deus ordena e dispõe da ação da segunda causa; a vontade divina não é ordenada pela vontade da criatura". Quem poderá negar essas declarações? Essa não é a doutrina à qual o senhor se opõe aqui. Portanto, aqui também o senhor tenta, em vão, derrubá-la com este absurdo.

O senhor acrescenta, nesta opinião, outro absurdo como consequente. "Se essa opinião for verdadeira, então os homens elegem a si mesmos, aceitando a graça de Deus, que lhes é oferecida, pelo auxílio comum da graça, e são reprovados por si mesmos, rejeitando a graça oferecida". Vamos examinar isto. Mesmo que um homem, aceitando a graça comum, pelo auxílio da graça comum, se tornasse digno da eleição, e outro, rejeitando a mesma, se tornasse digno da reprovação, não se pode concluir que a eleição e a reprovação pertençam ao homem, mas a Deus, que julga e recompensa o merecimento e o não merecimento. Também é inteiramente verdade, com referência à reprovação, que o homem é a causa merecedora da sua própria condenação, e, portanto, da reprovação, que é o propósito da condenação. Por isso, ele pode ser considerado como aquele que

efetua a sua própria condenação, com referência à sua falta de merecimento; embora Deus possa, se quiser, perdoar-lhe essa falta de merecimento. Mas a relação da eleição é diferente, pois é meramente gratuita, não apenas imerecida, mas até mesmo contrária à falta de merecimento do homem.

Se a graça que é oferecida ao homem também pode ser recebida por ele pelo auxílio da graça, ou pela graça peculiar a ele, talvez seja tema de controvérsia. Na verdade, eu não vejo que a opinião que o senhor apresentou tenha exibido qualquer julgamento prévio a respeito disso. É uma afirmação estranha a de que "Deus não seria enaltecido, se os homens obtivessem a sua bênção meramente pelo auxílio da graça comum". Quem merece que uma bênção lhe seja oferecida? Quem merece que a graça, de qualquer tipo, lhe seja concedida, para a obtenção dessa bênção? Essas coisas todas não pertencem à benevolência divina e gratuita? Sendo assim, Deus não deve ser exaltado, por causa delas, com louvores perpétuos por parte daqueles que, tendo sido participantes dessa graça, receberam a bênção de Deus? Que importância tem este tema, quando ele pode ter obtido a bênção oferecida pelo auxílio da graça comum ou peculiar, se a primeira, bem como a segunda, obtiveram o livre consentimento do homem, e Deus soube, previamente que, sem dúvida, ele a obteria? O senhor dirá que, se ele apreendeu a graça oferecida, pelo auxílio da graça peculiar, então fica evidente que Deus manifestou amor maior para ele do que para qualquer outro, a quem Ele tenha aplicado apenas a graça comum, e tenha negado a graça peculiar. Admito isso, e talvez a teoria a que o senhor se opõe não o negue. Ela afirmará, no entanto, que a *graça peculiar* deve ser explicada de maneira consistente com o livre-arbítrio, e que a *graça comum* deve ser descrita de modo que um homem possa ser considerado digno de condenação pela sua rejeição, e que Deus pode ser considerado livre da injustiça.

O quarto erro: o conhecimento de Deus, uma vez que tem

relação com as suas criaturas, pode ser considerado de dois modos. Em um deles, porque Deus sabe que pode criar essas criaturas, e, ao mesmo tempo, que elas podem ser criadas desta ou daquela maneira, de modo que podem não apenas existir, mas também ser capazes de servir a este ou àquele propósito. Este conhecimento, na Divindade, é natural, e precede o ato ou a livre determinação da vontade, pela qual Deus decidiu, em si mesmo, criar as mesmas criaturas nessa ocasião. No outro modo, porque Deus sabe que essas criaturas existirão, em um momento ou em outro, e, tendo em vista a questão sob essa luz, ela depende da determinação da vontade divina. Este conhecimento pode ser atribuído aos atos das próprias criaturas, atos que Deus decidiu efetuar ou permitir. O conhecimento, considerado no primeiro modo, se refere a todos os atos, de maneira geral, que podem ser realizados pelas criaturas, quer Deus seja eficiente neles, ou apenas os permita. Com base nisto, se segue o decreto para efetuar estes e aqueles atos, e para permiti-los, decreto que é seguido pelo conhecimento, pelo qual Deus tem a presciência de que esses atos ocorrerão, em algum momento, em particular. Este último conhecimento, que é corretamente chamado de presciência, não é, a rigor, a causa de coisas ou atos. Mas o primeiro conhecimento, com a vontade, é a causa de coisas e atos. Pois ele mostra o modo de operação e orienta a vontade que, no entanto, o impele à execução. Por essa razão, é certo que não existe nenhuma presciência determinada ou definida, com referência ao mal condenável, a menos que tenha sido precedido por um decreto que permita o pecado, pois o pecado não existiria sem isto. A presciência também faz referência a coisas futuras, e certamente futuras; caso contrário, ou não é presciência, ou é incerta. Essas coisas o senhor diz, corretamente, e a ordem que o senhor estabeleceu na presciência e no decreto é correta; porém, não é contrária à hipótese da doutrina, à qual o senhor se opõe, mas é tão consistente com ela, que não pode ser defendida sem essa ordem, pois ela declara que

Deus, desde a eternidade, sabia que era possível que o homem, auxiliado pela graça divina, recebesse ou rejeitasse a Cristo; além disso, que Deus decretou permitir que um homem rejeitasse a Cristo, ou cooperar com ele, para que ele pudesse aceitar a Cristo pela fé, de modo que Deus tem a presciência de que uma pessoa aceitará a Cristo pela fé, e que outra o rejeitará, pela incredulidade. Com base nisto, se segue a execução daquele decreto, pelo qual Ele decidiu justificar e salvar os fiéis, e condenar os incrédulos, o que é uma justificação dos primeiros e uma condenação dos segundos. É, portanto, aparente que o senhor alega, de maneira imprópria, tal absurdo contra essa doutrina.

A sua declaração de que "Deus permite o mal, sempre, com respeito a um bem ou por causa de um bem associado", merece ser observada. Pode-se entender que essas palavras querem dizer que Deus permitiria um mal por causa de um bem, associado ao mal, sentimento que não pode ser tolerado. Pois o bem que se origina do mal não está associado ao mal, mas é maravilhosamente produzido a partir do mal, como sua oportunidade, pela sabedoria, bondade e onipotência de Deus. Pois Ele sabe como trazer a luz das trevas. Além disso, o conhecimento pelo qual Deus sabe que pode usar o mal com um bom propósito, é, também, a causa da permissão do mal, pois como bem diz Agostinho: "Deus, em sua bondade, jamais permite o mal, a menos que, na Sua onipotência, Ele possa produzir o bem a partir do mal".

O quinto erro: Aqui, é preciso distinguir, apropriadamente, três coisas. Três atos e sofrimentos de Cristo, os frutos e os resultados desses atos e desse sofrimento, e a transmissão e aplicação desses frutos. Cristo, pelo sacrifício do seu próprio corpo, por sua obediência e paixão, nos reconciliou com Deus, e obteve, para nós, a redenção eterna, sem nenhuma distinção entre eleitos e reprovados, entre fiéis e incrédulos, uma vez que essa distinção é, na ordem da natureza, subsequente. Essa reconciliação e redenção nos são

aplicadas quando, crendo na palavra da reconciliação, cremos em Cristo, e nEle somos justificados, ou considerados justos, e nos tornamos, na verdade, participantes da redenção. Consequentemente, parece, de acordo com essa teoria, "que não muitos daqueles a quem a reconciliação e a redenção são aplicadas, de fato, pela fé, estejam perdidos". Assim sendo, não se pode concluir, com base nisto, que "o pecado, Satanás, o mundo, a morte, o inferno, são mais poderosos do que Cristo, o Redentor". Pois eles não puderam, em primeiro lugar, impedir que Cristo se oferecesse ao Pai em sacrifício, obedecendo ao Pai e sofrendo a morte; e, em segundo lugar, não conseguiram impedir que Ele obtivesse, assim, a reconciliação e a eterna redenção diante de Deus.

Com referência à aplicação dessas bênçãos, é verdade que o pecado, Satanás, o mundo e a carne impedem que muitos creiam em Cristo e se tornem participantes de tais bênçãos. Deus, no entanto, não se deixa vencer por essas coisas, porque, em primeiro lugar, pareceu bom a Ele não usar o seu poder onipotente e irresistível para fazer com que os homens cressem, e, em segundo lugar, Deus decidiu que ninguém que não creia em Cristo não se tornaria participante dessas bênçãos. Não é verdade que "Deus é mutável, segundo esta hipótese", pois a teoria não afirma que Deus deseja, simples e absolutamente, salvar todos os homens, mas condicionalmente; e, de acordo com a sua própria presciência, Ele decidiu condenar, por toda a eternidade, aqueles que não se inclinarem a este conselho. Isto também é, por fim, realizado no fato, sem nenhuma acusação. Não basta acusar alguma doutrina de absurda; é preciso ser provado, por justa dedução, que é uma consequência dessa doutrina.

O sexto erro: Tenho grande certeza, com base nas Escrituras, de que "a graça da salvação" não é "universal", no sentido de que se pode dizer que ela foi concedida a todos e a cada indivíduo da humanidade, em todas as eras. O senhor, no entanto, deveria ter dito

que “a graça da salvação é declarada como sendo universal” por aquela doutrina. O senhor não fez isso, e está muito engajado em provar alguma outra coisa. Não objeto, na verdade, a isto, mas outra coisa era igualmente necessária para alcançar o objetivo que o senhor se havia proposto. Além disto, neste ponto, há algumas coisas que merecem importância. O senhor não considera, com suficiente precisão, a distinção entre “a capacidade de crer, se a pessoa assim desejar” e “a capacidade de desejar crer”. Pois as duas coisas devem pertencer e, na verdade, pertencem, àqueles que continuarão na incredulidade. Pois a menos que tenham a capacidade de crer e, na verdade, a capacidade de desejar crer, não poderão, com justiça, ser punidos pela sua incredulidade. Além disso, uma coisa inclui a outra, pois ninguém consegue crer, a menos que possa desejar crer. Ninguém crê sem o exercício da sua vontade. Mas o verdadeiro exercício da vontade para crer é algo diferente da capacidade de desejar crer; a segunda coisa diz respeito a todos os homens; a primeira, apenas aos regenerados, ou melhor, àqueles esclarecidos pela graça do Espírito Santo. Consequentemente, o senhor vê que deveria fazer correções em muitos detalhes, e que, em lugar de “a capacidade de desejar crer” deveria estar escrito “a vontade de crer”, que está muito mais intimamente conectada ao ato de fé, ao passo que a outra está mais distante da verdadeira fé. A distinção entre a capacidade, a vontade e o ato é, aqui, especialmente necessária, mas não apenas deve ser apropriadamente explicada, mas também devem ser mencionadas as causas pelas quais pode ser dado aos homens a capacidade de desejar, e de agir.

Em seu terceiro argumento, no qual o senhor prova a exclusividade da graça, o senhor usa a partícula disjuntiva corretamente, em sua expressão: “que não tinha o conhecimento da fé, ou não o reteve”. Existe uma maior ênfase nessa partícula do que alguém poderia, a princípio, pensar. Pois, se eles não “o retiveram”, eles o perderam por sua própria culpa; eles o rejeitaram e, por isso, devem ser

punidos, pela rejeição do Evangelho. Se eles devem ser punidos por isso, foram destinados à punição, por esse motivo. Pois a causa do decreto não é diferente da causa de sua execução.

O senhor apresenta uma objeção à sua própria doutrina, deduzida das palavras usuais dos acadêmicos: "Um homem não pode ser perdoado por uma deficiência no conhecimento sobrenatural, pelo fato de que ele poderia recebê-lo e, na verdade, o receberia de Deus se o fizesse segundo a sua própria capacidade, e, uma vez que ele não faz isso, é considerado culpado dessa deficiência". O senhor responde a esta objeção, mas não de uma maneira adequada. Pois não é suficiente a distinção de que a "graça é dada por mérito ou por promessa"; nem, na verdade, ela está de acordo com as partes contrárias ou opostas. Pois Deus pode dar isto, sem o mérito (eu teria preferido a palavra 'dívida'), ou a promessa, mas por graça não prometida, uma vez que Ele faz e dá, pela graça, muitas coisas que Ele não prometeu. Vamos examinar essa promessa, que foi feita imediatamente após a queda; ela não foi feita nem por dívida, nem por promessa, mas pela graça que precedeu a promessa. Pois Deus dá vida "àquele que faz qualquer obra", por promessa e por dívida (Rm 4.3, 4). Mas considere se não há uma promessa contida naquela declaração de Cristo: "a qualquer que tiver será dado" (Mt 25.29) pela qual Deus promete iluminar e esclarecer, com graça sobrenatural, aquele que fizer o uso correto e justo da graça natural ou, pelo menos, a usar com tão pouca injustiça e erro quanto lhe for possível.

O argumento a respeito dos tolos e das crianças é totalmente pueril. Pois quem ousa negar que muitos tolos e crianças são salvos? No entanto, isto, na verdade, não acontece a eles, sem a graça da salvação. Alguma observação deve ser feita a respeito das passagens que o senhor cita, embora, talvez, possa ser irrelevante. Em Romanos 9.16, onde está escrito: "não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que se compadece", a palavra "justiça" está subentendida. Pois a discussão, nesse trecho, é com referência

àqueles a quem a justiça é, propriamente, imputada, e não àqueles que trabalham, mas àqueles que creem, ou seja, a justiça não é obtida por aquele que quer ou por aquele que corre, mas por aquele de quem "Deus se compadece", a saber, o fiel. Mateus 13.11 prova que a graça não é dada igualmente e na mesma medida a todos e, na verdade, o conhecimento dos "mistérios do Reino dos céus" não é divinamente concedido a todos. Nas outras passagens, as coisas que são opostas não pertencem a esta relação. "O Espírito não sopra sobre todos, mas sobre quem Ele quer" (Jo 3.8). E se Ele quiser soprar sobre todos? Com base na frase "ele assopra onde quer", não se pode concluir que ele não sopra sobre alguém, a menos que fique provado que ele não sopra sobre essa pessoa. Assim, também, "O Filho revela o Pai a quem quiser revelar" (Lc 10.22). E se Ele quiser se revelar a todos? "Não a todos os que creem, mas a todos os que são trazidos" (Jo 6.44). Mas, e se todos forem trazidos? O senhor vê que essas coisas não são corretamente colocadas em oposição, embora possa ser verdade que o Espírito não sopra sobre todos; que Cristo não revela o Pai a todos; e que nem todos são trazidos pelo Pai.

Eu gostaria, ainda, que as suas observações com referência ao desprezo à graça eficaz, tivessem sido mais amplas. Em primeiro lugar, de fato, a natureza da graça, propriamente dita, e a sua concordância com o livre-arbítrio do homem, e a sua eficácia, e a causa dessa eficácia, deveriam ter sido mais amplamente explicadas. Pois considero que nada é mais necessário para a completa investigação deste assunto. Agostinho, por ter enxergado isto, trata, em muitos lugares, da concordância da graça com o livre-arbítrio, e da distinção entre a graça suficiente e a eficaz. Observo aqui, em uma palavra, que, por graça eficaz, queremos dizer não aquela graça que é necessariamente recebida e que não pode ser rejeitada por todos a quem é aplicada. Acrescento que não é para o desprezo da graça que a iniquidade e a perversidade de muitos homens seja tão grande que eles não se permitam ser convertidos, por ela, a Deus. O autor da

graça decidiu não obrigar os homens, pela sua graça, a consentir, mas influenciá-los, por uma mansa e gentil persuasão, influência que não apenas não remove o livre consentimento do livre-arbítrio, mas até mesmo o estabelece. Por que isto é estranho, uma vez que Deus, como o senhor admite, não decide reprimir a vontade perversa, isto é, exceto pela aplicação da graça, que eles rejeitam em sua perversidade. Não me oponho àquelas coisas que o senhor apresenta sobre os patriarcas, pois penso que muitas delas podem ser reconciliadas com a teoria que o senhor pretende refutar aqui.

O senhor também apresenta certas objeções, que podem ser feitas contra o senhor, e em favor daquela doutrina, e o senhor tenta refutá-las. A primeira é esta: "a promessa, com referência à Semente da mulher, foi feita a toda a posteridade de Adão, e a cada indivíduo da raça humana, no próprio Adão". Isto, de fato, é verdade, e essas coisas que o senhor declara não servem para destruir a sua verdade. Pois a ideia de que a promessa pertencia a todos os homens, considerados em Adão, não diverge da ideia de que apenas os judeus eram o povo de Deus. Essas ideias são reconciliadas pelo fato de que os povos de outras nações estavam separados da promessa, por sua própria culpa ou por culpa de seus pais, como pode ser visto em todo o teor das Escrituras Sagradas.

A segunda e a terceira objeções são feitas por aqueles que não pensam que a fé histórica em Cristo é necessária para a salvação. A sua refutação a essas objeções me agrada, e essas objeções não têm importância. O senhor também rebate, com uma resposta suficiente, a objeção dos patriarcas. Essa objeção, no entanto, não é apresentada em oposição às teorias daqueles a quem, neste tratado, o senhor se opõe. Pois eles admitem que a graça, pela qual qualquer pessoa é capaz de desejar ser convertida, e desejar, com efeito, crer em Cristo, não é comum a todos os homens, ideia que eles não consideram oposta à sua própria opinião a respeito da eleição dos fiéis, bem como a reprovação dos incrédulos.

O sétimo erro: Se eu dissesse que esse dogma é uma acusação falsa àquela doutrina, o senhor ficaria confuso e, na verdade, não conseguiria provar a sua afirmação. Pois eles reconhecem que a regra da predestinação é "a vontade e o decreto de Deus". Esta declaração: "os fiéis serão salvos, e os incrédulos serão condenados", foi feita, independentemente de qualquer presciência de fé ou incredulidade, por Deus, de sua própria vontade, e eles dizem que nela está incluída a definição da predestinação e da reprovação. Mas quando a predestinação de certos indivíduos é discutida, então eles pressupõem a presciência de fé e de incredulidade, não como a lei e a regra, mas como propriamente antecedentes. A essa visão, a passagem de Efésios 1 não se opõe. Pois os fiéis são "predestinados conforme o propósito daquele que faz todas as coisas, segundo o conselho da sua vontade". O propósito, segundo o qual se declara que foi feita a Predestinação, é o da adoção de fiéis em Cristo, para a filiação e a vida eterna, como fica aparente, com base em muitas passagens das Escrituras, onde esse propósito é discutido (Rm 8 e 9). Com base nisto, fica também manifesto que o seu primeiro argumento contra aqueles que defendem essa opinião não significa nada.

Em segundo lugar, o senhor afirma que "a eleição divina é a regra de dar ou reter a fé. Portanto, a eleição não pertence aos fiéis, mas a fé, sim, pertence aos eleitos, ou se origina do dom da eleição". O senhor me permitirá negar isto, e pedir a prova, enquanto defendo a causa daqueles a cuja opinião o senhor se opõe. A eleição é feita em Cristo, mas ninguém está em Cristo, exceto se for um fiel. Assim sendo, ninguém é eleito em Cristo, a menos que seja um fiel. A passagem em Romanos 11.5 não serve para provar essa tese. Pois a questão aqui discutida não é a eleição da graça, segundo a qual a fé é dada a alguns, mas, segundo a qual, a justiça é imputada aos fiéis. Isto poderá ser mais facilmente provado com base no contexto, e será manifesto a qualquer pessoa que examine o assunto com mais diligência. Pois o povo que Deus conheceu de antemão (v. 2), isto é,

que Ele conheceu antes, segundo a sua graça, é o povo que cria, e não aquele que buscava a justiça pelas obras da lei (Rm 9.31). Esse povo Deus "não expulsou". Pois assim deve ser entendido o quinto versículo: "ficou um resto, segundo a eleição da graça", ou seja, apenas eles devem ser considerados os remanescentes do povo de Deus, que crê em Cristo, já que apenas eles estão incluídos na eleição da graça, excluindo os filhos da carne, que buscaram a justiça pela lei. O que vem a seguir ensina a mesma coisa: "se é por graça, já não é pelas obras". O que é isso que é "por graça"? É a eleição para a fé? De maneira nenhuma, mas é a eleição para a justiça, ou a justiça propriamente dita. Pois é descrita como "por graça" e não "pelas obras". Pois aqui não se pergunta se a fé pertence a alguém pelas obras, e sim se a justiça pertence. Considere ainda o versículo seguinte: "Pois quê? O que Israel buscava não o alcançou; mas os eleitos o alcançaram, e os outros foram endurecidos". O que é que Israel havia buscado, e não havia obtido? Não a fé, mas a justiça. Veja o final do capítulo 9 e o início do capítulo 10. Eles rejeitaram a fé em Cristo, e se esforçaram para obter a justiça, pelas obras da lei, e esta é a razão pela qual não alcançaram "a lei da justiça". Também a mesma coisa que dizemos que os eleitos obtiveram – não a fé, mas a justiça.

O senhor perguntará: "não é a fé, então, dada conforme a eleição?" Eu respondo que a fé não é dada conforme essa eleição, que aqui é discutida pelo apóstolo, e, portanto, essa passagem não contribui para o seu propósito. Mas existe, então, uma dupla eleição por parte de Deus? Certamente, se essa é a eleição pela qual Deus escolhe para a justiça e a vida, deve ser diferente daquela pela qual Ele escolhe alguns para a fé; se, de fato, Ele escolhe alguns para a fé. Na verdade, não discutirei isso agora, porque o meu propósito é não mais que responder aos seus argumentos.

O seu terceiro argumento é igualmente fraco, pois a presciência da fé e da incredulidade tem a mesma dimensão que a

predestinação. Em primeiro lugar, a incredulidade é uma ideia negativa, isto é, falta de fé, e foi prevista por Deus quando Ele decretou a condenação. Em segundo lugar, os filhos dos fiéis são considerados, em seus pais fiéis, e não devem ser separados do povo dos fiéis.

O seu quarto argumento é respondido da mesma maneira que o segundo. A fé não é o efeito dessa eleição, pela qual alguns são eleitos para a justiça e a vida. Mas é esta eleição a que se referem, no exame de cuja doutrina o senhor está envolvido agora. A passagem, em Efésios 1, considera a fé como pressuposta para a predestinação. Pois ninguém, exceto um fiel, é predestinado à adoção por Cristo: "a todos quantos o receberam deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus" (Jo 1.12). As passagens apresentadas pelos patriarcas sustentam a ideia de que a fé é o resultado da eleição, mas, sem dúvida, é mencionada essa eleição pela qual Deus faz uma distinção entre os homens, na dispensação de meios, pelos quais a fé é obtida, o que, talvez, não será negado por aqueles com quem o senhor está envolvido agora, se apenas puder ser corretamente explicado, de acordo com as Escrituras.

O quinto argumento equivale a isto: "a eleição não se dá conforme a previsão da fé, uma vez que a causa da previsão divina da fé em uma pessoa, e não em outra, é a mera vontade de Deus, que decide dar a fé a uma pessoa, e não à outra". Os seus oponentes responderiam que a fé é, nesse sentido, da mera vontade de Deus, que não usa uma influência irresistível e onipotente para produzir a fé nos homens, mas uma mansa persuasão, adaptada a influenciar a vontade do homem, segundo o modo da vontade humana; portanto, toda a causa da fé, em uma pessoa, e da incredulidade, em outra, é a vontade de Deus, e a livre escolha do homem.

Ao sexto argumento, aquele que admite que a fé pode ser totalmente perdida responderá que a regra, ou melhor, a condição antecedente da eleição não é a fé, e sim a perseverança final na fé; essa

eleição, quero dizer, pela qual Deus escolheu para a salvação e a vida eterna.

O oitavo erro: que a fé verdadeira e de salvação pode ser total e finalmente perdida, eu não ousaria dizer de imediato, por mais que muitos dos patriarcas pareçam afirmar isso com frequência. Mas os argumentos com que o senhor prova que ela não pode ser perdida, nem totalmente, nem finalmente, devem ser considerados.

A sua primeira prova é deduzida de Mateus 16.18: "sobre esta pedra edificarei", etc., e o senhor argumenta em favor da sua doutrina, de três maneiras, com base nessa passagem. A sua primeira prova é equivocada, devido ao duplo sentido da palavra "fé" Pois ela significa a confissão de fé, feita por Pedro, a respeito de Cristo, ou a confiança que se baseia nessa confissão e doutrina de fé.

A fé, entendida no primeiro sentido, é a pedra, que permanece inabalável e imóvel, e é a fundação da igreja; já a fé, entendida no segundo sentido, é inspirada nos membros da igreja, pelo espírito e pela palavra pela qual eles são edificados sobre a pedra, como sua fundação. Portanto, a palavra "fé" é usada, no antecedente, em um sentido distinto daquele em que ela é usada no consequente.

A sua segunda prova é esta: "Aqueles que foram edificados sobre a pedra não cairão inteiramente dela, mas aqueles que realmente creem, são edificados sobre a pedra; portanto, eles não caem completamente dela". Resposta: a parte principal desta proposição não está contida nas palavras de Cristo, pois Ele não diz que "aqueles edificados sobre a pedra não cairão dela", mas "as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (a pedra, ou a Igreja). Uma coisa é que as portas do inferno não prevaleçam contra a pedra, e outra coisa é que aqueles que são edificados sobre a pedra não caiam dela. Uma pedra, edificada sobre uma fundação, pode ceder e cair dela, ainda que a fundação, propriamente dita, permaneça firme. Se Cristo se referia à Igreja, digo, mesmo então, que afirmar que aqueles que são edificados sobre a pedra não cairão dela não é a

mesma coisa que declarar que as portas do inferno não prevalecerão contra a Igreja. Pois o ato de cair diz respeito ao livre-arbítrio da pessoa que cai, mas se as portas do inferno prevalecessem contra a Igreja, isso ocorreria, devido à fraqueza da pedra sobre a qual é fundada a Igreja. A parte secundária não repete a mesma ideia contida na parte principal, pois, na secundária, está escrito que os fiéis são edificados, não tendo sido edificados, por completo, sobre a pedra, devido à continuação e confirmação da obra de edificação, que deve, necessariamente, continuar, enquanto eles estiverem neste mundo. Mas enquanto durar essa continuação e confirmação, os fiéis não parecem deixar de correr o risco de cair. Pois assim como qualquer pessoa pode não estar disposta a ser edificada sobre a pedra, também é possível que o mesmo homem, se começar a ser edificado, caia, resistindo à continuação e confirmação da edificação. Porém, não é provável que Cristo quisesse indicar, com estas palavras, que os fiéis não poderiam cair, já que essa afirmação não seria vantajosa. Uma vez que é necessário que eles tenham a sua própria força na pedra e, portanto, que eles sempre deveriam se apoiar e se agarrar à pedra, teriam menos cuidado fervoroso, nas tentações, para se agarrar firmemente à pedra, se forem ensinados que não podem cair dela. Pode ser suficiente para animá-los, se souberem que nenhuma força ou habilidade poderá lançá-los fora da pedra, a menos que eles, de boa vontade, abandonem sua posição.

Como sua terceira prova, mesmo que fique claro que Cristo declarou que as portas do inferno não devem prevalecer contra a Igreja, ainda assim não se poderia concluir que ninguém pode cair da fé. E mesmo que alguém caia, ainda assim a Igreja permanece inabalável contra as portas do inferno. A deserção de um indivíduo, como foi dito anteriormente, não é causada pelo poder do inferno, e sim pela vontade daquele que cai, com referência a cuja inflexibilidade da vontade as Escrituras não dizem nada; o uso do argumento,

que apresenta tal consolação, não seria útil para a confirmação do fiel.

Com referência aos sentimentos dos patriarcas, sem dúvida, o senhor sabe que praticamente toda a antiguidade é da opinião de que os fiéis podem cair e perecer. Mas as passagens dos patriarcas que o senhor apresenta tratam da fé, no abstrato, que é inabalável e imutável, ou a respeito dos fiéis predestinados, a quem Deus decidiu conceder a perseverança, que sempre devem ser distinguidos, segundo a opinião dos patriarcas e, em especial, de Agostinho, daqueles que são fiéis e justos, conforme a justiça atual.

O seu segundo argumento não prova nada, pois, embora seja verdade que aquele que pedir pode ser confirmado contra as tentações, e pode não cair, ainda assim é possível que ele possa não pedir e, desse modo, não receber aquela força, de modo que a deserção aconteça. Daí surge a constante necessidade da oração, que não existe, se a pessoa obtiver essa ajuda de Deus, sem orações diárias, nem está declarado, aqui, que os fiéis não possam interromper o dever da oração, que precisa, necessariamente, ser pressuposto àquela conclusão que o senhor deseja deduzir da oração.

O fato de que "Cristo se responsabiliza por confessar os eleitos" (Mt 10.32) é verdade. Mas "eleitos" e "fiéis" não são termos que se possam converter, segundo a opinião dos patriarcas, a menos que a perseverança seja adicionada à fé. Tampouco está declarado, por Cristo, em Mateus 24.24, que os eleitos não podem se afastar de Cristo, mas que *eles não podem ser enganados*, e com isso se quer dizer que, embora o poder do engano seja grande, ainda assim não é grande a ponto de seduzir os eleitos, o que serve de consolação para os eleitos, contra o poder e os artifícios de falsos Cristos e falsos profetas.

O seu terceiro argumento pode ser invalidado de muitas maneiras. Em primeiro lugar, "o total abandono da fé verdadeira exigiria um segundo enxerto para que aquele que cai seja salvo".

Não é absolutamente necessário que aquele que se afasta da fé seja, enxertado mais uma vez; na verdade, alguns dirão, com base em Hebreus 6 e 10, que aquele que se afasta da fé verdadeira não pode ser restaurado pelo arrependimento. Em segundo lugar, não há nenhum absurdo em dizer que eles podem ser enxertados uma segunda vez, porque, em Romanos 11.23, está escrito, a respeito de ramos que haviam sido cortados ou quebrados, que "poderoso é Deus para os tornar a enxertar". Se o senhor diz que aqui não se faz menção aos mesmos indivíduos, pedirei a prova dessa afirmação. Em terceiro lugar, não se pode concluir, com base no segundo enxerto, que "uma repetição do batismo seria necessária", porque o batismo, antes aplicado a um indivíduo, é, para ele, uma promessa perpétua de graça e salvação, sempre que ele se voltar a Cristo; e a remissão dos pecados, cometidos mesmo depois do batismo, é feita sem uma repetição do batismo. Consequentemente, se admitirmos que "o batismo não deve ser repetido", como admitem, de bom grado, aqueles com quem o senhor contende agora, ainda assim, não se pode concluir que os fiéis não se afastarão completamente, seja porque aqueles que se afastam por completo não podem ser restaurados na sua totalidade, ou porque, se forem restaurados, não precisam ser batizados uma segunda vez.

Não me parece que o seu quarto argumento, com base em 1 João 3.9, possa ser respondido com facilidade. Mas Agostinho afirma que, aqui, eles se referem apenas àqueles que são chamados conforme o propósito divino e são regenerados, consoante ao decreto da predestinação divina. Se o senhor diz que aqui é dito, a respeito de todos, que nascem de Deus, que não pecam, e que a semente de Deus permanece neles, responderei que a palavra "permanecer" significa habitação, mas não uma continuidade de habitação, e assim, enquanto a semente de Deus estiver em uma pessoa, ela não peca para a morte, mas é possível que a semente, propriamente dita, por sua própria culpa e negligência, seja removida de

seu coração e assim como a sua primeira criação, à imagem de Deus, foi perdida, também a segunda transmissão pode ser perdida. Admito, no entanto, que este argumento é o mais forte entre aqueles mencionados até aqui.

Ao quinto argumento, respondo que a semente da Palavra de Deus é imortal, em si mesma, mas pode ser removida dos corações daqueles que a receberam (Mt 13.19, etc.).

O sexto argumento. Enquanto os membros permanecerem em Cristo, como ramos na videira, não perecerão, pois o poder vivificador habita neles. Mas se não derem frutos, serão extirpados (Jo 15.2). É possível que os ramos, mesmo enquanto permanecerem na videira, não deem frutos, não por defeito da raiz ou da videira, mas dos próprios ramos. Romanos 6 também é uma exortação do apóstolo aos fiéis, para que não mais vivam em pecado, porque, em Cristo, estão mortos para o pecado. Esta advertência aos cristãos seria em vão, se não fosse possível que eles vivessem em pecado, mesmo depois da sua liberação do seu domínio. Deve ser considerado que a mortificação da carne deve ser efetuada por toda a vida, e que o pecado não possa, em um único momento, ser extinto nos fiéis, de tal maneira que eles não possam, em alguma ocasião, dar o pior fruto, provocando a ira de Deus e merecendo a destruição do indivíduo. Mas se uma pessoa comete pecado, merecendo a ira divina e a destruição, e se Deus a perdoar apenas com a condição de contrição e sério arrependimento, consequentemente, aqueles que assim pecarem poderão ser extirpados de uma forma final, se não retornarem para Deus. O fato de que eles voltem não se faz necessário pela eficácia de seu enxerto em Cristo, embora esse retorno com certeza acontecerá naqueles a quem Deus decidiu, pelo decreto imutável da sua própria predestinação, tornar herdeiros da salvação.

O sétimo argumento. “Todos os que são membros de Cristo alcançam a estatura de um homem perfeito”. Isto é verdade, se eles não se afastarem de Cristo. Isto eles podem fazer, mas não está

incluído na definição essencial de membros, para que não possam recuar e se afastar de sua cabeça. Em João 15, está escrito que os ramos que não dão frutos são removidos; e, em Romanos 11, está escrito que alguns galhos foram quebrados, devido à incredulidade.

O senhor pergunta, então, como se tivesse provado completamente que a fé não pode ser perdida na sua totalidade: “Qual é a razão pela qual a fé não pode falhar completamente?” e responde: “Não é pela natureza da fé, mas pelo dom da graça, que confirma aquilo que é prometido aos fiéis”. Aqui, o senhor contrasta, de maneira incorreta, a fé propriamente dita, com a graça confirmadora, quando o senhor deveria comparar um homem dotado de fé, por um lado, e o dom da graça, pelo outro. A razão pela qual a fé não pode perecer completamente, ou melhor, pela qual o fiel não pode perder totalmente a sua fé, está no fiel ou na graça, que confirma ou preserva a fé, para que o fiel não a perca. Ela não está no fiel, propriamente dito, pois ele, como um ser humano sujeito ao erro e à queda, pode perder a sua fé. Mas se Deus decidiu que ele não deve perder a sua fé, ela será preservada pela graça pela qual Ele o fortalece, para que não caia. “Simão, eu roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça” (Lc 22.32). A fé de Pedro, então, poderia ter falhado, se considerarmos a sua força. Todavia, Cristo, por sua intercessão, obteve para ele aquela graça pela qual a sua preservação foi assegurada. O concerto de Deus a que é feita menção em Jeremias 32.40 não contém, em si mesmo, uma impossibilidade de afastamento de Deus, e sim uma promessa do temor, pelo qual, enquanto este continuar em seus corações, serão impedidos de se afastar de Deus. As Escrituras, contudo, não ensinam, em nenhuma passagem, que não é possível afastar esse dom de temor, nem é benéfico que as promessas de tal caráter sejam feitas àqueles participantes do concerto com Deus. É suficiente que eles sejam sustentados, pelas promessas, contra todas as tentações do mundo, da carne, do pecado e de Satanás, e que sejam fortalecidos contra todos os seus inimigos, se apenas

forem fiéis a si mesmos e à graça de Deus.

O senhor acrescenta outra pergunta: “Até que ponto podem os fiéis perder a graça e o Espírito Santo?” O senhor responde que esta pergunta pode ser solucionada por uma dupla distinção, tanto nos fiéis como na graça. Na distinção que o senhor faz entre os fiéis, aqueles que o senhor menciona, em primeiro lugar, não merecem ser chamados de fiéis de maneira alguma; pois ouvir e entender a palavra, se não estiver incluída a aprovação da mesma, não constituem um fiel. Aqueles que ocupam a segunda ordem são chamados de fiéis em um sentido equivocado. Pois a verdadeira fé não pode deixar de produzir frutos convenientes à sua própria natureza, confiança nEle, amor por Ele, temor a Ele, que é seu objeto. O senhor distingue os fiéis da segunda e da terceira ordem de tal maneira a fazer dos últimos os que “apreendem a respeito de Cristo, o redentor, através de uma fé viva, para a salvação”, algo que o senhor nega com referência aos primeiros; enquanto isso, concedendo a ambos, não apenas uma aprovação da verdade evangélica, ouvida e entendida, mas também a produção de certos frutos, quando o senhor deveria, na verdade, ter considerado a declaração de Cristo: “como a vara de si mesma não pode dar fruto, se não estiver na videira, assim também vós, se não estiverdes em mim” (Jo 15. 4, 5). Pode alguém, de fato, permanecer em Cristo, a menos que o apreenda como um redentor, por uma fé viva para salvação? Por essa razão, toda aquela distinção entre fiéis é inútil, já que apenas a última classe deveria receber esse nome. Se o senhor puder provar que eles não podem se afastar e perecer, o senhor alcançará, plenamente, o seu propósito. Não se pode dizer que as outras classes percam a graça e o precioso Espírito Santo, mas que elas rejeitam a graça e resistem ao Espírito Santo, se não fizerem novos progressos; ouvir, entender e aprovar a palavra são coisas que podem levar a isto, para que eles possam apreender a Cristo Jesus como seu redentor, através de uma fé viva para a salvação.

Agora, passaremos para a sua distinção da graça, e veremos como o senhor, a partir desta distinção, trata da pergunta apresentada acima. O senhor diz que “a graça tem dois aspectos. A graça primária é a benevolência gratuita de Deus, envolvendo os seus em Cristo, para a vida eterna”. Admitamos que seja verdade. O senhor também diz que “alguns caem dessa graça, de certa maneira, ou seja, segundo alguns efeitos daquela graça de que devem estar destituídos e cujo contrário devem vivenciar, quando cometem algum pecado terrível; não segundo aquela graça, quando Deus sempre preserva os seus sentimentos paternos para com eles, e não altera o seu propósito a respeito de sua adoção, e a concessão da vida eterna a eles”. Mas essas coisas precisam de consideração mais diligente. O efeito do pecado terrível, cometido contra a consciência, é a ira de Deus, o aguilhão da consciência e a condenação eterna. Mas a ira de Deus não pode ser consistente com a sua graça, com referência à mesma coisa, no mesmo momento, e com respeito à mesma pessoa, de modo que Ele deveria, com referência àquele com quem Ele está irado, na mesma ira, ainda assim desejar a vida eterna. Ele pode desejar conceder ao indivíduo certos efeitos da graça, pelos quais ele pode ser trazido de volta ao juízo perfeito, e, mais uma vez, conceder a ele, assim restaurado, aquela graça de Deus para a vida eterna. Uma consciência acusadora – realmente acusadora, não pode ser consistente com a graça e a benevolência gratuita de Deus para a vida eterna. Pois, nesse caso, a consciência não acusaria, de fato. Deus não quer conceder a vida eterna a alguém que a sua própria consciência testemunhe, verdadeiramente, que é indigno da vida eterna, a menos que intervenha o arrependimento, que, pela misericórdia piedosa de Deus, remove a indignidade. Deus não quer conceder a vida eterna àquele que, pelo seu pecado, mereceu a condenação eterna, e ainda não se arrependeu, enquanto está nesse estado. Portanto, ele cai, verdadeiramente, daquela graça que pretendia incluí-lo na vida eterna. Mas, uma vez

que Deus sabe que esse homem quer, por aqueles meios que Ele decidiu usar para a restauração desse homem, levantar-se da morte do pecado, não se pode dizer que ele caia, por inteiro, da graça divina. Mas é preciso fazer, aqui, uma distinção com relação às várias bênçãos que Deus quer conceder às pessoas. Ele quer a vida eterna apenas para os que creem e para os que se arrependeram. Ele quer os meios de fé e conversão para os pecadores ainda não convertidos, aqueles que ainda não são fiéis. E não me parece ser uma declaração correta a de que "Deus considera o pecado, mas não os pecadores, com ódio", uma vez que o pecado e o pecador são igualmente odiosos para Deus. Ele odeia o pecador devido ao seu pecado, de que ele é o autor, e que, exceto por ele, não seria perpetrado.

Na descrição dessa graça principal, existe aquela que enfraquece a resposta propriamente dita. "É a benevolência com que Deus aceita, em Cristo, os seus. Ele não aceita ninguém em Cristo, a menos que esteja em Cristo. Porém, ninguém está em Cristo, exceto pela fé em Cristo, o que é o meio necessário da nossa união com Cristo. Se alguém cair da fé, cai dessa união e, em consequência disso, da benevolência de Deus pela qual foi aceito, previamente, em Cristo. Com base nisto, fica também aparente que, nesta explicação, existe um petitio principii. Pois a questão é esta: "Os fiéis podem cair desta graça principal, isto é, da benevolência de Deus pela qual Ele os aceita em Cristo?" É certo que eles não podem, enquanto continuarem sendo fiéis, porque, até então, estarão em Cristo. Mas, se caírem da fé, também cairão daquela graça principal. Consequentemente, permanece a pergunta: "os fiéis podem cair da fé?" Mas o senhor concorda que os fiéis caem, no que diz respeito a si mesmos. Concluo, então, que Deus não permanece neles, e nem o direito da vida eterna, nem a filiação, pertence a eles, de acordo com a declaração "a todos quantos o receberam, etc." (Jo 1.12). Por consequência, se o senhor tivesse desejado que suas declarações fossem consistentes, seria necessário negar que os fiéis caem da fé ou, se o

senhor concordar com isso, ao mesmo tempo, que eles podem perder a benevolência de Deus, com a qual Ele os aceita, em Cristo para a vida eterna. Porém, como eu disse, se a graça de Deus for adequadamente distinguida de seus vários efeitos, todo este assunto pode ser elucidado.

Que as passagens das Escrituras que o senhor cita sejam examinadas. “Ninguém as arrebatará das minhas mãos” (Jo 10.28). Quem negará isso? Alguns, porém, dizem: “As ovelhas não podem ser tiradas das mãos do pastor, mas podem, por sua própria iniciativa, se afastar dele”. O senhor afirma que “esta é uma declaração fraca”. Com base em que argumento? “Porque quando elas caem, são tomadas pelo Diabo”. É verdade, elas são tomadas quando caem, e não é possível que isso seja feito de nenhuma outra maneira. Pois, a menos que as ovelhas estejam nas mãos do pastor, não podem estar a salvo contra Satanás. Mas a questão é: o ato da separação e da deserção, em sua natureza, precede o ato de Satanás de tomá-las? Sendo assim, a sua resposta é vã e inútil. O senhor volta a argumentar desta maneira: “‘Se vós permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente, sereis meus discípulos’ (Jo 8.31), portanto, aquele que continua a pertencer ao rebanho, e não cai, não se afasta, é verdadeiramente um indivíduo do rebanho”. Resposta: em primeiro lugar, existe uma ambiguidade na palavra “continua”. Ela significa a observância atual da palavra de Cristo, ou a observância contínua, sem abandonar essa palavra. A observância atual, se for sincera, faz de uma pessoa um discípulo de Cristo, ou melhor, prova que uma pessoa é um verdadeiro discípulo de Cristo; caso contrário, ninguém pode, de fato, ser chamado de discípulo de Cristo, a menos que tenha ultrapassado os limites desta vida, quando a deserção não mais deverá ser temida, o que é absurdo. Em segundo lugar, afirmo que, na expressão “verdadeiramente, sereis meus discípulos” existe um duplo sentido; a expressão significa, ou que alguém que, em certa ocasião, se afasta da palavra de Cristo, jamais foi, na verdade,

um discípulo, ainda que possa, em alguma ocasião, ter guardado a sua palavra com sinceridade; ou que alguém que, em certa ocasião, guardou a palavra de Cristo e, então, obteve o nome de discípulo, e se ainda assim cair ou se afastar, será, a partir de então, indigno do nome de discípulo. Portanto, se for considerada a relação deste estado atual, Ele é "verdadeiramente, um discípulo"; se a relação de seu estado posterior, ele não é, verdadeiramente, um discípulo, ou não merece esse nome, porque, em alguma ocasião, o abandona, a menos que se possa dizer que ninguém que se afaste da palavra de Cristo jamais a observou, sinceramente. Esta afirmação requer prova. A passagem de Romanos 8.35, "Quem nos separará do amor de Cristo?" é totalmente irrelevante. Pois é a consolação pela qual os fiéis são fortalecidos contra todos os males invasores atuais. Nada disso pode, de maneira nenhuma, fazer com que Deus deixe de amar àqueles a quem começou a amar, em Cristo. Romanos 11.29 não se adapta melhor aos seus propósitos, pois, embora "os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento" ainda assim, uma pessoa pode rejeitar os dons de Deus, que recebe. A citação de 2 Timóteo 2.19: "O Senhor conhece os que são seus" não favorece o seu propósito. O Senhor conhece os que são seus, mesmo que alguns fiéis se afastem da fé. Pois podemos dizer que Deus jamais os conheceu como seus pelo conhecimento que é o criado da predestinação, agora em consideração. A distinção de Agostinho pode ser aplicada aqui: "Alguns são filhos segundo a atual justificação, alguns segundo a presciência e predestinação de Deus".

O senhor diz que a graça secundária é imputada ou inerente. A expressão "graça imputada" não me soa bem. Até agora, eu pensava que a graça não é imputada, mas imputa, como em Romanos 4.4: "àquele que faz qualquer obra, não lhe é imputado o galardão segundo a graça, mas segundo a dívida". No mesmo capítulo, está escrito que a justiça é imputada segundo a graça, sem as obras. Mas, deixando isto de lado, examinemos o assunto. A pergunta proposta

foi: “Até que ponto os fiéis podem perder a graça e o Espírito Santo?” O senhor responde – com respeito à graça imputada, que consiste da justificação, da qual uma parte é a remissão dos pecados – “a remissão dos pecados não é concedida em vão”. Que seja. Mas os fiéis podem – depois que a remissão de alguns pecados tiver sido obtida – cometer pecados e apostatar terrivelmente. Se, então, não se arrependerem desse ato, obterão a remissão? A sua resposta é negativa. A conclusão, com base nisto, é que eles podem perder a graça da remissão de seus pecados. Mas o senhor responde: “Não é possível que não se arrependam”. Sei que isto é afirmado, mas desejo a prova – não de que os eleitos não podem, de fato, partir daqui sem o arrependimento final, mas de que aqueles que já foram fiéis não podem morrer na impenitência final. Quando o senhor tiver provado isto, não será necessário recorrer a esta distinção da graça, pois, então, o senhor poderia dizer que o fiel nunca perde, finalmente, a sua fé e morre na impenitência.

O senhor faz uma distinção na graça inerente, como “fé” e o “dom consequente da fé”. Em fé, o senhor considera “o ato e o hábito da fé”. Com base nesta distinção, o senhor responde à pergunta proposta da seguinte maneira: “a fé, considerada com respeito ao hábito e à habilidade, não pode ser perdida por causa da graça de confirmação (embora possa ser perdida em si mesma), mas a fé, com respeito a algum ato particular, pode ser perdida”. Em primeiro lugar, peço prova de sua afirmação, “a fé, considerada com respeito ao hábito e à habilidade, não pode ser perdida”. Também pergunto: “Esse ato de fé, em respeito ao qual a fé pode ser perdida, é necessário ou não, para que alguém possa apreender a respeito de Cristo? Se for, então um homem pode cair da graça, caso perca, como o senhor diz, o ato da apreensão de Cristo, ou melhor, caso não apreenda a Cristo através desse ato. Se não for necessário, então, na verdade, não era importante ter considerado esse ato, quando a perda da graça estava sob discussão.

O senhor tenta provar, tanto pelo exemplo de Davi, como pelas opiniões dos patriarcas, que o hábito da fé e do amor não pode ser perdido. O exemplo de Davi nada prova. Pois, se admitíssemos que Davi, quando foi culpado de adultério e homicídio, não havia perdido o Espírito Santo, não se pode concluir, com base nisto, que o Espírito Santo não pode ser perdido. Pois outra pessoa pode pecar, de maneira ainda mais grave, e assim perder o Espírito Santo. Se, no entanto, eu dissesse que Davi havia perdido o Espírito Santo, quando cometeu esse adultério e homicídio, o que o senhor responderia? O senhor poderia responder que fica evidente que isso não aconteceu, com base no Salmo 51. Esse salmo, respondo, foi escrito por Davi, depois que ele havia se arrependido desses crimes, tendo sido admoestado por Natã. Naquela ocasião, Deus, segundo a declaração de Natã, restaurou o Espírito Santo em Davi (2 Sm 12.13). Com referência ao que afirmam os patriarcas, considero que o caso de Pedro não prejudica a opinião que declara que a fé pode ser destruída. Pois Pedro pecou por fraqueza; algo que enfraquece, mas não destrói a fé. Vou ignorar o que diz Gratiaus. Seria apropriado discutir, com algum detalhe, a opinião de Agostinho, se tivéssemos nos proposto apresentá-la plenamente. Se, no entanto, alguém quiser saber qual era a opinião de Agostinho a respeito deste assunto, que examine as seguintes passagens: “De Predestinatione Sanctorum” (*lib 1, cap. 14*), e “De Bono Perseverantiae” (*lib. 2, cap. 13, 16, 19, 22, 23*). Acrescentem-se algumas passagens de Próspero, que defende, em todas as partes, as opiniões de Agostinho, como, por exemplo, *Ad cap. Gall. respons. vii, Ad objectiones Vincentinas, respons. 16*; *De vocatione Gentium, lib. 2, cap. 8, 9, e 28*. Com base nessas passagens, em minha opinião, ficará claro que Agostinho pensava que alguns fiéis, algumas pessoas justificadas e regeneradas, algumas a quem havia sido concedida a fé, esperança e amor, podem apostatar e se perder e, na verdade, apostatarão e se perderão, com a única exceção dos predestinados.

O senhor cita algumas objeções à explicação anterior. A sua primeira objeção é esta: “O pecado e a graça do Espírito Santo não podem subsistir juntos”. O senhor responde que “isto é verdade, a respeito do pecado reinante, ou o pecado com o pleno consentimento da vontade”. O senhor, porém, nega que o regenerado peque com pleno consentimento da vontade. Respondo, em primeiro lugar, que “o pecado reinante” não é o mesmo que aquele que tem o pleno consentimento da vontade. Pois o primeiro diz respeito, genericamente, à qualidade ou hábito; o segundo, genericamente, à ação, e, pelo segundo, prepara-se um caminho para o primeiro. Com base nisto, fica claro que o pecado reinante não pode subsistir com a graça do Espírito Santo. Também é verdade que o pecado não reina no regenerado, pois, antes que isto possa acontecer, é necessário que ele rejeite a graça do Espírito Santo, que mortifica o pecado e restringe o seu poder. Devemos, então, examinar o outro modo de pecado, e verificar se alguns dos regenerados podem pecar, ou não, com o pleno consentimento da vontade. O senhor nega isto, e deduz a razão de sua negação dos passos iniciais e sucessivos da tentação. O senhor considera o princípio da tentação como concupiscência ou corrupção nativa, e diz que “ela existe apenas no homem não regenerado, que é inteiramente carnal. Que, no homem renovado, existem, ao mesmo tempo, carne e Espírito, mas em diferentes graus, de modo que ele é parcialmente carnal, e parcialmente espiritual”, e, com base nisto, o senhor conclui que “a concupiscência pode subsistir com a graça do Espírito Santo, mas não reinar”. Respondo que, embora eu faça poucas objeções a essa conclusão, ainda assim não posso aprovar, por completo, as coisas que a precedem. Pois algumas delas não são verdadeiras, e a declaração é imperfeita.

Não é verdade que “um homem não regenerado seja inteiramente carnal”, isto é, que nele exista apenas a carne. Pois por qual nome será chamada aquela verdade que os ímpios “detêm em injustiça” (Rm 1.18)? Qual é aquela consciência que acusa e defende

(Rm 2.15)? Qual é o conhecimento da lei pelo qual eles são convencidos de seus pecados (Rm 2.20)? Todas essas coisas não podem ser compreendidas sob o termo “carne”, pois são bênçãos, e são adversas à carne. Admito, contudo, que o Espírito Santo não habita no homem não renovado. A declaração é imperfeita, porque omite a explicação da proporção que existe entre a carne e o Espírito, no homem renovado, uma vez que o Espírito predomina na pessoa regenerada e porque, do elemento predominante, ele recebe o nome de homem espiritual, de modo que ele não pode estar sob a palavra “carnal”. Mas observe, além disso, que a sua conclusão faz referência à concupiscência, que é uma qualidade, ao passo que a questão diz respeito ao pecado real, ou seja: “Pode o pecado atual consistir com a graça do Espírito Santo?”

O senhor menciona “cinco passos da tentação” e admite que o primeiro passo possa dizer respeito ao regenerado, e também o segundo, e isso é, de fato, verdade. Mas nunca se poderá provar que Paulo, por esse tipo de razão, “se queixou de sua própria capacidade, porque podia deleitar-se em triste meditação, com referência à comissão do pecado”. Pois ele está falando, aqui, do pecado já cometido: “o mal que não quero, esse faço.”

O terceiro passo, que é “o consentimento da vontade à perpetração do pecado”, o senhor também atribui aos regenerados, “mas um consentimento mais negligente, segundo o qual eles desejarão, nesse sentido, que até mesmo estejam indispostos a cometer o pecado”, e o senhor pensa que isto pode ser provado com base no exemplo de Paulo, em Romanos 7. Eu gostaria que, aqui, o senhor considerasse como essas coisas combinam, de modo que, com referência ao mesmo ato, a vontade pode ser de dois tipos e, na verdade, contrária a si mesma, até mesmo no momento em que o ato é realizado. Antes do ato, enquanto a mente ainda está em dúvida, e a carne está lutando contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, isto pode ser afirmado; entretanto, quando a carne realiza a sua

concupiscência, e a converte em ação, isto é, faz aquilo que desejou contra o Espírito, então, na verdade, o Espírito deixou de desejar. É preciso, então, assumir a posição de que o homem renovado comete pecado pela concupiscência da carne, e o Espírito, em vão, luta contra ela, ou seja, a carne é mais forte do que o Espírito, e o desejo do Espírito é vencido pela carne, sendo oposto à declaração das Escrituras: "maior é o que está em vós do que o que está no mundo" (1 Jo 4.4), e, contrariamente à condição dos regenerados, em quem o Espírito predomina sobre a carne, nem acontece que a carne vença, a menos que o Espírito esteja quieto e interrompa a disputa.

"Mas as Escrituras afirmam (Rm 7) que o homem renovado deseja fazer o bem, mas não o faz, e não quer fazer o mal, no entanto, o faz". Respondo que, nesta passagem, a referência não é a uma pessoa regenerada, e sim a um homem debaixo da lei. Mas mesmo que concordemos com isto, afirmo que não é possível que haja vontade e ausência de vontade, ao mesmo tempo, a respeito do mesmo ato; consequentemente, aquela vontade, que é seguida por um ato, é uma vontade pura e eficaz; a outra não é tanto vontade, como um mero desejo, que é produzido, não pelo Espírito Santo, que luta contra a carne, mas sim pela consciência ou a lei da mente, que existe no homem, que não deixa de lutar contra a carne, até que seja chamuscada e privada de todo sentimento. Essa luta da consciência não faz com que o homem não peque, e declara quão veemente é o consentimento da vontade a um pecado, apresentado pela concupiscência da carne, quando nem mesmo a consciência, exclamando contra ela, tem poder para impedir que a vontade dê esse consentimento.

É, portanto, uma opinião extremamente ofensiva e perigosa a que diz que o homem renovado não peca com pleno consentimento, quando sente o aguilhão da consciência em oposição ao pecado que a vontade está prestes a perpetrar. Uma vez que isto acontece a todos os que são afetados por uma sensação de certo e errado, será

muito fácil que eles se persuadam de que, se não pecarem com pleno consentimento da vontade, têm certa indicação de sua própria regeneração. Portanto, se o pleno consentimento da vontade para o pecado não pode consistir com a graça do Espírito Santo, é certo que os regenerados perdem, às vezes, a graça do Espírito Santo, porque pecam com todo o consentimento da vontade, quando pecam contra a consciência.

O senhor considera o quarto passo como sendo "o efetuar de uma obra má, convertendo-a em um ato". Isto é correto, mas a distinção que o senhor faz não pode ser provada pelas Escrituras. Quando a pessoa regenerada comete pecado, o faz sendo vencida pela concupiscência da carne, quando o Espírito da regeneração está quieto, e não testifica contra o pecado, exceto antes do pecado, quando o consentimento da vontade ainda não foi vencido pela persuasão da concupiscência, e depois do pecado, quando o Espírito começou a reviver. Mas esse "testificar" de que o senhor fala nada mais é que o ato da consciência acusando a pessoa, tanto antes como depois da comissão do pecado. Todo o homem, então, peca, mas "não segundo aquele princípio pelo qual ele é renovado". Isto foi acrescentado desnecessariamente, pois quem questionaria isto? Também pode ser dito isto a respeito de um homem colocado debaixo da lei, uma vez que ele não peca segundo a lei de sua mente, isto é, de sua consciência, aprovando a lei, mas apenas segundo a carne. É por isso que o senhor vê que a distinção, neste caso, deveria ter sido de outro caráter. Tampouco parece necessário admitir "que uma ação, realizada por uma pessoa regenerada, possa ser menos pecaminosa do que se realizada por aquele em quem o pecado reina".

Pois a culpa e a iniquidade de uma ação devem ser julgadas pelo forte consentimento da vontade ao pecado. No entanto, é levado mais veementemente ao pecado aquele que rejeita o ato do Espírito Santo, que luta na direção contrária, e segue a concupiscência da

carne, do que aquele que, opondo-se à concupiscência da carne, exclusivamente, pela sua consciência, por fim, cede. Assim, o pecado de Davi, ao cometer adultério e assassinato, foi muito mais odioso que o de um pagão que cometesse os mesmos pecados; os habitantes de Betsaida e Corazim pecaram mais gravemente que os cidadãos de Tiro e Sidom, porque os primeiros, cometendo seus pecados, resistiram a mais influências que os outros, e se adaptaram para limitar a comissão do pecado.

O senhor diz que o último passo é "quando um pecado, confirmado pela repetição frequente, se torna um hábito". Os gregos chamavam esse passo, o senhor observa, *to apotēlein*. Mas o senhor me permitirá negar que os gregos usavam essa palavra nesse sentido. Pois o seu quarto passo foi equivalente a *apotēlein*, o mesmo que cometer pecado. Mas este último passo é um grau, não tanto no pecado, como nos pecadores, dos quais alguns avançam mais longe que outros. O senhor nega que este passo possa acontecer aos regenerados.

Isto precisa de prova. Em todas essas distinções, existe uma contínua suposição do que se quer provar. Pois aqueles que dizem que os regenerados podem perder a graça do Espírito Santo, dizem, além disso, que os regenerados não apenas podem pecar, mas também podem perseverar no pecado e contrair o hábito de pecar.

A segunda objeção que o senhor apresenta é a seguinte: "Adão, sendo ainda puro, caiu por completo, e, por conseguinte, muito mais podem cair aqueles que, tendo nascido e sido renovados depois da queda de Adão, crerem". A força do argumento depende da paridade ou igualdade das condições dos lados; a de Adão, com respeito à qual ele foi criado em justiça e verdadeira santidade; e a dos seus descendentes, com respeito à qual eles foram renovados em justiça e verdadeira santidade. O senhor tenta solucionar a dificuldade, mostrando uma diferença entre os casos. Mas a diferença que existe entre as duas condições não faz com que os regenerados não

consigam, completamente, apostatar. Isto também não é afirmado na passagem que o senhor cita de Agostinho. Pois, embora os regenerados possam ter a vontade de agir segundo a sua capacidade, dom de que Adão estava destituído, segundo a opinião de Agostinho, ainda assim, não se pode concluir que eles não possam repudiar e rejeitar, voluntária e deliberadamente, este dom. O senhor pôde acrescentar outras coisas em que a condição dos fiéis, em Cristo, difere da condição original de Adão, em justiça. Entre outras coisas, esta é peculiar, o fato de que o segundo estado não tinha a promessa da remissão dos pecados, se acontecesse que Adão cometesse pecado; mas o estado dos fiéis é ainda mais abençoado pela promessa: "de suas prevaricações não me lembrarei mais" (Hb 8.12). Consequentemente, a fé de Deus não é "sem efeito", mesmo que aqueles que estão em concerto com Ele pequem (Rm 3.3). Pois o concerto é de graça e fé, e não de justiça e obras. No entanto, quaisquer que sejam as diferenças que o senhor apontar entre os dois estados, sempre será necessário admitir que a perseverança, voluntária, livre e sujeita a mudança, era necessária para a salvação nos dois estados. O homem não persevera, seja no primeiro ou no segundo estado, a não ser que o faça livre e voluntariamente. Isto é verdade, "que Deus não tira, nem mesmo daqueles que estão prestes a perseverar, essa possibilidade de mudar, pela qual eles podem, possivelmente, não decidir perseverar", como afirma o tratado "De vocatione Gentium, lib. 2, cap. 28".

O senhor se refere a uma terceira objeção: "Este membro de uma prostituta não é um membro de Cristo; mas o fiel, que é membro de Cristo, pode se tornar membro de uma prostituta; portanto, o fiel pode deixar de ser um membro de Cristo". O senhor responde a esta objeção fazendo distinções na palavra "membro". Essas distinções, porém, são desnecessárias. Em primeiro lugar, o sujeito da discussão é um membro, não em aparência, mas em verdade. Um membro aparente é, num sentido equivocado, um membro e,

portanto, não pertence à definição; e haveria quatro termos no silogismo. Tampouco o sujeito da discussão é um membro que é tal, em sua destinação, pois sabemos que todos os homens, que são, em destinação, membros de Cristo, são, universalmente, membros de Satanás, antes que sejam, de fato, trazidos a Cristo e unidos a Ele. Portanto, uma vez que os membros que realmente o são estão mencionados na objeção, que propósito buscam essas minúcias de distinção? O senhor diz: "Com referência aos que são, realmente, membros, alguns estão vivos, outros estão meio-mortos. Mas os dois tipos são membros, conforme a eleição". Se isto for assim, o senhor alcança o seu objetivo; pois quem é tão tolo, a ponto de dizer que os eleitos podem, finalmente, ser perdidos? Mas aqueles que o senhor considera seus oponentes negarão que todos os verdadeiros membros de Cristo o são por predestinação. Eles afirmarão que alguns o são, segundo o seu estado atual, a sua justiça e o seu enxerto atual em Cristo. No entanto, consideraremos a sua resposta, na suposição da verdade dessa distinção. O senhor afirma que "um membro real e verdadeiro, e um membro que assim permanece, não pode ser membro de uma prostituta". Isso, na verdade, não é estranho. Pois é uma proposição idêntica e, portanto, não significa nada. O membro de Cristo, que permanece como tal, não é um membro de uma prostituta, mas isso não responde à pergunta: Um membro vivo de Cristo sempre permanece vivo?

Na objeção, foi afirmado que um membro vivo de Cristo pode se tornar membro de uma prostituta e pode, portanto, não permanecer um membro de Cristo. A questão, que deve ser provada, mais uma vez é pressuposta na sua resposta a esse argumento. Mas o senhor diz que "os meio-mortos podem, no que lhes diz respeito, em alguma ocasião, perder o Espírito Santo". Mas, a partir de que estado eles se tornam meio-mortos? Não é do estado de totalmente vivos? O senhor, na verdade, não disse que alguém está meio-morto na ocasião em que está enxertado em Cristo, e também vê que essa

afirmação é absurda. O estado do caso, segundo aqueles que argumentam contra o senhor, é como esse. No início da fé em Cristo e da conversão a Deus, o fiel se torna um membro vivo de Cristo. Se ele perseverar na fé de Cristo, e mantiver uma boa consciência, permanecerá como um membro vivo. Mas se ele se tornar indolente, se não tiver cuidado consigo mesmo, se der lugar ao pecado, ele se torna, passo a passo, meio-morto. E, prosseguindo desta maneira, por fim, ele morre inteiramente e deixa de ser um membro de Cristo. O senhor deveria ter refutado essas declarações, que, longe de refutar, o senhor confirma, com as suas distinções. Na verdade, o senhor tratou este assunto com menos cuidado do que a dignidade do assunto e a sua própria erudição mereciam.

O nono erro: Aquilo, que assim o senhor chama, é erroneamente acusado na opinião oposta à sua, pois eles não dizem isso, nem isso pode, de maneira alguma, ser deduzido da opinião deles. Esta é a opinião deles: “Um homem, pelo seu próprio livre-arbítrio, recebe a graça, que é divinamente oferecida a ele, o que quer que seja”. Pois, assim como a graça preserva, também o livre-arbítrio é preservado, e o livre-arbítrio do homem é o sujeito da graça. Logo, é necessário que o livre-arbítrio colabore com a graça, que é concedida para a sua preservação, mas auxiliada por uma graça subsequente, e sempre permanece no poder do livre-arbítrio rejeitar a graça concedida, e recusar a graça subsequente; porque a graça não é a ação onipotente de Deus, à qual o livre-arbítrio do homem não consegue resistir. E, já que a situação do caso é essa, as mesmas pessoas pensam que um homem pode rejeitar a graça e apostatar. Com base nisso, o senhor vê que empreendeu uma tarefa inútil, quando refuta o erro de que o senhor acusa essa opinião. No entanto, podemos considerar, ainda, as mesmas coisas; talvez tenhamos uma oportunidade de observar alguma coisa que não seja indigna de conhecimento. O senhor afirma que “Essa opinião atribui um livre-arbítrio, flexível em cada direção, de graça, a todos os

homens". O senhor nega que o livre-arbítrio é "flexível em todas as direções" – e, acrescento, mesmo sem a graça? É flexível pela sua própria natureza; e, da mesma maneira como está viciado ao mal, em seu estado pecaminoso, também é capaz do bem, cuja capacidade a graça não concede a ele, pois está nele por natureza. Mas ele só é convertido em bem pela graça, que é como um molde, e forma a capacidade do material em um ato, embora possa ser, por si mesmo, suficientemente mau. Agostinho (*De Predestin Sanctorum, cap. 5*) diz: "Pertence à natureza do homem ser capaz de ter fé e amor, mas pertence à graça dos fiéis realmente tê-los". O senhor, porém, pode ficar insatisfeito, porque dizemos que isto "existe em todos os homens", mas essa insatisfação não tem causa. O que eles querem dizer não é que a graça é concedida a todos os homens, e, por isso, o seu livre-arbítrio pode ser, na verdade, inclinado para o bem; mas em todos existe uma vontade que pode ser flexível em toda direção, pelo auxílio da graça. Mas o senhor diz que eles ensinam que "está na vontade do homem aplicar-se à graça que é concedida pelo auxílio da graça universal, ou rejeitar a mesma, pela incapacidade da natureza corrupta". O que o senhor deseja neste ponto? O senhor responderá "que a expressão 'graça universal' deveria ser substituída por 'graça particular'". Mas quem disse que "um homem pode se aplicar à graça particular pela força da graça universal"? Penso que ninguém pode ser tão tolo, pois o homem é levado ao uso da graça particular, que lhe é oferecida pela graça particular. A expressão "rejeitar a mesma, pela incapacidade", etc., é empregada de maneira inepta, pois a incapacidade não rejeita; uma não recepção passiva diz respeito a ela, ao passo que cabe à depravação rejeitar. Portanto, quando o senhor introduz, de acordo com a sua própria opinião, a expressão "graça universal", o senhor luta contra a sua própria sombra. Pois fica manifesto que a "capacidade de crer não se realiza, exceto com o auxílio de outra graça subsequente, à qual chamamos particular ou especial, uma vez que ela não acontece a todos e a cada

um da humanidade."

O senhor apresenta passagens das Escrituras que não respondem ao seu propósito, pois as duas primeiras são adaptadas para provar que os fiéis não se afastam de Cristo; e é preciso lembrar que, segundo Agostinho e o autor do livro "De vocatione Gentium", essa perseverança diz respeito apenas aos fiéis que são predestinados para a vida. As passagens de Agostinho mostram que a graça preparada para os predestinados certamente inclinará seus corações e não será rejeitada por eles, porque Deus usa tais persuasões com eles, pois Ele sabe que será adequado para eles, e adaptadas a persuadi-los. A esta, ele chama *graça eficaz*, e sempre a distingue da *graça suficiente*. O senhor, no entanto, ao citar Agostinho, com suficiente arrogância, repudia essa distinção. Mas o senhor usa quais argumentos? O senhor diz que nenhuma graça é suficiente para a conversão, que não é eficaz. Nego isso, e a própria natureza exclama contra a sua afirmação, ao passo que distingue *suficiência* de *eficácia*. Deus é suficiente para a criação de muitos mundos, mas não faz isso eficazmente. Cristo é suficiente para a salvação de todos os homens, mas não a realiza eficazmente. Mas talvez o senhor entenda, como *causa eficaz*, aquilo que pode realizar qualquer coisa e, assim, a torna idêntica à *causa eficiente*. Mas aqueles que distinguem entre causa *suficiente* e *eficaz* definem a segunda como aquela que realmente produz o efeito.

O senhor não prova o que tenciona, ao dizer que "o homem não tem livre-arbítrio em coisas espirituais". Concordo. Mas se a graça pode restaurar a liberdade da vontade, não é, então, no exercício do livre-arbítrio, que o homem pode fazer, de modo suficiente, ou na realidade faz, eficazmente? Tampouco vem ao caso dizer que "estamos mortos" (Cl 3.3) e que "a nossa capacidade vem de Deus" (2 Co 3.5). Isto não é negado por aqueles que falam da *graça suficiente*. Aquela tripla incapacidade também não acaba com a graça suficiente. Aqueles que fazem a distinção dizem que a graça

suficiente é capaz de remover essa tripla incapacidade, e de fazer com que um homem receba a graça oferecida, que a use depois de recebida e a preserve.

O senhor se esforça para provar, a seguir, como a consequência necessária dos "cinco aspectos da natureza da graça – proeminente, preparativa, operativa, cooperativa e preservadora", que nenhuma graça pode ser suficiente, porque "nenhum desses cinco tipos de graça é, isoladamente, suficiente para a salvação, uma vez que todos, unidos, são necessários". Não é uma conclusão acertada, a de que não há graça suficiente porque nenhum dos cinco tipos de graça é suficiente por si mesmo. O raciocínio, aqui, é de um caso particular a uma conclusão geral e, portanto, não é válido; aqui também há a falácia da Composição. Mas os dois primeiros tipos de graça, ou seja, a *antecedente* e a *preparativa*, são suficientes ou eficazes. Pois Deus precede (pela sua graça) de maneira suficiente e eficaz; Ele também prepara de maneira suficiente e eficaz. Pode-se questionar, ainda, se a mesma graça não pode ser considerada *operativa* e *cooperativa*. Mas vamos admitir que esses termos digam respeito, propriamente, à graça eficaz. Ainda assim, aqueles que defendem o uso da expressão "suficiente" dirão que esses tipos de graça são preparados e oferecidos para todos aqueles que se permitem ser impulsionados pela graça *antecedente* e *preparativa*, que é suficiente, em seu caráter, na direção pretendida por essa graça. E, posteriormente, o dom da perseverança também é concedido. Consequentemente, o senhor, com esse argumento, não refutou a graça suficiente, na medida em que ela difere da graça eficaz. Mas não examinaremos as definições desses cinco tipos de graça, porque isso não diz respeito ao escopo desta discussão.

O senhor também se esforça para refutar a mesma distinção, por uma comparação. Nela, porém, há uma grande falta de analogia. Pois uma massa inerte é impulsionada, natural e necessariamente, pela aplicação de forças, que excedem a força de sua gravidade; mas

nós, como seres humanos, somos estimulados segundo o modo da liberdade, que Deus concedeu à vontade, e por isso é chamado *livre-arbítrio*. Neste ponto, a comparação, que o Cardeal Contarenus usa com referência à predestinação, e o oposto de sua comparação, podem não ser mencionadas de maneira inepta. Ele supõe uma gravidade de dois tipos em uma pedra, uma delas natural, e a outra, complementar. A força que é suficiente para erguer uma pedra que tende para baixo, exclusivamente pela gravidade natural, não será suficiente, se essa gravidade complementar for adicionada, e a eficiência da força suficiente será impedida pela gravidade complementar. Vemos isto claramente em atletas engajados na luta. Um deles se esforça para levantar o outro da terra e prostrá-lo, assim levantado. Cada um deles será capaz, em um momento, de fazer isso em referência ao seu antagonista, se o segundo apenas oferecer a resistência do peso natural de seu corpo; mas como ele não deseja ser levantado, comprime a si mesmo e ao seu adversário, tanto quanto puder, usando a força de seus nervos e ossos, que excede, e muito, o peso de seu corpo. Assim, existe no homem, por derivação do primeiro pecado do primeiro homem, um peso que é, ou pode ser chamado, *nativo*. Há, além desse, outro produzido em cada pessoa, pela sua própria iniquidade, que não existe nele tanto quanto está presente nele, servindo como um obstáculo para que o poder daquela graça, que é suficiente para vencer a tendência natural, não faça aquilo que faria, sem a interposição desse impedimento. Tampouco é a flexibilidade de nossa vontade, ou nosso poder de escolha, removido pela combinação desses cinco dons, mas, por essa colaboração, acontece que a vontade, que, pela sua própria natureza, é flexível, em cada direção, e a escolha, que é capaz de escolher livremente entre duas coisas diferentes, se incline, certa e infalivelmente, nessa direção, à qual o impulso das cinco graças o leva. Por essa razão, portanto, eu gostaria que, em lugar de “inclinação inflexível”, o senhor tivesse dito “inclinação certa e infalível”. Pois, se não

dissermos que a mente de um homem pode, possivelmente, estar inclinada a outra direção, mesmo na ocasião em que se inclina a determinada direção, pela graça eficaz, consequentemente, a vontade do homem age, não de acordo com o modo de liberdade, mas de acordo com o modo da natureza, e assim, não o livre-arbítrio, mas a natureza do homem será salva. Mas o livre-arbítrio, pelo menos quanto ao seu exercício, será, nesse caso, destruído pela graça, ao passo que cabe à graça não remover, mas corrigir a natureza propriamente dita, naquilo em que ela se corrompeu.

Tampouco aquilo que é dito a respeito do Espírito prometido se opõe a estas opiniões, pois o "Espírito, que faz com que, na verdade, possamos andar", não retira a liberdade da vontade e da escolha humana; antes, age sobre o livre-arbítrio, de tal maneira, como ele sabe que será agradável e adaptada a ele, de modo que ele possa, certa e infalivelmente, se inclinar. Eu gostaria que a mesma coisa pudesse ser interpretada na expressão "o Pai atrai". Essas coisas que se seguem não têm o efeito de enfraquecer esta doutrina, pois, pela suposição de "graça eficaz que age naqueles a cujo respeito Deus, certa e infalivelmente, deseja a sua conversão e salvação", a existência da graça suficiente não é negada; nem, na verdade, aquilo que o senhor deduz, incluído naquela suposição de que aqueles que são verdadeiramente fiéis, não podem deixar de perseverar. Podemos deduzir disso a existência certa, mas não a necessária de um efeito. A ignorância desta distinção é a causa de sua ideia de que o senhor deve negar a graça suficiente.

A seguir, vem a explicação de algumas passagens das Escrituras, que aqueles que exigem a graça suficiente estão acostumados a usar como prova. O senhor parece tê-las selecionado de Belarmino, que as apresenta, na mesma ordem em que o senhor as usa. Vamos considerar a sua refutação.

A primeira passagem é de Isaías 5. Belarmino deduz, dessa passagem, dois argumentos como prova da graça suficiente. O primeiro

é o seguinte, quando colocado na forma de um silogismo: “Aquele que fez todas as coisas para a sua vinha, as que eram necessárias para que ela pudesse dar frutos, fez um cultivo suficiente para a sua produtividade; mas Deus, etc.; portanto, etc.” A verdade da parte principal fica clara, pelos seus próprios termos. Ela consiste de uma definição, e é, em si mesma, uma definição. Pois o cultivo suficiente é aquele em que são usadas todas as coisas necessárias para a produtividade. A verdade da parte secundária está contida no texto. Pois aquele que fez todas as coisas que podia fazer para a produtividade, usou todos os meios necessários.

Deus não poderia falar nesses termos com justiça, se não tivesse usado todos os meios necessários. Portanto, a conclusão é correta. O senhor responde, fazendo uma dupla distinção em suficiência e na natureza da vinha; a suficiência de meios externos, e a da graça interna; também a de uma vinha boa e uma má. Na primeira parte desta resposta, o senhor admite o que é provado na passagem sob consideração. Pois, se os meios externos são de tal caráter que os homens seriam suficientemente convidados e conduzidos por eles para a salvação, a menos que suas mentes fossem tão perversas e depravadas, como o senhor diz, então, consequentemente, esses meios teriam sido suficientes. Pois é necessário, para que essa suficiência, por esses meios, possa ser atribuída à graça, que a graça interna, certamente transformando uma vinha má em uma boa, seja acrescentada. Na realidade, pode-se dizer que a quantidade de graça interna, que seria suficiente para uma transformação no coração, não estava faltando, ou, pelo menos, não teria faltado, se eles, em sua perversidade, não tivessem rejeitado os meios externos. A distinção entre a boa vinha e a má não é importante neste ponto. Pois esta é aquela mesma coisa da qual Deus se queixa, de que a sua vinha era tão perversa que não respondeu ao cultivo suficiente que lhe fora concedido.

O segundo argumento de Belarmino é como este. Se Deus não

tivesse concedido àquela vinha todas as coisas necessárias para a produção de uvas, então Ele teria dito, absurdamente, que Ele "esperava que ela produzisse uvas". Mas Ele disse, bem e com justiça, que Ele "esperava que ela produzisse uvas" e, portanto, Ele havia concedido todas as coisas necessárias para a produção de uvas. A verdade da parte principal é certa, pois Deus sabia que uma vinha não poderia produzir frutos, se destituída de algum dos meios necessários para a frutificação, e, se Ele sabia isso, sabia, também, que seria inútil, ou melhor, tolice, esperar uvas de uma vinha que não pudesse produzi-las. A parte secundária está contida no texto. Portanto, a conclusão é válida, de que a graça suficiente não faltava à vinha.

Vale a pena considerar qual é o significado dessa espera ou expectativa divina, e como ela pode ser corretamente atribuída à Divindade. Uma expectativa pela qual um ato é esperado por alguém depende de um conhecimento apropriado da suficiência, necessária para a realização do ato, que existe nEle ou está presente com Ele, em quem o ato é incumbente; caso contrário, a expectativa não seria razoável. Ninguém procura figos em cardos, nem rosas em um espinheiro. Esta expectativa divina, portanto, se não desejarmos chamá-la irracional, o que seria blasfêmia, depende do mesmo conhecimento. Tampouco o fato de que, na infinidade do seu conhecimento, Deus sabe que não acontecerá nenhum efeito da suficiência dessas forças, que nos impeça de atribuir essa expectativa a Ele. Pois esse conhecimento não interfere, de maneira alguma, na suficiência de causas de que dependem a justiça e a racionalidade da expectativa. De fato, é verdade que o conhecimento divino faz com que Deus não possa ser enganado. Mas aquele que espera, em vão, os frutos, e a cuja expectativa o evento não corresponde, é enganado. Com base nisto, é fácil deduzir que a expectativa é atribuída a Deus apenas pela antropopatia. Mas se admitirmos isto, ainda assim deduziremos dessa consideração que a expectativa é atribuída com

esta aparente qualificação à Divindade, e que havia uma força suficiente com o indivíduo de quem algo era esperado. Mas se nessa expectativa considerarmos não apenas o conhecimento a que nos referimos, mas também o mais nobre desejo com que aquele a quem a expectativa é atribuída exige a produção de frutos, nesse respeito a expectativa é muito apropriadamente atribuída a Deus. Pois Ele não deseja muito dos homens, e, em nada, Ele se deleita de igual modo. Isto também é claramente expressado naquela parábola. Agora, retornaremos desta digressão.

O senhor não apresenta resposta àquele segundo argumento, mas propõe outro caso que o senhor pensa que será mais facilmente administrado. Mas examinemos também esse caso, com a sua resposta. O caso é o seguinte: “Se não concedesse a graça de dar frutos, que não poderia ser tida, exceto pelo seu dom, então Deus não teria uma causa justa para censurar os judeus”. A resposta consiste de uma negação da consequência, e para esta negação são apresentadas três razões. A primeira é esta: “como Ele não possuía aquela graça, não tinha nenhuma obrigação para com ninguém”. Em segundo lugar: “porque eles a rejeitaram, quando foi oferecida a eles, em seus pais”. Em terceiro lugar: “porque, depois de tê-la rejeitado, eles não a buscaram de novo, nem tiveram nenhum cuidado com respeito a ela”. Na verdade, para alguém que considere a questão com muito cuidado, a razão é uma só, embora consistindo de três partes. Pois a razão dizia que Deus poderia, com justiça, censurar àqueles que não dão frutos, porque “tiveram graça suficiente para este propósito, mas o rejeitaram”. Para confirmar e fortalecer esta razão, acrescenta-se que Deus não seria obrigado a dar a graça pela segunda vez e, mesmo que Ele fosse obrigado, não a negaria àqueles que a desejassem, mas não a daria aos que não a desejassem, e que não tivessem nenhum cuidado com respeito a essa graça. Esta razão, para justa censura, deve ser examinada de maneira mais diligente, já que é usada com mais frequência. Pergunta-se, então: “Poderia Deus

censurá-los, com razão, porque não dão bons frutos aqueles que rejeitaram a graça recebida, em seus primeiros pais, que é necessária para a produção desses frutos – ou que a perderam, por uma remoção judicial por parte de Deus?"

Para discussão desta questão, é necessário considerar, em primeiro lugar, "se Deus poderia exigir frutos daqueles que, como uma punição de Deus, perderam a graça necessária para essa produção, graça que foi recebida em seus primeiros pais", isto é, aqueles que estão destituídos da graça necessária, por seu próprio demérito. Com base nisso, se segue, claramente, a resposta à pergunta: "Ele pode, com razão, censurar essas pessoas, se elas não produzirem frutos?" Observamos, então, que cada exigência divina pela qual Ele exige alguma coisa de uma criatura é prescrita pela lei. Mas uma lei consiste de duas partes: ordem e sanção. A ordem pela qual um ato é prescrito ou proibido não deve exceder a força daquele a quem é imposta a ordem. A sanção contém uma promessa de recompensa ao obediente, e também uma indicação de punição ao transgressor. Consequentemente, fica manifesto que a exigência da lei é de dois aspectos: de obediência e de punição. O da obediência é anterior e absoluto; o da punição é subsequente, e não tem lugar, exceto quando a obediência não acontece. Consequentemente, ainda, existem dois aspectos na satisfação da lei; um deles, em que a obediência, prescrita pela lei, é prestada; o outro, em que a punição, exigida pela lei, é infligida. Aquele que satisfaz a exigência da lei de uma maneira, está livre de suas exigências de outra. Aquele, portanto, que paga a punição imposta na lei está inteiramente livre da obrigação de prestar obediência. Isto é verdade, universalmente, a respeito de todo tipo de punição.

Se a punição pela desobediência compreender, em si mesma, uma privação dessa graça, sem a qual não se pode obedecer à lei, então, na verdade, por um direito duplo, ele parece estar inteiramente livre da obrigação da obediência, tanto porque o homem sofreu a

punição devida, como porque ele está privado daquela força sem a qual se pode obedecer à lei, e privado, punitivamente, pelo próprio Deus, que impõe a lei, fato esse que é de extrema importância. Pois assim, é excluído aquele argumento que alguns apresentam, dizendo que o servo é obrigado a prestar obediência ou servidão, ainda que tenha cortado suas próprias mãos, sem as quais ele não pode obedecer. O caso não é análogo. Pois a culpa e o pecado do servo consistem do fato de que ele cortou suas mãos; mas, no outro caso, o próprio Deus, o legislador, remove a força, porque não foi usada por aquele que havia recebido, conforme a declaração: "a qualquer que tiver será dado, etc." Esse servo, na verdade, mereceu punição por esse crime, e, se recebesse essa punição, o seu amo não poderia, num momento posterior, exigir dele nenhum serviço que ele não pudesse realizar sem as mãos. Portanto, parece necessário concluir que Deus não pode exigir frutos daqueles a quem privou, por causa de seu próprio demérito, da força necessária para a produção de frutos. Tomemos o exemplo de uma árvore. A árvore que não dá frutos merece morrer, mas quando essa punição tiver sido imposta a ela, ninguém poderá, com nenhum direito, exigir que dê frutos.

Consequentemente, portanto: "Deus não pode, com razão, censurar aqueles que não dão frutos, se estiverem destituídos da graça necessária para isto, mesmo pela punição de Deus". Não tem importância o fato de que Deus não é obrigado a restaurar graça a eles. Pois, da mesma maneira como Ele não é obrigado a conceder graça, também não pode exigir o ato da obediência; e, se quiser exigir um ato, Ele é obrigado a restaurar essa graça, sem a qual o ato não pode ser realizado. Assim, também, não é o propósito que eles não busquem a graça que perderam. Pois assim, eles merecem duas vezes não receber a graça, tanto porque a perderam, por sua própria culpa, e também porque não a buscam, depois de tê-la perdido. Por esse mesmo motivo, Deus não tem o direito de exigir um ato não suscetível de realização. Essas coisas respondem à sua réplica ao

caso proposto.

A segunda passagem está em Mateus 23.37: “Quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintos debaixo das asas, e tu não quiseste”. A partir desta passagem, Belarmino, para provar que existe graça suficiente, argumenta: “Se Cristo não desejasse que os judeus fossem capazes de desejar, então não poderia, com razão, queixar-se do fato de que não quisessem. Portanto, Ele desejou que eles pudessem desejar”. Este raciocínio se baseia na suposição de que ninguém pode se queixar, com razão, de alguma pessoa de que ela não realizou algum ato, para cuja realização ela não tinha força suficiente.

A sua réplica a esse argumento tem dois aspectos. A primeira parte, que se refere à distinção da vontade entre o prazer e o *sinal* ou *revelação*, nada tem a ver com o assunto do argumento. Pois Belarmino não diz que Cristo desejava juntá-los de acordo com o seu prazer, mas ele nega isso abertamente, além de afirmar que pode sustentar a sua posição com base na própria passagem. Pois uma congregação, que é feita segundo a vontade do prazer, não é apenas suficiente, mas também eficaz. Admitamos que a congregação aqui mencionada seja segundo a vontade, que é a do sinal ou revelação e, com base nisto, se conclui aquilo que é deduzido por Belarmino. Pois em nenhum modo da vontade Ele deseja congregá-los, a menos que os ajude ou esteja pronto a ajudar, para que aqueles a quem Ele deseja congregar possam desejar, e assim, é uma falsa afirmação, a de que “Deus pode, pela vontade do sinal, desejar congregar os judeus, embora não possa auxiliá-los a conseguir desejar”. Pois as consequências necessárias ou o efeito desta vontade é o auxílio suficiente, pelo qual, também, os próprios judeus poderiam ser capazes de desejar. É uma contradição em termos, ainda que indireta, afirmar que “Ele quer congregar, e não quer dar auxílio suficiente pelo qual os judeus possam querer ser congregados, uma vez que eles não podem, exceto pela sua própria vontade, ser congregados”. A esta

resposta, o senhor acrescenta aquilo que já foi dito, com referência ao primeiro argumento, e essa repetição é desnecessária. A segunda parte de sua resposta é: "Cristo não fala aqui como Deus, e sim como o ministro da circuncisão". Concordo. Assim, Ele deseja congregá-los como o ministro da circuncisão, e como um ministro que tinha o poder de batizar com o Espírito Santo. Portanto, nessa declaração da sua vontade, Ele mostrava que havia dado ou que estava pronto a dar a eles graça suficiente, sem a qual eles não poderiam ser congregados. Mas na passagem em Isaías 5, fala o próprio Deus, que é capaz, eficazmente, de abrandar e converter corações, e diz: "Que mais se podia fazer à minha vinha?" Quem responderia, de acordo com o significado da sua resposta: "Tu poderias ter abrandado os corações deles, e tê-los convertido, e era adequado que fizesses isso. Pois és Deus, e falas como Deus". Portanto, essa distinção é absurda, e não adaptada a solucionar essa objeção. Vemos, na verdade, como são fracas as fundações em que se apoia essa opinião, que não consegue apresentar outras respostas para esses argumentos.

O terceiro argumento vem do capítulo 7 do livro de Atos, versículo 51: "Vós sempre resistis ao Espírito Santo". A partir desta passagem, Belarmino argumenta de duas maneiras. Em primeiro lugar: "Aqueles em quem os bons desejos não são inspirados não podem ser descritos como resistentes ao Espírito Santo, mas os judeus são assim descritos; portanto, neles estavam inspirados os bons desejos, pelos quais poderiam ter sido convertidos". Em segundo lugar: "Aqueles que não conseguem deixar de resistir, não podem, com razão, ser acusados, por causa de sua resistência, mas Estêvão acusou os judeus, com razão; portanto, eles eram capazes de resistir". Desses dois silogismos, pode-se deduzir, como consequência, que "Eles tinham graça suficiente que lhes permitia não resistir e até mesmo ceder ao Espírito Santo". O segundo argumento é o mais forte. Embora alguma coisa possa ser dita contra o primeiro, ainda assim um pequeno acréscimo pode dar-lhe força para resistir a

qualquer oposição.

Vamos examinar a sua resposta. Ela não nos parece nada pertinente, e em parte é muito ridícula, pois Belarmino admite que isto não é dito da "operação eficaz do Espírito", pois ele distingue, claramente, entre a graça ou operação *suficiente* e *eficaz*. Na realidade, ele faz isso citando passagens, para mostrar que é preciso que haja uma divisão da graça especial em *suficiente* e *eficaz*. O senhor diz: "Mas esta passagem (At 7.51) se refere à ministração externa dos profetas". É verdade, mas essa ministração foi aquela pela qual o Espírito decidiu operar; caso contrário, não se poderia dizer que o homem que se opusesse a essa ministração resistisse ao Espírito Santo. Essas coisas são coordenadas e conjuntas, na medida em que o Espírito deseja operar, pelo menos, de modo suficiente, por essa ministração. A interpretação de Pedro Lombardo é verdadeiramente digna do pai da Teologia Escolástica, e indigna de uma introdução à luz pelo senhor, sem firme e rígida repreensão. Não acrescento uma refutação a ela, porque a sua perversidade aparece imediatamente àqueles que a examinarem.

A quarta passagem, que o senhor considerou como terceira, na ordem, é a do capítulo 3 do livro do Apocalipse, versículo 20: "Eis que estou à porta e bato". Com base nisto, Belarmino observa: "Aquele que bate à porta, sabendo, com certeza de que não há ninguém dentro que possa abrir, bate em vão e é, sem dúvida, uma pessoa tola. Longe de nós tal ideia com referência à Divindade. Portanto, quando Deus bate, é certo que o homem pode abrir e, como resultado, tem graça suficiente". A sua resposta não aborda este argumento de Belarmino, pois ele não deseja deduzir a universalidade da graça, e sim que existe algo como a graça suficiente, e isto o senhor não contradiz na sua resposta. Se essa graça suficiente é, de fato, universal, ou seja, universalmente concedida a todos e a cada membro da humanidade, isso é discutido em outra parte por Belarmino, cuja defesa, na verdade, eu não empreendo, e não desejo fazê-lo; no

entanto, é necessário amar a verdade, qualquer que seja a pessoa que a profere.

O décimo erro: em sua avaliação, é o fato de que "a hipótese, a que o senhor se opõe, diverge consigo mesma". Realmente, este é um modo válido de refutação. Mas como o senhor prova a possibilidade da acusação de autocontradição a essa teoria? O senhor a acusa, de maneira muito injuriosa, com a opinião de que "Deus decidiu conceder todos os auxílios naturais e misericordiosos a todos os homens". Quem pode defender tal opinião, reconhecendo que existe uma "graça eficaz que Deus não concede a todos?" Na realidade, o senhor não é coerente consigo mesmo, na declaração da doutrina deles. Pois o senhor diz que ela afirma que "Deus concede todos os auxílios a todos os homens", e, mais adiante, diz que ela afirma que "Deus concede a todos, não a verdadeira perseverança, e sim a capacidade de perseverar, ou a vontade de perseverar". O dom da verdadeira perseverança não está incluído entre *todos os auxílios*? Como podem ser feitas essas duas afirmações sem contradição? Corrija o seu erro, e, quando o senhor o tiver corrigido, verá que o senhor deveria ter feito a observação "sem a qual ninguém realmente obtém a salvação", como explicação da graça *eficaz*. Mas Deus não falta àqueles a quem Ele dá a graça pela qual eles podem ser salvos, ainda que Ele possa não dar a graça pela qual eles realmente são salvos. As palavras "perseverando, para obter a salvação" deveriam ter sido arranjadas como "para perseverar e obter a salvação". Erroneamente, o senhor confunde *ato* com *habilidade* e *eficácia* com *suficiência*.

O décimo primeiro erro: Neste, o senhor alega contra esta doutrina, dizendo que "ela introduz heresias há muito tempo condenadas", referindo-se, especificamente, às dos pelagianos. Esta afirmação o senhor parece abrandar mais adiante, porque os pelagianos atribuem a faculdade de fazer o bem, seja inteiramente à natureza, ou apenas em parte à graça, ao passo que a doutrina a

atribui inteiramente à graça. No entanto, o senhor encontra falhas nela, porque "ela torna a graça universal e, assim, se envolve em uma dificuldade ainda maior". Algo foi dito, até agora, a este respeito. Mas que importância tem a sua refutação? Pois e se alguém dissesse que todos os homens, universalmente, têm a capacidade de crer e obter a salvação, se assim quiserem, e que este mesmo poder é concedido, divinamente, à natureza da humanidade, com que argumento o senhor refutaria essa afirmação? Não se pode concluir, com base nesta declaração, que a natureza e a graça têm uma amplitude de igual dimensão. Pois a capacidade de crer diz respeito à natureza; mas a verdadeira fé vem da graça. Assim, em relação à capacidade de querer e à vontade propriamente dita: "Deus é o que opera em vós, etc." (Fp 2.13). "Porque a vós vos foi concedido, em relação a Cristo, não somente crer, etc." (Fp 1.29). O senhor parece prejudicar a verdade, quando diz que é uma ideia pelagiana a de que "um homem pode, pela oposição de sua vontade, resistir à graça". Não há nenhuma página nas Escrituras onde se negue isto. Um homem é um mero pedaço de madeira para que, por pura necessidade da natureza, ele deva ceder à graça? Se isto não for verdade, então o homem consente livremente e, portanto, tem a capacidade de não consentir, isto é, de resistir. Caso contrário, que serventia têm as ameaças e as promessas? Não é pelagiana a opinião de que "um homem tem a capacidade no exercício da vontade para ceder à graça de Deus, quando explicada como se referindo à capacidade remota e que pode, não sendo assim, ser chamada de capacidade de receber a habilidade ativa e imediata, pela qual alguém pode querer ceder à graça". Aqueles que, hoje, defendem o dogma da predestinação, poderiam provar que ele não introduz, por justa dedução, a ideia de *necessidade fatal*? O senhor diz, ainda, que os papistas defendiam, anteriormente, essas teorias. O fato de que a acusação de um crime similar seja feita a ambas não prova uma similaridade em outros aspectos. É possível que eles, quando o senhor se opõe, possam

divergir dos papistas, e que estes defendam uma doutrina que está sujeita às suas objeções.

O décimo segundo erro: O senhor afirma que "esta doutrina está em harmonia com a visão papista da predestinação". Admitindo isto, a doutrina é, portanto, falsa? Na verdade, o senhor apresenta uma declaração dessa doutrina, mas não a refuta. O senhor pensa que ela é tão absurda que pode ser suficiente tê-la apresentado – e que a própria declaração será refutação suficiente. Mas, e se alguém se empenhar em defender essa doutrina, como o senhor a refutaria? Podemos fazer o esforço: "Deus previu, desde a eternidade, as naturezas e os pecados dos homens; esta previsão precedeu o decreto pelo qual Ele deu Cristo, para que fosse o salvador do mundo". Eu diria: "A presciência de muitos pecados", pois Ele não conheceu, por presciência, o pecado da crucificação de Cristo, até depois de emitido o decreto. O senhor apresentou uma declaração descuidada daquela doutrina, uma vez que não fez essa distinção necessária. Então, Deus decretou "dar, por causa de Cristo, graça suficiente, pela qual os homens pudessem ser salvos". A todos? Os papistas não afirmam isto. Então, "Ele predestinou à vida aqueles que, tendo Ele previsto, terminariam sua vida no estado de graça que foi preparado para eles, pela predestinação de Deus"; isto, na realidade, não está muito longe da doutrina de Agostinho.

A sua teoria é: "Deus não revelou Cristo para todos e para cada indivíduo da humanidade".

Este teorema não lhe é muito útil para provar a especialidade da predestinação e da graça, já que aqueles contra os quais o senhor contende, mesmo a respeito da suposição desta verdade, o rebatem com dois argumentos.

Em primeiro lugar, a razão pela qual Deus não revelou Cristo para todos e para cada indivíduo da humanidade foi o fato de que seus pais rejeitaram a palavra do Evangelho; por esse motivo, Ele permitiu que, tanto os pais, como sua descendência, seguissem seus

próprios caminhos e isto, por um período de tempo muito longo, que a justiça divina e seus pecados pareceram exigir.

O segundo argumento é que, nesse ínterim, enquanto eles estavam destituídos do conhecimento de Cristo, Deus "não se deixou a si mesmo sem testemunho" (At 14.17), mas mesmo então lhes revelou alguma verdade a respeito do seu poder e da sua bondade e também a lei, que Ele conservava inscrita em suas mentes. Se eles tivessem feito um uso correto dessas bênçãos, mesmo segundo a sua própria consciência, Ele teria concedido a eles graça ainda maior, de acordo com a declaração: "a qualquer que tiver será dado". Mas usando mal, ou não usando essas bênçãos, eles se tornaram indignos, até mesmo da misericórdia de Deus e, portanto, ficaram inescusáveis, e não tendo a lei, foram condenados, e seus próprios pensamentos os acusavam (Rm 2.13, 15). Mas para que Deus escondesse a promessa do Messias de todos os homens, antes disso, a rejeição não poderia ser provada com base nas Escrituras. Na verdade, pode ser provado o contrário, com base nas coisas que são narradas nas Escrituras a respeito de Adão e seus descendentes, bem como de Noé e seus filhos. O abandono do correto progrediu gradualmente, e Deus não é obrigado, em momento particular algum, a enviar uma nova revelação aos homens que não usam de maneira correta a revelação que já possuem.

Com base nisso, fica claro que juízo deve ser feito desses resultados.

Ao primeiro – A razão pela qual a promessa da *semente bendita* não foi revelada a todos os homens é, ao mesmo tempo, a culpa de seus pais, ao rejeitá-la, e de si mesmos, na defesa da verdade, que agora eles têm em injustiça.

Ao segundo – A resposta é a mesma.

Ao terceiro – Todos os homens são chamados por alguma vocação, ou seja, por aquele testemunho de Deus, pelo qual podem ser levados a sentir o desejo de se aproximarem de Deus, para

que possam encontrá-lo (At 27.27), e por aquela verdade que defendem em injustiça, isto é, cujo efeito, em si mesmos, impedem. E por aquela inscrição da lei em seus corações, segundo a qual seus pensamentos acusam uns aos outros. Mas esta vocação, embora não seja de salvação, no sentido de que a salvação pode ser imediatamente obtida dela, ainda assim pode ser considerada como de salvação antecedente, quando Cristo é oferecido por eles; e a salvação, pela misericórdia divina, se seguirá a essa vocação, se corretamente usada.

Ao quarto – Está escrito que "ninguém disse que a presciência da fé ou a incredulidade é a regra da predestinação", e essa acusação é fútil. Mas o fato de que alguns podem ser condenados, exclusivamente pela lei, é extremamente verdade, e por causa da impenitência deles, embora não por causa da sua rejeição a Cristo.

@Created by PDF to ePub