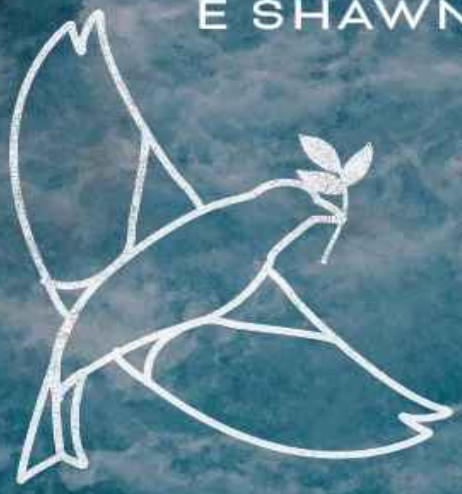
EDITADO POR
THOMAS R. SCHREINER
E SHAWN D. WRIGHT



CREDO BATISMO

SINAL DA NOVA ALIANÇA EM CRISTO

EDITADO POR
THOMAS R. SCHREINER
E SHAWN D. WRIGHT



CREDO BATISMO

SINAL DA NOVA ALIANÇA EM CRISTO

DOIS DEDOS DE TEOLOGIA

Credobatismo: o sinal da nova aliança em Cristo

© 2019 Editora 371
www.doisdedosdeteologia.com

Este livro foi publicado originalmente por B&H Publishing Group, com o título *Believer's Baptism*. Tradução autorizada. Todos os direitos reservados.

Editor
Yago Martins

Revisora
Shirley Lima

Tradutor
João Costa

Capista
Barbara L. Vasconcelos

Preparador
João Guilherme Anjos

Diagramador
Le Magicien

C912

Credobatismo: o sinal da nova aliança em Cristo / Organizadores: Thomas R. Schreiner e Shawn D. Wright; tradução João Costa. — Brasília: Editora 371, 2019.

336 p.; 16x23 cm.

Tradução de: “Believer’s baptism: sign of the New Covenant in Christ”.

Inclui bibliografias.

ISBN: 978-85-52900-21-4

1.Teologia dos sacramentos. 2.Batismo cristão - Credobatismo. 3.Teologia Bíblica. I.Schreiner, Thomas R. (org.). II.Wright, Shawn D. (org.). III.Costa, João (trad.).

CDU 27-558.3

Índice para Catálogo Sistemático:

1. Cristandade: Culto e rituais: Sacramentos: Batismo 27-558.3

Bibliotecário responsável:

Jônathas Rafael Camacho Teixeira dos Santos (CRB-1/2951)

Nenhum trecho desta obra poderá ser reproduzido ou transmitido por quaisquer meios existentes sem autorização prévia, por escrito.

DEDICATÓRIA

A Diane e Gretchen,

Nossas queridas esposas que, cotidianamente, vivenciam a realidade do evangelho em relação a nós, aos nossos filhos e à nossa igreja.

“A mulher virtuosa é a coroa de seu marido” (Pv 12.4)

SUMÁRIO

Prefácio da Série
Prefácio dos Editores
Prefácio
Timothy George
Introdução
Thomas R. Schreiner e Shawn D. Wright
O Batismo nos Evangelhos
Andreas J. Köstenberger
O Batismo em Lucas-Atos
Robert H. Stein
O Batismo nas Epístolas: Um Rito de Iniciação Para os Crente
Thomas R. Schreiner
O Batismo e a Relação Entre as Alianças
Stephen J. Wellum
O Batismo nos Escritos Patrísticos
Steven A. McKinion
"Batismo Por Confissão": A Doutrina Batista dos Primeiros Anabatistas
Jonathan H. Rainbow
O Batismo e a Lógica dos Pedobatistas Reformados
Shawn D. Wright
Meredith Kline Sobre Suserania, Circuncisão e Batismo
Duane A. Garrett
O Batismo no Movimento de Restauração Stone-Campbell
A.B. Caneday
O Batismo no Contexto da Igreja Local
Mark E. Dever

PREFÁCIO DA SÉRIE

Vivemos em uma era vibrante da erudição evangélica. Muitas instituições educacionais de excelência, comprometidas com a inerrância das Escrituras, estão treinando homens e mulheres para servir a Cristo na igreja e promover o evangelho no mundo. Muitos líderes e professores da igreja estão aplicando de forma hábil e corajosa a Palavra de Deus a questões críticas, levantando novos questionamentos e desenvolvendo novas ferramentas para responder a essas perguntas das Escrituras. Eles estão produzindo novos recursos valiosos para equipar de forma completa as gerações atuais e futuras dos servos de Cristo.

A Bíblia é uma incrível fonte de verdade e uma ferramenta incrível, quando usada pelo Espírito de Deus para a glória de Deus e nosso bem. É um poço sem fundo de água viva, um tesouro de proporções infinitas. Como em um conto antigo, descobertas empolgantes podem ser feitas na superfície, porém ainda mais empolgantes são aquelas encontradas quando cavamos mais fundo. Os livros desta série, *NAC Studies in Bible and Theology*, frequentemente consideram uma dificuldade bíblica como ponto de partida, lembrando o argumento de B.F. Westcott de que “a menos que toda a experiência passada seja inútil, as dificuldades da Bíblia são os guias mais frutíferos para sua divina profundidade”.

Esta nova série pretende ser um meio através do qual o trabalho dos estudiosos evangélicos possa efetivamente alcançar a igreja. Ela incluirá estudos exegético-teológicos detalhados de perícopes-chave como o Sermão da Montanha e também novas investigações de tópicos da teologia bíblica e teologia sistemática. Esta série destina-se a suplementar o *New American Commentary*, cujas discussões exegéticas e teológicas tantas pessoas acharam útil. Esses recursos são destinados principalmente aos líderes da igreja e àqueles que estão se preparando para tal liderança. Cremos que os cristãos vão considerá-los um encorajamento para um maior progresso e alegria na fé. Mais importante, nossa oração é que eles

ajudem a igreja a proclamar Cristo com mais precisão e eficácia e que eles trarão louvor e glória ao nosso grande Deus.

É um tremendo privilégio sermos parceiros na graça de Deus com os excelentes acadêmicos que escrevem para esta nova série, assim como com aqueles que serão ajudados por ela. Quando Cristo voltar, que ele nos encontre “firmes num só espírito, combatendo juntos, com uma só alma, pela fé do evangelho” (Fp 1.27)

E. Ray Clendenen
B&H Publishing Group

PREFÁCIO DOS EDITORES

Somos gratos a Broadman e Holman pelo apoio entusiasmado a um livro sobre credobatismo. Infelizmente, vivemos numa época em que muitos cristãos pensam que a clareza sobre o batismo não é importante. Alguns até se sentem um pouco constrangidos e envergonhados de manifestar sua posição sobre o tema, acreditando que uma questão dessa natureza deve ser relegada ao passado. Como editores, estamos convencidos de que devemos proclamar com exatidão todo o conselho de Deus, e de que a verdade revelada por Deus é útil para a Igreja de Jesus Cristo e para viver de um modo que agrada a Deus.

Este livro não teria sido possível sem seus autores, que tomaram tempo de suas agendas ocupadas a fim de contribuir para esta obra. Somos profundamente gratos por seus trabalhos e pelos excelentes ensaios que produziram. Também queremos expressar nossa gratidão a Ray Clendenen, o editor da série, por sua assistência especializada a cada passo ao longo do caminho e por seu inesgotável encorajamento para nós enquanto estivemos trabalhando neste projeto. Esse agradecimento também deve ser estendido ao *Southern Baptist Theological Seminary*, instituição na qual ambos ensinamos. Quanta alegria é trabalhar em uma instituição que acredita na erudição e na qual somos lembrados de que a academia serve à igreja de Jesus Cristo! Dedicamos este livro às nossas esposas, Diane e Gretchen. Sua piedade, apoio e amor significam mais para nós do que as palavras podem expressar. Finalmente, oramos para que o que está contido nestas páginas edifique a igreja e glorifique a Deus por intermédio de Jesus Cristo, nosso Senhor.

Thomas R. Schreiner
Shawn D. Wright

PREFÁCIO

por Timothy George[1*]

Em 19 de fevereiro de 1812, os recém-casados Adoniram e Ann Judson despediram-se da família e de seus amigos, e embarcaram no *Caravan*, um navio de três mastros, no porto de Salem, dando início a uma longa viagem oceânica de Massachusetts até a Índia. Convencidos de que Deus os chamara para passar suas vidas no serviço missionário, os Judson se dedicaram à oração e ao estudo intensivo da Bíblia durante os quatro meses que passaram no mar. Adoniram havia estudado o Novo Testamento grego no *Andover Seminary* e se debruçou sobre o significado da palavra baptizō. Quando ele e Ann estudaram o significado do batismo no Novo Testamento, ambos se convenceram de que esse rito sagrado era destinado apenas aos crentes. Ambos haviam sido batizados na infância e criados em piedosas famílias congregacionais, mas, quando chegaram à Índia, tiveram contato com o renomado missionário batista William Carey, ocasião em que pediram para ser batizados de acordo com suas novas convicções. Em 6 de setembro de 1812, eles foram imersos em Calcutá, no batistério da capela de Carey, em Lal Bazar, por William Ward.[2]

Seu amigo, Luther Rice, que havia seguido os Judson até a Índia em outro navio, também se inquietou em relação às suas próprias opiniões sobre o batismo. Depois de mais estudos e orações, ele também foi batizado como crente em 1º de novembro de 1812. Em seu diário naquele dia, ele escreveu: “Neste dia fui batizado em nome da Santíssima Trindade. O Senhor concede que eu possa encontrar seu nome como uma torre forte, à qual eu possa continuamente recorrer e na qual possa encontrar segurança”.[3]

A “conversão” dos Judson e de Rice a um novo entendimento e a uma nova prática do batismo tornou-se o catalisador para a ascensão do movimento missionário moderno entre os batistas na América. Mas a experiência deles não foi única. Desde a Reforma, um fluxo constante de cristãos evangélicos chegou a essa mesma conclusão, e muitas vezes pelo mesmo caminho — uma leitura

cuidadosa do Novo Testamento, com a intenção de encontrar o que John Owen (que não era batista) chamou de “o velho rosto glorioso e belo do cristianismo”.[4] O próprio Carey, enquanto ainda trabalhava como sapateiro viajante na Inglaterra, havia chegado ao mesmo lugar, tendo sido batizado como crente no rio Nene, em 1783. Da mesma forma, muitos congregacionais separatistas[5] que se haviam convertido sob a pregação de George Whitefield deixaram essa conexão para se tornar batistas separatistas, quando não encontraram evidência de batismo infantil na igreja apostólica. Quando foi informado desse acontecimento, Whitefield notoriamente gracejou, dizendo que estava feliz em ouvir sobre a fervorosa fé de seus seguidores, mas que lamentava o fato de muitas de suas galinhas se haverem tornado patos!

Os ensaios nesta obra levantam novamente questões muito debatidas sobre o batismo que, com frequência, se provaram facciosas entre os cristãos autênticos do passado. Certamente é possível enfatizar de forma demasiada, ou colocar a ênfase errada, no ato externo do batismo nas águas. O tradicional protesto batista contra o sacramentalismo estabelece precisamente esse argumento. E a mesma crítica, de uma direção diferente, pode ser levantada contra certos praticantes do batismo “batista” também. Por exemplo, no século 16, Miguel Servet rejeitou o batismo infantil e insistiu em que um seguimento literal do Novo Testamento exigiria o batismo por imersão aos trinta anos, a idade de Jesus quando ele foi batizado no rio Jordão. Mas as visões de Servet sobre o batismo não o impediram de negar a doutrina da Santíssima Trindade. Mesmo hoje, ainda é possível encontrar certos batistas que se mostram inflexíveis em manter os “distintivos batistas”, mas que não têm tanta certeza de que Jesus nasceu de uma virgem, realmente andou sobre as águas ou ressuscitou dos mortos.

É bom manter tais desvios em mente, porém a maior preocupação para a maioria dos batistas hoje é de um tipo diferente. Com frequência, o batismo é menosprezado como um complemento opcional para a vida cristã. Muitas vezes, é administrado de maneira casual ou desleixada, sem um ensino cuidadoso de sua base bíblica

e de seu significado teológico. Sempre que o batismo é coberto pela imprensa religiosa, o ponto de interesse é, em geral, a estatística batismal, e não a substância batismal. Tornando-se seguramente parte do ambiente eclesiástico, o batismo está fadado a perder seu significado fundamental do Novo Testamento, como a decisiva transição de um antigo modo de vida para um novo, como um ato de obediência radical em que uma renúncia específica é feita e uma promessa específica é dada.

A recuperação de uma doutrina robusta do credobatismo pode servir de antídoto ao minimalismo teológico e ao individualismo atomístico que prevalecem em muitas igrejas batistas em nossa cultura. O batismo não é apenas a profissão de fé solene de um pecador redimido, nosso "apelo por uma boa consciência para com Deus", como diz o Novo Testamento (1Pe 3.21); é também um ato sagrado e sério de incorporação à comunidade de fé visível. Tal entendimento do batismo exige a reforma de nossa prática batismal em vários pontos críticos.

Em primeiro lugar, o batismo deve ser restaurado ao seu devido lugar como um ato litúrgico central do culto cristão. Demasiadas vezes, é marcado para o início ou o fim do culto, como um apêndice ao "evento principal". Muitos dos primeiros batistas, tanto na Inglaterra como nos Estados Unidos, praticavam a imposição das mãos após o batismo. Essa consagração, ou separação, lembra os ritos batismais da igreja primitiva, nos quais a confirmação, representada pela unção com óleo ou pela imposição de mãos, era vista como parte do próprio batismo, e não como um sacramento separado.

Juntamente com a oração e a leitura da Escritura, a liturgia batismal deve incluir a confissão pessoal de alguém que está sendo batizado, preferencialmente proferida nas águas batismais, bem como a renovação dos votos batismais pela congregação participante. A tradição de uma cerimônia ao ar livre, realizada em um riacho, rio ou lago é bastante recomendável. O trauma da morte e da ressurreição que o batismo simboliza dificilmente é transmitido quando as coisas são muito arrumadas e convenientes. Tal é o caso de um batistério ultramoderno, no qual o ministro nem entra na

água, mas, de pé atrás de um escudo de plástico, simplesmente se aproxima e submerge o candidato ao batismo, que está sentado em uma poltrona reclinável!

Em segundo lugar, o batismo deve estar diretamente relacionado com a disciplina e os compromissos pactuais da congregação. O papel da catequese no processo de preparação batismal também é crucial se quisermos evitar a banalização do significado do batismo. Como James F. White apontou, “nenhum sistema está imune ao batismo indiscriminado”.[6] Como os batistas evoluíram de pequenos começos sectários para o que poderia ser chamado de fase católica de nossa história, tanto as características pactuais como as disciplinadoras de nossa vida na igreja tornaram-se marginais à nossa identidade. Reagimos contra a dureza e o legalismo que, por vezes, caracterizaram essa dimensão de nossa tradição. Ainda assim, a fé que confessamos no batismo exige que lidemos com essas questões. Quais padrões de santidade devem distinguir um homem ou uma mulher de Deus? Quais são as implicações éticas de nossas decisões corporativas? Podemos recuperar uma estrutura de responsabilidade em nossa vida congregacional sem recair no julgamento crítico?

Por fim, o credobatismo deve ser praticado juntamente com uma teologia adequada a respeito das crianças. Embora não haja um direito hereditário à salvação ou à membresia da igreja, inerente às circunstâncias do nascimento, os filhos dos pais crentes permanecem em um relacionamento providencial especial com o povo e as promessas de Deus. John Tombes, um batista do século 17, falou sobre o status privilegiado das crianças que “nascem no seio da igreja, de pais piedosos, que, por orações, instrução e exemplo, sem dúvida as educarão na verdadeira fé de Cristo”.[7]

Jesus teve especial interesse pelas crianças, recebendo-as em seus braços e as abençoando. Ele não as batizou. É justo que os filhos de pais cristãos sejam separados em um serviço de consagração infantil, em que os pais, juntamente com a congregação, se comprometem a educar essas crianças na doutrina e na admoestação do Senhor. Devemos sempre mostrar-nos

sensíveis às evidências da graça de Deus na tenra idade dessas crianças, incentivando seu interesse precoce pela oração, pela leitura da Sagrada Escritura e pela vida da igreja. Contudo, como a infância biológica nunca pode ser transformada em infância espiritual, não dizemos a nossos filhos: “Seja um bom filho cristão”, mas, sim, “Arrependa-se e creia no evangelho”. O despertar espiritual e o discernimento das crianças, mesmo dentro da mesma família, não prosseguem em um ritmo uniforme. Assim, os pais e ministros cristãos da igreja devem estar sempre vigilantes na doutrina e nos conselhos que oferecem.

Em 1977, Donald Bridge e David Phypers, um batista e um anglicano, escreveram um livro sobre o batismo intitulado *The Waters That Divide*. O batismo sempre deve permanecer como uma fonte de controvérsia e contenda entre cristãos igualmente sinceros e crentes na Bíblia? Muitos de nós ansiamos pela união dos seguidores de Jesus pelos quais nosso próprio Senhor orou. Mas a unidade no amor também deve ser unidade na verdade; de outra forma, não se trata de unidade genuína. O histórico testemunho batista do credobatismo baseia-se nesse compromisso com a unidade na verdade. Esse testemunho do credobatismo é importante não porque os batistas não tenham nada a aprender com outros cristãos que sustentam opiniões diferentes, nem porque um rótulo denominacional deva ter precedência sobre outro, mas precisamente por causa da finalidade que o credobatismo aponta visível e eloquentemente — a doação do próprio Deus triúno na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, cujos benefícios são concedidos gratuitamente, somente pela graça, a todos os que verdadeiramente se arrependem e creem.

Essa doação divina é celebrada em um hino batismal escrito por Robert T. Daniel:

Senhor, em humilde e doce submissão,
Aqui nos reunimos para segui-lo;
Confiando em tua grande salvação,
Pois somente ela pode nos libertar.
Nada devemos reivindicar como mérito;
Tudo que podemos fazer

Não pode a coroa da vida herdar:
Todo o louvor a ti é devido.
No entanto, vamos no dever cristão,
Abaixo da onda que vai;
Ó a felicidade! A beleza celestial!
Cristo, o Senhor, foi enterrado assim.[8]

1* Timothy George é doutor em teologia pela *Harvard University*; é deão e professor de divindade na Beeson Divinity School em Birmingham, Alabama. Além disso, é editor-executivo da *Christianity Today*.

2 Trechos de “The Reformed Doctrine of Believer’s Baptism”, publicado originalmente em *Interpretation 47* (1993): 242-54. Revisado e reimpresso como “Believer’s Baptism: More than American Individualism”, *Modern Reformation 6* (1997):41-47.

3 O. K. Armstrong e M. M. Armstrong, *The Indomitable Baptists* (Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc. 1967), 116.

4 John Owen, *A Vindication of the Animadversions on Fiat Lux* (London: Impresso por Ph. Stephens e G. Sawbridge, 1664), 207.

5 Termo cunhado entre os anos 1730 e 1740, durante o Primeiro Grande Avivamento, para identificar os cristãos que abraçaram mudanças em suas denominações. A expressão original em inglês é *new light*. [N. do T.]

6 J. F. White, *Sacraments as God’s Self-Giving* (Nashville: Abingdon Press 1983), 46.

7 *Examen of the Sermon of Mr. Stephen Marshall About Infant Baptism* (London, 1645), 33, citado em D. Kingdon, *Children of Abraham: A Reformed Baptist View of Baptism, the Convenant, and Children* (Haywards Heath, Sussex: Carey Publications 1973), 99.

8 Robert T. Daniel (1832), Hino 823 em *The Service of Song for Baptist Churches*, New York: Sheldon and Company (1971), 331.

INTRODUÇÃO

Alguns dentro da confissão cristã afirmam que o batismo deve ser classificado como uma questão menor. Esse sentimento, contudo, é mal direcionado, pois, nas Escrituras, o batismo é regularmente conectado à crença e à salvação. O batismo, como este livro demonstrará, é o rito de iniciação na igreja cristã. Aqueles que o rotulam como menor estão impondo suas próprias categorias às Escrituras, em vez de ouvir as Escrituras.

Timothy George lembra que aqueles que praticaram o credobatismo durante a Reforma corriam o risco de "perseguição e martírio" e, portanto, não viam o batismo como uma questão menor.[9] Não estamos afirmando, é claro, que um entendimento correto do batismo é necessário para a salvação. Ainda assim, dizer que uma compreensão correta do batismo é desnecessária para a salvação não leva, de forma lógica e bíblica, à conclusão de que o batismo é irrelevante. Ao afirmar isso, não desejamos envolver-nos em um debate polêmico que aumenta a temperatura para um tom febril. Nossa esperança é que este livro defenda o batismo do crente com um espírito caridoso e pacífico. Sabemos que outros crentes evangélicos discordam de nós, mas esperamos persuadir muitos de que o curso aqui traçado se encaixa no testemunho das Escrituras.

O batismo é importante precisamente porque está ligado ao evangelho, à obra salvadora que Cristo realizou em sua morte e ressurreição. Não pensamos que o ato de batizar crianças é meramente um pequeno erro, mesmo que nos regozijemos nas credenciais evangélicas de muitos de quem discordamos.[10] Paul Jewett capta a importância do credobatismo ao dizer: "*Batizar crianças longe da fé ameaça os fundamentos evangélicos do evangelicalismo*".[11] Essa é uma afirmação impressionante que se levanta sob escrutínio, pois nas Escrituras o batismo está regularmente ligado à admissão no povo de Deus — a igreja de Jesus Cristo. O ensino fundamental do evangelho é que os seres humanos só podem estar certos com Deus pela fé em Jesus Cristo (Rm 5.1). O batismo infantil compromete esse ensino ao contar os infantes como membros da igreja, seja por meio da teologia

sacramental, da alegada fé do infante, da regeneração presumida, da fé dos pais ou da teologia do pacto. A teologia sacramental compromete claramente o evangelho, uma vez que ensina que as crianças entram no reino de Deus em virtude da ação sacramental.[12] O credobatismo está em consonância com o evangelho porque ensina que a obra objetiva de Deus necessariamente conduz à resposta subjetiva da fé. A obra de Deus em Cristo não está suspensa em nada, sem responder à resposta da fé. A obra objetiva de Deus em Cristo assegura uma resposta de fé em seu povo, de modo que o sinal da nova aliança é aplicado somente àqueles que dão evidência, pela crença, de pertencer àquela aliança.

Quando as igrejas praticam o batismo infantil ou permitem que os batizados na infância se tornem membros, separam a conexão bíblica entre batismo e fé. Aqueles que são batizados quando ainda bebês, ao lerem o Novo Testamento, podem pensar que pertencem a Deus em virtude de seu batismo infantil, uma vez que o batismo está invariavelmente ligado à pertença à igreja de Jesus Cristo no Novo Testamento.[13] Acreditamos que o batismo deve ser reservado aos crentes porque preserva o testemunho do evangelho, mostrando que somente aqueles que se arrependeram e creram pertencem à igreja. Somente aqueles que exerceram fé são justificados. Portanto, somente aqueles que confiaram em Cristo deveriam ser batizados. Restringir o batismo somente aos crentes, portanto, preserva o testemunho puro do evangelho.

Além disso, o credobatismo também demonstra que a igreja é uma nova comunidade do pacto — todos os que a conhecem também conhecem o Senhor (Hb 8.11). A igreja de Jesus Cristo não é uma comunidade mista de crentes e incrédulos. Consiste naqueles que confessaram Jesus Cristo como Salvador e Senhor. Os pedobatistas costumam dizer que os batistas não escapam da acusação de uma comunidade mista, já que alguns dos que se dizem convertidos não pertencem verdadeiramente ao povo de Deus.[14] É verdade, claro, que alguns dos que alegam acreditar são subsequentemente revelados como inautênticos (por exemplo, 1Jo

2.19). No entanto, ainda existe uma profunda diferença entre batistas e pedobatistas, pois os batistas não permitem que alguém entre na igreja sem tentar discernir se a pessoa é verdadeiramente salva, ao passo que os pedobatistas incluem, conscientemente, alguns que não creem na comunidade do pacto.[15]

Outra objeção levantada pelos pedobatistas diz respeito às passagens de advertência. É de conhecimento comum que Hebreus (por exemplo, Hb 2.1-4; 3.7–4.13; 5.11–6.8; 10.26-31; 12.25-29) tem várias passagens de advertência e, de fato, avisos severos existem em todo o Novo Testamento. Um livro recente sobre pedobatismo indica que as passagens de advertência desempenharam um papel importante para os autores que adotam a posição pedobatista; e o argumento das passagens de advertência é regularmente apresentado no livro para apoiar o batismo infantil.[16] De acordo com essa leitura, nem todos na comunidade da nova aliança conhecem verdadeiramente o Senhor. Tal leitura de Hebreus enfrenta graves problemas exegéticos, pois, nesse ínterim (se essa posição for seguida), alguns que têm a lei escrita em seu coração e que receberam o perdão dos pecados (Hb 10.16-18) não são verdadeiramente perdoados. Os pedobatistas que defendem essa visão criam uma barreira entre aqueles que são eleitos e aqueles que são perdoados de seus pecados. Aparentemente, nem todos os últimos gostam dos primeiros! Alguém pode até ser participante do Espírito Santo (Hb 6.4) e não pertencer aos eleitos. Talvez sejamos perdoados se argumentarmos que tais pedobatistas seriam mais consistentes se argumentassem que os salvos podem perder sua salvação. Talvez alguns de seus descendentes teológicos cheguem a essa conclusão.

Podemos apenas nos referir aqui a outro livro que acreditamos manipular as passagens de advertência de um modo a evitar esses erros.[17] Segundo essa visão, os avisos são os meios usados por Deus para preservar seus próprios erros, e as advertências são sempre efetivas na vida dos eleitos. Os arminianos, naturalmente, veem essa conclusão com alguma suspeita. Mas tal visão das advertências não deve incomodar os calvinistas, pois eles insistem

em que é preciso arrepender-se e crer para ter a salvação, e que nós devemos pregar a necessidade de arrependimento e fé. Ao mesmo tempo, os calvinistas estão convencidos de que Deus cumprirá a condição de acreditar na vida dos eleitos. Do mesmo modo, as passagens de advertência nada mais são do que um chamado a crer até o último dia, e Deus usa esses mesmos avisos para alimentar o fogo da fé em si mesmo. Portanto, não há garantia exegética para diminuir o que Hebreus quer dizer quando afirma que todos os que estão na nova aliança conhecem o Senhor (Hb 8.11).[18] Esse não é apenas um conhecimento externo em Hebreus, mas representa a lei verdadeiramente escrita no coração pelo Espírito de Deus, de modo que não há necessidade de recorrer à ideia de que alguns daqueles com a lei escrita no coração não são verdadeiramente salvos.[19]

A visão batista, em outras palavras, preserva a pureza da igreja e enfatiza (ou pelo menos deveria enfatizar) que aqueles que estão vivendo em pecado impenitente e significativo devem ser disciplinados. As igrejas pedobatistas enfrentam um problema aqui, pois podem manter esse padrão para os crentes adultos, mas também admitiram como membros crianças que não são crentes, e essas crianças não serão disciplinadas por falharem em crer. Por isso, um grupo misto foi deliberadamente introduzido na igreja.

Além disso, os pedobatistas enfrentam um problema com a Ceia do Senhor que os batistas não encontram. A Ceia do Senhor é reservada aos crentes que foram batizados, mas muitos pedobatistas não permitem que as crianças participem da mesa do Senhor até que tenham expressado fé pessoal. Mas tal divisão entre o batismo e a Ceia do Senhor não pode ser sustentada a partir do Novo Testamento, pois é claro que aqueles que foram batizados participaram da comunhão. O batismo foi dispensado como o rito de iniciação para os crentes pelos pedobatistas e, portanto, algum tipo de iniciação (como confirmação) é substituído antes que as pessoas tomem da Ceia do Senhor. Agora, um novo ritual (confirmação), que não se situa no testemunho do Novo Testamento, é introduzido para que a Ceia do Senhor seja reservada aos crentes. Os batistas

insistem em que tal expediente é desnecessário se a exigência bíblica do credobatismo for mantida. Alguns pedobatistas responderam recentemente a essa incoerência e afirmaram que bebês e crianças pequenas que são batizados podem tomar parte dos elementos à mesa do Senhor. Essa coerência deve ser saudada, mas existe um problema ainda maior nesse esquema. Afinal, agora os incrédulos estão tomando da Ceia do Senhor e, claramente, não estão discernindo o corpo e, portanto, estão comendo e bebendo de maneira indigna (1Co 11.27-34).

No início, precisamos ter clareza sobre qual posição batismal os autores desta obra estão defendendo, bem como contra qual teologia batismal eles se opõem basicamente. Os autores estão promovendo o credobatismo, ou seja, a doutrina de que o batismo cristão deve ser reservado aos crentes (do latim para "crer") no Senhor Jesus Cristo. A "crença" exigida daqueles que buscam o batismo é mais do que o mero assentimento intelectual com algumas verdades doutrinárias. Em vez disso, como os reformadores protestantes explicaram em detalhes úteis, a crença abrange o intelecto e as afeições de uma pessoa, levando-a a confiar em Cristo. Concordamos com a *Confissão de Fé Batista de Londres* de 1689, segundo a qual "os principais atos da fé salvadora têm relação imediata com Cristo, aceitando, recebendo e confiando somente nele para justificação, santificação e vida eterna".[20] Leitores atentos, contudo, notarão algumas diferenças entre os autores em determinadas questões menores da teologia batismal (por exemplo, como interpretar um texto específico) e prática (por exemplo, a sabedoria de batizar jovens que professam fé em Cristo). Essas são questões que os credobatistas precisam discutir para entender e implementar a verdade de Deus nas igrejas com mais fé; por isso, não queremos fingir que essas discordâncias não existem. Mas queremos enfatizar que esses são debates internos. Esses pontos controvertidos são importantes, mas os autores desta obra concordam com a doutrina do credobatismo.

O livro é escrito para corrigir certa forma de teologia do batismo infantil, como um exame das notas de rodapé mostrará. Existem

tantos tipos de “pedobatistas” (ou seja, aqueles que batizam crianças) quantos são os tipos de batistas; por essa razão, precisamos esclarecer de quem é a teologia aqui abordada. Muitos pedobatistas em todo o mundo acreditam em uma teologia batismal sacerdotal, consistente em que o batismo da criança (para além de qualquer fé da parte do infante) a limpa do pecado original. Algumas vezes, essa teoria da “regeneração batismal” é denotada pelas palavras *ex opere operato* ao longo desta obra. Essa frase (literalmente, “pelo trabalho realizado”) é a crença de que o batismo é eficaz por meio da operação do próprio rito do batismo. Ele transmite a graça de Deus ao recebedor, a menos que ele “coloque um impedimento espiritual (*obex*) no caminho da graça”.[21] Contudo, essa não é a teologia pedobatista a que estamos respondendo primariamente nesta obra.[22] Em vez disso, nosso desejo é responder aos pedobatistas evangélicos, principalmente de tradição reformada, que batizam crianças não porque acreditam que o batismo regenera a criança, mas porque acreditam que o batismo traz a criança para a comunidade da aliança, onde ela terá a bênção de ouvir o evangelho pregado, enquanto cresce como membro da igreja. Certamente, há variações entre nossos irmãos pedobatistas, e nós devemos registrar algumas delas nas páginas seguintes. A visão do pedobatismo confirmada pela tradição reformada está repleta de inconsistências: como evangélicos, eles acreditam que a salvação é pela fé somente em Cristo, mas, como pedobatistas, eles dão o sinal dessa fé (batismo) àqueles que não exerceram fé (infantes). É principalmente tal teologia que estamos tentando corrigir neste livro.

Neste livro, começamos com as Escrituras, argumentando, a partir das Escrituras do Novo Testamento, que o credobatismo é o claro ensino do NT. Andreas Köstenberger processa esse caso nos Evangelhos; Robert Stein, em Atos; e Thomas Schreiner, nas Epístolas. Stephen Wellum, então, considera a questão toda de forma bíblica e teológica em um capítulo crucial. Qual é o relacionamento entre as alianças? A maioria dos evangélicos que defendem o batismo infantil advoga sua prática a partir do

entendimento das alianças e da relação entre circuncisão e batismo. Wellum demonstra que a conexão teológica que os pedobatistas estabelecem entre as alianças não pode ser biblicamente sustentada. Eles veem corretamente a continuidade entre a antiga e a nova alianças, mas não percebem os elementos significativos da descontinuidade. Wellum descompacta o ensino da Bíblia sobre as alianças, mostrando que isso requer o credobatismo. Esses quatro capítulos de cuidadosas exegese e teologia bíblica demonstram que o pedobatismo é biblicamente insustentável.

Na próxima seção do livro, consideramos o desafio histórico e teológico ao credobatismo, considerando o testemunho da história e interagindo com aqueles que nos precederam. Devemos dizer, desde o início, que as Escrituras são a norma, e a prática da igreja ao longo da história não é determinante. Ainda assim, qualquer defesa séria do credobatismo deve levar em conta o testemunho da história. Steve McKinion examina os primeiros séculos da igreja, um período que tem sido muito considerado nos debates a respeito do batismo. Em sua análise histórica, ele demonstra que o pedobatismo surgiu mais tarde e por várias razões práticas e teológicas. Jonathan Rainbow demonstra que a defesa do batismo infantil proposta por Ulrico Zuínglio, um dos fundadores da tradição reformada no século 16, foi verdadeiramente inovadora. Pela primeira vez na história, o batismo foi separado da fé e da regeneração. A visão que os reformados tomam como algo histórico representou, nos dias de Zuínglio, uma ruptura com a tradição anterior. Shawn Wright interage cuidadosamente com alguns dos mais influentes proponentes do batismo infantil — João Calvino, John Murray e Pierre Marcel — e mostra suas inconsistências bíblicas e internas. Uma defesa fascinante e criativa do batismo infantil foi proposta por Meredith Kline. A mente fértil de Kline tem fascinado estudiosos e estudantes, mas Duane Garrett demonstra que os argumentos de Kline são mais criativos do que bíblicos. As conexões que ele estabelece para apoiar o batismo infantil não se sustentam quando examinadas com cuidado, e a substância de seu argumento, portanto, entra em colapso. Ardel Caneday descompacta o pensamento batismal de Alexander Campbell. A

teologia de Campbell — difícil de entender, excêntrica em alguns pontos e muito equivocada em outros — é diferente da teologia de alguns pensadores campbellianos que o seguiram.

No capítulo final, Mark Dever considera a aplicação prática do credobatismo às igrejas de hoje. O que escrevemos neste livro não é apenas um exercício teórico. Acreditamos que a teologia bíblica do batismo tem profundas implicações para nossas igrejas. Dever considerar uma série de questões práticas com as quais os pastores se confrontam: desde quem deveria fazer o batismo até quando uma pessoa deveria ser batizada. Ele também mostra por que é importante para a vida da igreja que o batismo seja reservado aos crentes. O batismo não é uma questão inútil, pois fala tanto à natureza da igreja como à comunidade dos crentes.

Nossa esperança é que os leitores se sintam desafiados e encorajados pelo que está escrito neste livro. Para aqueles que discordam, só pedimos que nossos argumentos sejam cotejados com as Escrituras. Para aqueles que concordam, oramos para que o que é defendido aqui seja implementado, pela graça de Deus, cada vez mais fielmente em nossas igrejas.

9 T. George, “The Reformed Doctrine of Believers’ Baptism”, *Interpretation* 47 (1993), 242.

10 Curiosamente, Douglas Wilson afirma que nada menos mostrará que o batismo infantil é exigido nas Escrituras (*To a Thousand Generations — Infant Baptism: Covenant Mercy for the People of God* [Moscow, Idaho: Canon Press, 1996, 9]). De nossa parte, entendemos que os argumentos contidos neste livro demonstram que o batismo infantil não é apenas desnecessário, como também uma clara violação do que as Escrituras ensinam.

11 P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 162 (ênfase do autor).

12 Stanley K. Fowler (um batista) argumenta, em seu livro, que o batismo é mais do que um símbolo e deve ser entendido sacramentalmente (*More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Sacramentalism, Studies* in Baptist History and Thought 2 [Carlisle: Paternoster, 2002]). Fowler argumenta corretamente que o batismo é mais do que um símbolo, mas que o uso da palavra “sacramental” é lamentável, uma vez que é passível de várias interpretações distintas. O próprio uso que Fowler faz da palavra pode estar de acordo com o que é discutido neste livro, uma vez que ele afirma que os não batizados, mas verdadeiramente crentes, ainda podem ser salvos. Parece, no entanto, que o livro de Fowler sofre de falta de clareza no uso da palavra “sacramental”, e a imprecisão de sua linguagem torna difícil determinar com exatidão o que ele quer dizer.

13 Venema objetou que essa não é a posição dos pedobatistas pactuais e lamenta que eles sejam frequentemente mal compreendidos. Ver C. P. Venema, “Covenant Theology and Baptism”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P & R, 2003), 228-29. Mas o ponto aqui apresentado não é que os pedobatistas pactuais afirmem que as crianças são salvas em virtude do ato de batismo. Pelo contrário, estamos argumentando que tal erro se propaga facilmente, uma vez que o batismo está conectado, no Novo Testamento, com a fé

salvadora e a admissão na igreja de Jesus Cristo.

14 Nesse sentido, Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 227.

15 Muitas igrejas batistas, é claro, não avaliam cuidadosamente se as pessoas creem antes de sua admissão na igreja. Mas tal realidade mostra a fraqueza de muitas igrejas batistas, bem como seu fracasso em fazer o que seus ancestrais batistas pregavam e proclamavam.

16 Esse argumento é frequentemente sustentado em Strawbridge, *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Todos os ensaios aqui mencionados estabelecem esse argumento e provêm dessa obra. Strawbridge observa na introdução que os textos sobre apostasia foram um ponto de virada para ele (4). Ver também J. D. Niell, “The Newness of the New Covenant”, 133, 153 n 37; R. L. Pratt Jr., “Infant Baptism in the New Covenant”, 169-70, 173-74; R. Booth, “Covenant Transition”, 198-99; G. Strawbridge, “The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward”, 280-83. O mesmo argumento da apostasia é apresentado por Wilson, *To a Thousand Generations*, p. 81-96.

17 T. R. Schreiner e A. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove: InterVarsity, 2001). Essa é a diferença entre a visão de Wilson e nossas próprias conclusões quando Wilson alega que as advertências não são dirigidas diretamente aos verdadeiros santos, mas acrescenta a isso o pensamento de que os crentes devem “examinar regularmente seus próprios corações à luz de tais avisos” (*To a Thousand Generations*, 85). Tal visão falha em entender a função das advertências e também as torna desnecessariamente complicadas, pois os crentes são obrigados, de acordo com a visão de Wilson, a se engajar na estranha prática de aplicar a si mesmos avisos escritos a outros.

18 Pratt argumenta que os batistas deixam de ver que a nova aliança não é cumprida plenamente até o retorno do Senhor. Atualmente, o novo pacto é inaugurado, mas não consumado. Por isso, alguns, na nova comunidade da aliança, não são verdadeiramente crentes (“Infant Baptism”, 156-74). Esse é um

argumento intrigante, mas aplica erroneamente as categorias de *inaugurado* e *consumado*. Concordamos que a nova aliança é inaugurada e ainda não consumada. Mas essa verdade não significa que alguns que conhecem o Senhor têm a lei escrita em seus corações e são perdoados de seus pecados podem não ser verdadeiramente crentes. O elemento *ainda não* da escatologia de Hebreus significa que aqueles que agora são participantes do Espírito Santo (Hb 6.4) ainda não são aperfeiçoados, mas serão verdadeiramente aperfeiçoados no último dia. O argumento do *ainda não* em Hebreus não implica colocar em dúvida se os crentes serão salvos no último dia. Pelo contrário, o *ainda não* exorta o povo de Deus a continuar acreditando até o último dia com a firme certeza de que Deus completará o que ele começou (Hb 6.13-20).

19 O argumento de Hebreus é surpreendentemente truncado quando sua novidade é limitada à abolição da lei cerimonial (Niell, "Newness of New Covenant", 142-46), e conhecer o Senhor é interpretado como significando que os crentes da nova aliança conhecem o Senhor sem a mediação do sacerdócio levítico (148-53).

20 *Second London Confession* 14.2, em W. L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1969), 269.

21 Ver R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 108.

22 Portanto, quando nos referimos à visão do batismo *ex opera operato* nesta obra, não estamos, nesses casos, criticando a visão reformada do pedobatismo.

O BATISMO NOS EVANGELHOS

Andreas J. Köstenberger[23*]

O objetivo deste capítulo é investigar o material sobre batismo nos quatro evangelhos canônicos. A abordagem consiste na análise narrativa dos Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João. Dessa forma, os próprios Evangelhos poderão determinar os parâmetros para nossa discussão acerca do batismo, em particular sobre a atividade de João Batista, sobre o batismo de Jesus por ele e sobre os batismos literais e figurativos administrados, ou experimentados, por Jesus e seus seguidores. Como um breve prolegômeno, será útil examinar primeiro o batismo de prosélitos judaicos, que, junto com lavagens rituais judaicas e práticas de imersão, forma um pano de fundo importante para nossa discussão do material sobre batismo nos Evangelhos. O ensaio conclui com várias implicações importantes para nossa compreensão do batismo hoje.

O batismo proselitista

É difícil saber quando os judeus começaram a praticar o batismo proselitista como um rito de iniciação para os gentios convertidos ao judaísmo, razão pela qual não podemos assumir que esse tenha sido um precursor do batismo de João e dos cristãos.[24] Parece que a importância dessa prática era tanto purificadora — os gentios eram geralmente considerados impuros do ponto de vista ritual e necessitados de purificação — como introdutória. Além disso, o batismo proselitista transmitiu a noção de conversão para um novo tipo de vida, que envolvia a aceitação, pelo prosélito, do "jugo da Torá".[25] Assim, a iniciação representava um compromisso, bem como a concessão de certos benefícios.

Ao contrário do batismo de prosélitos gentios convertidos ao judaísmo, entretanto, João batizou os judeus, não os gentios.[26] Muito provavelmente, o batismo de João e o batismo de prosélitos judeus remontam às práticas judaicas de purificação e banhos

rituais.[27] Isso é apoiado por passagens do Mishná, como *m. Pesah* 8.8 (“Se um homem tornar-se prosélito na véspera da Páscoa, poderá imergir-se e consumir sua oferta de Páscoa à noite”), que discute o batismo do prosélito no contexto da limpeza levítica em preparação para a Páscoa. Também no Qumran, encontramos lavagens rituais no contexto do arrependimento e da preparação da comunidade para entrar na comunidade escatológica (1QS 3.4-9; 6.14-23; ver 4.18-22).[28] Ao contrário do batismo de João, entretanto, esses rituais eram repetidos e autoadministrados.

Pode-se concluir, portanto, que a prática do batismo na igreja primitiva não pode ser adequadamente explicada, ou atribuída, pelo apelo ao batismo proselitista como um precedente. Além da questão de o batismo proselitista anteceder ou não o batismo cristão (o que está longe de ser uma afirmação infalível), existem importantes distinções teológicas na forma como o batismo foi concebido, o que, na melhor das hipóteses, estabelece uma conexão entre esses dois tipos e, na pior das hipóteses, é algo ilegítimo.

O batismo no Evangelho de Marcos[29]

Um número significativo de todas as ocorrências do grupo batista no Evangelho de Marcos é encontrado em Marcos 1.4-9.[30] A citação combinada de Marcos às passagens de Malaquias 3.1 e de Isaías 40.3 identifica João Batista como o mensageiro de Deus enviado para “preparar o caminho do Senhor”. Marcos 1.4 imediatamente acrescenta que, de acordo com essas passagens proféticas, “João veio batizando no deserto e pregando o batismo de arrependimento para o perdão dos pecados”[31] (ver Atos 19.4).

As referências ao arrependimento e ao perdão dos pecados deixam claro que o batismo de João deve ser entendido não apenas em termos de purificação ritual e observância religiosa, mas também, essencialmente, de forma *moral* e *ética*. Isso, por sua vez, é colocado dentro de um quadro escatológico profético-apocalíptico que contrasta o iminente julgamento divino com a vinda do Messias.

Em seu contexto original, Isaías 40.1-9 chama o povo de Deus para preparar o caminho de Javé no deserto.[32] Embora não seja explicitamente declarado, a maneira provável como isso deve ser feito é por meio do arrependimento. Se o Senhor retornar, seu povo deve preparar o caminho, arrependendo-se de seus pecados, que os levaram ao exílio (ver Mt 3.8). Como Isaías 40.1-2 deixa claro, o propósito final de Deus para seu povo não é o julgamento, mas a salvação. No contexto original de Isaías, a tipologia do êxodo é entrelaçada com a figura do vindouro Servo do Senhor (ver especialmente Isaías 52.13–53.12). O Messias e sua redenção trarão um novo êxodo no qual a glória de Deus será revelada.

A mensagem de João encontra uma grande resposta, e muitos vêm de Jerusalém e do interior da Judeia para confessar seus pecados e ser batizados no rio Jordão. Vestido como o profeta Elias do AT, João faz com que as pessoas atentem para alguém que viria depois dele, que é mais poderoso do que ele; alguém cujas amarras de suas sandálias ele não é digno de desatar; alguém que vai batizar não com água, mas com o Espírito Santo (1.8; ver Jl 2.28-29; Is 32.15; 44.3).[33] Então, Jesus vem de Nazaré na Galileia e é batizado por João, atestando sinais da aprovação de Deus (1.9). Quando Jesus é batizado com água por João e o Espírito desce sobre ele (1.10), ele, por sua vez, batizará outros com o Espírito Santo no futuro. O batismo de Jesus é a ocasião de uma grande manifestação trinitária, com o Pai expressando aprovação e o Espírito descendo sobre Jesus, o Filho (1.10-11). Parece que o batismo de Jesus aponta para sua identificação com um Israel pecador e para a cruz.[34]

Essencialmente, então, Marcos mostra que o batismo de João cumpre a profecia do Antigo Testamento e prepara as pessoas para o ministério de Jesus. Seu batismo no deserto do Jordão tem significado histórico-salvífico, invocando a principal ideia do êxodo, em continuidade com passagens contidas em Isaías.[35] João Batista é apresentado como um profeta semelhante a Elias, pregando uma mensagem de arrependimento para o perdão dos pecados.[36] À luz da realidade e da certeza do julgamento de Deus, João clamava por

conversão — uma reorientação da vida, um retorno a Deus e uma restauração do relacionamento com ele —, pelo que a confissão de pecados das pessoas resultava em perdão divino. Como aquele que administrava o batismo, João mediava esse perdão de maneira semelhante ao sacerdote que realizava sacrifícios no contexto do sistema sacrificial do Antigo Testamento (por exemplo, Lv 5.5-10).[37] Além disso, o batismo de João tinha uma função purificadora, de acordo com as noções do Antigo Testamento e do Segundo Templo, no sentido de que as imersões na água estavam relacionadas com a remoção da impureza.[38]

O batismo de João com água é contrastado com o batismo com o Espírito Santo, que será administrado por alguém "mais poderoso" do que ele. Isso caracteriza a relação entre João e Jesus, tanto em termos de continuidade (ambos batizam) como de descontinuidade (referência literal *versus* referência metafórica ao batismo, de Jesus mais poderoso). Contra o pano de fundo das referências ao julgamento de Deus, o batismo de João, da mesma forma que o "batismo" de Jesus, sem dúvida, tem uma dimensão *escatológica*. Isso marca o batismo como um rito de iniciação no "verdadeiro Israel", o remanescente crente. Assim, mais tarde, muitos dos discípulos de João tornaram-se discípulos de Jesus (ver Jo 1.35-37), embora, sem dúvida, tenha havido aqueles que foram batizados por João, mas que não aceitaram Jesus como Messias. Em contraste com as lavagens rituais judaicas, que eram autoadministradas, João batizou outras pessoas, o que pode ter dado origem à sua designação como João, "o Batizador" (ver Mc 6.14, 24).

Agora, podemos pesquisar referências ao batismo no restante do Evangelho de Marcos. Marcos 6.14, 24-25 menciona rumores de que Jesus foi João Batista ressuscitado dentre os mortos, o que resulta em um flashback da decapitação de Batista (ver Josefo, *Ant.* 18.5.2).[39] Em 7.4, as palavras *baptizō* e *baptismos* são usadas na referência explicativa do evangelista às lavagens cerimoniais judaicas (Mt 15.2 tem *niptō*, "lavar"; também Lc 11.38). Em Marcos 8.28, os discípulos de Jesus declaram que alguns pensam que

Jesus é João Batista (ver Mc 6.14; Mt 16.14). Marcos 9.13 relata a afirmação de Jesus, de que, em João Batista, Elias veio (ver Mt 17.10-13).

Marcos 10.38-39 apresenta seis ocorrências do grupo da palavra *baptō*. Aqui, Jesus fala de um futuro "batismo" que ele deve sofrer: a crucificação. Em resposta a João e Tiago, os filhos de Zebedeu (uma questão que tem origem em sua mãe, ver Mt 20.20-21), que perguntam a Jesus pelos lugares à sua direita e à esquerda no reino vindouro, Jesus retruca se eles podem beber a "taça" que ele vai beber ou ser batizado com o "batismo" com o qual ele será batizado. Essa parece ser uma referência ao destino doloroso e ao sofrimento físico que Jesus virá a experimentar e, mais tarde, que seus seguidores vão vivenciar, em virtude de sua associação com ele (ver Mc 8.34-38), decorrentes de sua crucificação.[40]

A referência final envolvendo o batismo em Marcos,[41] que pode ser projetada para fornecer o encerramento do tema do batismo nesse Evangelho, correspondendo à primeira menção do batismo em 1.4-9, é encontrada em 11.29, passagem em que Jesus desafia seus oponentes a identificar a autoridade por trás do batismo de João, seja divino, seja humano. A resposta dos judeus revela o respeito das pessoas por João como um verdadeiro profeta de Deus.[42]

As referências ao batismo no Evangelho de Marcos se apresentam da seguinte forma:

(1) 1.4-9: O batismo de arrependimento de João Batista e seu batismo de Jesus
(2) 6.14, 24-25: Há rumores de que Jesus é João Batista ressuscitado dos mortos; a decapitação de João
(3) 7.13: Elias veio na pessoa de João Batista
(4) 8.28: Alguns dizem que Jesus é João Batista (ver 6.14)
(5) 10.38-39: A referência de Jesus a um futuro "batismo" que ele deve sofrer (sua crucificação)
(6) 11.30: O desafio de Jesus aos judeus para identificar a fonte do batismo de João

A apresentação do batismo no Evangelho de Marcos pode ser exposta para prosseguir contra o pano de fundo do seguinte padrão histórico de salvação: (1) o batismo de João, em conjunção com a pregação do arrependimento e do perdão dos pecados, cumpre a profecia do Antigo Testamento, ao preparar o caminho para o Messias (1.4-8); (2) Jesus é batizado por João e atestado como o Filho de Deus pelo Pai e pelo Espírito (1.9); (3) João é martirizado (6.24-25); (4) Jesus fala do "batismo" de sua crucificação (10.38-39); e (5) Jesus batizará com o Espírito Santo (1.9). Por isso, o Evangelho começa com o batismo literal de Jesus nas águas por João e conclui com o "batismo" metafórico de Jesus na cruz e, ainda, com o batismo do Espírito no futuro. Jesus é o único maior que João: o ministério de João Batista está concluído, enquanto Jesus é o futuro Batizador; João é um verdadeiro profeta de Deus (11.30-33), enquanto Jesus é o verdadeiro Messias e Filho de Deus (1.1, 11; 9.7; 15.39). O simbolismo subjacente do batismo de João Batista é o da purificação do pecado e da renovação espiritual. Marcos se aprofunda pouco no significado do futuro batismo com o Espírito Santo, embora o batismo com o Espírito Santo pareça pressuposto para a referência escatológica ao Espírito Santo auxiliando os crentes perseguidos no futuro (13.11).

O batismo no Evangelho de Mateus

Cerca de metade das referências ao grupo da palavra *bapto* em Mateus ocorre no relato do início do ministério de João Batista em Mateus 3.1-16. Além do chamado de arrependimento de João, o relato de Mateus se refere especificamente à pregação de João acerca da proximidade do "reino dos céus" (Mt 3.2). Embora reestruturada (por exemplo, na citação de Mateus, a Isaías 40.3, segue-se a mensagem de João, em vez de precedê-la, como no relato de Marcos), a aparência de João semelhante a Elias e a reação das pessoas são registradas em termos praticamente idênticos aos de Marcos.

Em um acréscimo maior em relação a Marcos, Mateus, em 3.7-10, relata a denúncia de João quanto à presunção étnica dos judeus sobre sua linhagem abraâmica, ameaçando o julgamento iminente

de Deus.[4320] Como Marcos, Mateus inclui a referência de João a alguém mais poderoso do que ele, que batiza com o Espírito Santo, embora Mateus (ver Lc 3.16) também acrescente a expressão “e fogo” (Mt 3.11). De acordo com os contextos precedentes e subsequentes, “fogo” aqui provavelmente serve como um emblema do julgamento de Deus (ver Mt 5.22; 7.19; 13.40, 42, 50; 18.8-9; 25.41), que é transmitido por uma linguagem fortemente apocalíptica (ver Mt 3.10, 12; nada disso se encontra em Marcos; ver Dn 7.10; Ap 20.10).[44] A referência de Jesus ao seu futuro “batismo” no contexto do “fogo” em Lucas 12.50 (ver Lc 12.49) sugere que, antes de batizar outros dessa maneira, ele deve primeiro submeter-se ao “batismo”.[45]

Em sua narrativa do batismo de Jesus por João, Mateus inclui o relato da objeção inicial de João e do encorajamento de Jesus, no sentido de que ele prossiga “para cumprir toda a justiça” (Mt 3.15), um tema importante de Mateus, especialmente no Sermão do Monte de Jesus (Mt 5.6, 10, 20; 6.1, 33; 21.32).[46] Essa é outra maneira de dizer que o plano de salvação de Deus e do envio do Messias incluiu o batismo de Jesus por aquele que foi enviado para preparar seu caminho. Embora o Messias não compartilhe com os outros batizados por João a necessidade de arrependimento e o perdão dos pecados, sujeita-se voluntariamente a esse rito, como parte de sua identificação com a humanidade e de seu papel como Salvador da humanidade.

A próxima grande perícope envolvendo uma referência a João Batista (não incluída em Marcos) é encontrada em Mateus 11.1-19. Da prisão, ao ouvir o que o Messias está fazendo, João Batista envia discípulos a Jesus perguntando se ele é ou não “aquele que estava por vir” (Mt 11.2-3). Jesus responde indiretamente, insinuando, pelo uso da linguagem messiânica de Isaías, que ele realmente realizou as obras do Messias e, portanto, o foi (ver Is 35.4–6; 61.1). Jesus, então, aproveita a ocasião para instruir a multidão sobre a importância de João como profeta, chamando-o de “muito mais do que profeta” (Mt 11.9). Citando Malaquias 3.1 (e, portanto, fornecendo a segunda parte da citação dupla de Marcos

em Marcos 1.2-3; a primeira parte é encontrada em Mateus 3.3), Jesus afirma que João é o maior de todos os profetas do Antigo Testamento, “pois todos os profetas e a Lei profetizaram até João” (Mt 11.13). Além disso, ele é “o Elias que havia de vir” (Mt 11.14; ver Mc 9.13; ver também Mt 3.4 e 17.11-13).

Seja com João, seja com Jesus, as pessoas sempre encontram algo para criticar; contudo, ambos cumpriram seus ministérios de acordo com a sabedoria e o plano predeterminado de Deus (Mt 11.10-19). Jesus defende João Batista e alinha o ministério dele com o seu. Embora ambos enfrentem oposição, mesmo assim, eles perseguem e cumprem sua missão e o propósito redentor de Deus. Nessa missão, o batismo de arrependimento de João tem uma parte importante, mas ele o faz dentro do contexto mais amplo de sua missão de apontar para Jesus como o Messias e Filho de Deus e como parte de sua preparação do caminho para ele. Uma vez que a missão messiânica de Jesus começou a se desdobrar, o cumprimento da missão de João Batista está próximo, e seu batismo também cumpriu o propósito histórico de salvação temporária, tornando-se praticamente obsoleto.

O relato da morte de João Batista em Mateus 14.1-12 se assemelha, de forma bastante estreita, a Marcos 6.14-29, embora seja menos detalhado do que a passagem de Marcos. O presente relato complementa a perícope recém-discutida, Mateus 11.1-19, em que Jesus, em resposta às dúvidas aparentes de João sobre a missão messiânica de Jesus, enuncia a importância de João à luz do mal-entendido e da oposição das pessoas. Agora, a corajosa pregação da justiça de João Batista (ver Mt 14.4) desemboca em sua decapitação por Herodes Antipas.

A morte de João Batista é, portanto, parte dos temas de “incompreensão” e “rejeição”, que englobam a reação das pessoas aos ministérios de João Batista e de Jesus. Isso fica ainda mais claro no comentário dos discípulos de Jesus em Mateus 16.14, em que alguns pensam que Jesus é João Batista (presumivelmente ressuscitado dentre os mortos; ver Mt 14.1; ver Mc 6.14), e no esclarecimento de Jesus de que “Elias já veio, e eles não o reconheceram; mas fizeram-lhe tudo o que quiseram. Assim

também o Filho do homem sofrerá nas mãos deles.” (Mt 17.12). Os mestres da lei insistiram em que Elias tinha de vir primeiro (presumivelmente com base em passagens como Ml 3.1-2), de modo que ainda não havia chegado a hora de o Messias aparecer. Aqui, Jesus deixa claro que Elias já havia chegado na pessoa de João Batista. Assim, a rejeição dos judeus ao plano de Deus, tanto no que diz respeito ao papel de João Batista como ao de Jesus, era infundada.

Notavelmente, e por nenhuma razão óbvia, ambas as referências ao futuro “batismo” de Jesus em Marcos 10.38-39 não estão incluídas no relato paralelo em Mateus 20.22-23. O relato de Mateus sobre o desafio dos líderes à autoridade de Jesus e sobre seu contradesafio em relação à fonte da autoridade de João Batista em Mateus 27.23-27, por outro lado, se assemelha a Marcos 11.27-33 (ver também Lc 20.1-8). Mais uma vez, Jesus se solidariza com João e vincula sua missão à de João Batista em relação à fonte divina conjunta de autoridade e propósito.

A referência final ao batismo em Mateus está na passagem da “Grande Comissão”, em Mateus 28.18-20:

> Toda autoridade me foi concedida no céu e na terra. Portanto, ide, fazei discípulos de todas as nações, *batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*; ensinando-lhes a obedecer a todas as coisas que vos ordenei; e eu estou convosco todos os dias, até o final dos tempos.[47]

Essa passagem está intrinsecamente entrelaçada com o Evangelho como um todo,[48] apoiando fortemente a noção de que o evangelista foi o autor do relato da “Grande Comissão”, em vez de considerá-lo um todo proveniente de outra fonte.[49]

Com frequência, algum significado é atribuído ao gênero dessa seção. Em vez de lidar com essa questão em termos de opções concorrentes e mutuamente exclusivas, podemos detectar elementos de entronização, renovação de aliança e comissionamento.[50] Em um eco de Daniel 7.14, Jesus é retratado

como o exaltado governante escatológico dos reinos do mundo (entronização);[51] ao assegurar aos discípulos sua presença contínua, Jesus reafirma seu pacto com eles (renovação da aliança); e, como uma reminiscência das narrativas de comissionamento do Antigo Testamento, Jesus envia aos seus seguidores o último mandamento (comissionamento).[52] No final, não é um gênero específico, nem mesmo uma combinação deles, que descreve com precisão a perícope final de Mateus. O evangelista leva seu Evangelho à sua própria conclusão pretendida.[53]

A comissão se baseia na outorga de "toda autoridade... no céu e na terra" a Jesus pelo Pai (Mt 28.18; um exemplo do "divino passivo").[54] A autoridade de Jesus é abrangente ("todos"). No contexto, é possível inferir que a autoridade dada a Jesus pertence à sua missão, a ser realizada por meio dos discípulos como seus emissários, com base em sua palavra. A imagem em mente aqui pode ser a de um general militar vitorioso que assegura a seus seguidores sua autoridade ilimitada.[55]

Com base nisso, os discípulos de Jesus devem "ir... e fazer discípulos". O particípio aoristo "ir" (*poreuthentes*) modifica o imperativo aoristo "fazer discípulos" (*mathtēusate*)[56] como um auxiliar reforçando a ação do verbo principal.[57] Os seguidores de Jesus devem "ir" com o propósito de "fazer discípulos". A expressão "Todas as nações" inclui Israel.[58] Os dois particípios presentes "batizando" (*baptizontes*) e "ensinando" (*didaskontes*) especificam a maneira pela qual os discípulos devem ser feitos.[59] Em ambos os casos, mais qualificadores são dados. O batismo deve ser administrado em (*eis*, lit. "em") o nome (singular) do Pai, do Filho e do Espírito Santo, uma das fórmulas trinitárias mais explícitas em todo o Novo Testamento.[60]

À luz do fato de que a igreja primitiva é mostrada como batizando em nome de Jesus Cristo (*Iēsou Cristou*; At 2.38; 10.48) ou do "Senhor Jesus" (*kuriou Iēsoun*; At 8.16; 19.5), e Paulo se refere apenas ao batismo em nome de Cristo (*Christon [Iēsoun]*; Gl 3.27; Rm 6.3), surge a questão de saber se essa formulação reflete a prática posterior do batismo. Se Mateus foi escrito antes de 70 d.C.,

no entanto, não há tempo suficiente para uma prática trinitária de batismo evoluir, se isso não foi ensinado pelo próprio Jesus, como o Evangelho de Mateus indica. Parece mais provável que a igreja primitiva não tenha percebido contradição entre o mandamento de Jesus de batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e sua prática de batizar em nome de Jesus, visto que este último implicava o primeiro.

Em relação ao ensino, os discípulos são instruídos a ensinar outros a "obedecer a todas as coisas que vos ordenei" (Mt 28.20a; ver Dt 4.1; 6.1). Essa incumbência sugere que a missão envolve o cultivo de convertidos em plena obediência da fé, e não apenas a proclamação inicial do evangelho. Isso talvez tenha sido mais admiravelmente realizado pelo apóstolo Paulo, cuja ambição era "apresentar todo homem perfeito em Cristo" (Cl 1.28). Por fim, como a igreja discipula as nações, é assegurada a presença espiritual do seu Senhor ressuscitado até seu retorno corporal: "e eu estou convosco todos os dias, até o final dos tempos" (Mt 28.20b; ver Dt 31.6).

O mandamento de Jesus a seus seguidores para fazer discípulos de todas as nações, batizá-los e ensiná-los pressupõe claramente que os recebedores do batismo e do ensino têm idade e maturidade suficientes para, conscientemente, escolher o batismo, além de serem instruídos nos princípios da fé cristã. Mesmo os defensores do batismo infantil, como Daniel Doriani, reconhecem que, "sem dúvida, a conversão de adultos está na mente de Jesus em 28.18-20".[61] Doriani afirma, no entanto, que, "combinado com a fé de um adulto convertido ou com a fé dos pais no caso de um infante, o batismo tanto significa como medeia um relacionamento com Jesus".[62] De fato, Doriani afirma que não só não há nada em Mateus que "exclua as crianças do discipulado e do batismo", como também, na verdade, o "batismo é um meio valioso para o discipulado de crianças", já que "Deus, em sua graça, pode regenerar uma criança desde a mais tenra idade, mesmo em conjunção com o próprio batismo" (!), e "pais sábios falam com seus filhos sobre seu batismo, talvez por ocasião de um batismo infantil

na igreja”.[63]

No entanto, a visão de Doriani é problemática por várias razões. Primeiro, sua afirmação de que o batismo medeia uma relação com Jesus, “combinado... com a fé dos pais no caso de uma criança”, não encontra suporte no texto de Mateus 28.18-20. Pelo contrário, é claro que os convertidos em potencial devem responder, por meio do arrependimento e da fé em Cristo, *pessoalmente*, e não “em combinação” com a fé de outra pessoa. Os infantes são incapazes de se arrepender ou de exercer fé pessoal em Cristo de qualquer sentido significativo e, portanto, não devem ser o assunto do batismo julgado pela “Grande Comissão” de Jesus.

Segundo, por essa razão também, a afirmação de Doriani, de que “Deus, em sua graça, pode regenerar uma criança desde a mais tenra idade, mesmo em conjunção com o próprio batismo”, é precária em vários níveis. Já que a regeneração ocorre no arrependimento pessoal e na fé em Cristo (por exemplo, Jo 1.12-13; 3.3-8; Tt 3.5) e, como acabamos de dizer, já que as crianças são incapazes de exercer arrependimento e fé pessoal, como “uma criança desde a mais tenra idade” pode ser regenerada? A julgar pelo ensino das Escrituras, isso parece ser impossível. Além disso, falar, como Doriani, da regeneração “mesmo em conjunto com o próprio batismo” parece apontar para a regeneração batismal, o que claramente contraria o ensino bíblico (embora uma crítica dessa noção esteja além do escopo do presente ensaio).

Terceiro, apresentar o batismo como um “meio valioso para discipular crianças” também contraria a passagem da “Grande Comissão” de Mateus. Nela, o batismo é apresentado como um corolário do discipulado cristão, e não como uma ferramenta de ensino para crianças em retrospectiva, olhando para seu batismo como infantes. Essa é claramente uma visão revisionista do batismo cristão que não flui da exegese textual, importando uma lógica que é estranha ao próprio texto. Parece ser mais apropriado esperar até que uma pessoa seja capaz de exercer o arrependimento pessoal e a fé para, em seguida, instruí-la sobre o significado do batismo e, subsequentemente, batizá-la.

Por derradeiro, com relação ao argumento de Doriani de que nada em Mateus “exclui crianças do discipulado e do batismo” (um argumento do silêncio), é possível responder que não há igualmente nada em Mateus a sugerir que os infantes devam ser batizados ou que sejam capazes de conversão. Além disso, uma grande parte do problema do argumento de Doriani é que ele não estabelece uma distinção clara entre bebês e crianças mais velhas. O convite de Jesus para que as crianças viessem a ele (Mt 19.13-15), por exemplo, indica claramente que essas crianças tinham idade suficiente para andar e, em algum nível, eram capazes de lhe responder.[64] Mesmo assim, não há menção a batismo nessa passagem, de modo que parece questionável usar essa referência para apoiar a noção de batismo infantil. Embora uma criança de dez anos, por exemplo, possa ser capaz de responder ao evangelho por meio do arrependimento e da fé e, portanto, tenha condições de solicitar legitimamente o batismo, isso parece estar excluído no caso de uma criança de seis meses. Por tais razões, concluímos, contra Doriani, que um argumento para o batismo infantil não pode ser sustentado a partir da passagem da “Grande Comissão” de Mateus.[65]

Em comparação com Marcos, as referências de Mateus ao batismo e a João Batista são:

Mc 1.4-9: o batismo de João, o batismo de Jesus	Mt 3.1-16: o batismo de João, o batismo de Jesus
—	Mt 11.11-12: a grandeza de João
Mc 6.14, 24-25: a decapitação de João	Mt 14.1-8: a decapitação de João
Mc 8.28: Jesus = João Batista?	Mt 16.14: Jesus = João, o B?
Mc 9.13: Elias veio	Mt 17.13: João Batista é Elias
Mc 10.38-39: o futuro “batismo” de Jesus	[Mt 20.22-23: “batismo” não incluído]
Mc 11.30: Fonte do batismo de João	Mt 21.25: Fonte do batismo de João
—	Mt 28.16-20: “Grande Comissão”

Esse gráfico indica que Mateus inclui todas as passagens de Marcos, com a exceção parcial da referência ao futuro “batismo” de

Jesus em Marcos 10.38-39 (ver Mateus 20.22-23). Além disso, Mateus contém duas referências importantes adicionais: o ensino de Jesus sobre a grandeza de João (Mt 11.11-12; também em Lc) e a "Grande Comissão" (Mt 28.16-20; ver Lc 24.44). Esses são realmente acréscimos significativos, fornecendo mais material sobre o papel de João Batista no contexto maior da história da salvação e do mandamento do Senhor ressuscitado para que seus seguidores discipulem as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito, bem como ensinando-os a obedecer a todos os mandamentos de Jesus.

O batismo no Evangelho de Lucas

Como nos outros Evangelhos Sinóticos, o relato referente ao ministério de João Batista e ao batismo de Jesus é uma passagem fundamental em Lucas (3.1-22). Como em Mateus, Lucas identifica o batismo de João como um "batismo de arrependimento para o perdão dos pecados" (Lc 3.3) e volta a relatar a denúncia de João Batista sobre a presunção das pessoas acerca de sua linhagem abraâmica (Lc 3.7-9). Além de Mateus, Lucas fornece exemplos do que o arrependimento significava em termos práticos para as multidões, os cobradores de impostos e os soldados batizados por João (Lc 3.10-14). Além de Mateus, Lucas reconhece explicitamente que muitos estavam se perguntando se João poderia ser o Messias (Lc 3.15). Em resposta, Lucas relata a mensagem de João Batista em termos idênticos a Mateus (Lc 3.16-18; ver At 1.5).[66]

Assim como Mateus (11.2-19), Lucas também registra a pergunta dos discípulos de João sobre se Jesus era ou não o Messias (7.18-35). No geral, os relatos de Lucas e Mateus são muito semelhantes, exceto por uma declaração adicional feita por Lucas nos vv. 29-30: "E todo o povo que o ouviu, até mesmo os publicanos, reconheceram a justiça de Deus e receberam o batismo de João. Mas os fariseus e os doutores da lei rejeitaram o plano de Deus para si mesmos, pois não foram batizados por João". Por essa declaração, Lucas conecta o presente ao relato anterior dos coletores de impostos sendo batizados por João Batista em Lucas 3.12-14 (ver acima), contrastando sua abertura aos caminhos de

Deus com a obstinação dos líderes religiosos de Israel. Mais uma vez, isso ressalta a conexão entre os ministérios de João Batista e Jesus. Desse modo, a receptividade dos cobradores de impostos ao ministério de Jesus e a oposição dos líderes judeus a ele encontram precursores nas mesmas atitudes desses grupos em relação ao ministério de João Batista.

Assim como os outros sinóticos, Lucas registra o reconhecimento, pelos discípulos de Jesus, de que alguns viam Jesus como (o ressuscitado) João Batista (Lc 9.9; também Mt 16.14; Mc 8.28). Lucas também observa a surpresa de um fariseu quando ele vê que Jesus não se "lavou" (*baptizō*) antes da refeição (Lc 11.38; também Mt 15.2; Mc 7.5).

Assim como Marcos (mas não Mateus), embora em um contexto diferente (Mc 10.38-39; ver Mt 20.22-23), Lucas registra Jesus falando sobre um futuro "batismo" que ele deve sofrer (Lc 12.50), indicando que Jesus pode ter falado desse assunto repetidas vezes. Novamente, o contexto é de julgamento: Jesus veio "para trazer fogo à terra"; e não veio para trazer paz à terra, mas divisão (Lc 12.49,51; conforme Mt 10.34, 36). Isso sugere que o "batismo" inclui a perseguição que tem início com a crucificação de Jesus, interpretada como parte de uma tribulação escatológica.[67] Como Bock declara, Jesus "enfrenta um período de singular inundação com o juízo de Deus" (Sl 18.4, 16; 42.7; 69.1-2; Is 8.7-8; 30.27-28; Jn 2.3-6) e, somente depois desse "batismo", o plano de Deus e o trabalho de julgamento do fogo do Espírito prosseguem.[68]

A única referência envolvendo o uso de *baptō* no Evangelho de Lucas fala de Lázaro "mergulhando" a ponta do dedo em água na parábola do Rico e Lázaro (Lc 16.24). A referência final ao batismo em Lucas encontra-se no contexto do desafio familiar de Jesus para seus oponentes identificarem a autoridade por trás do batismo de João (Lc 20.4; ver Mc 11.30; Mt 21.25).

O gráfico a seguir fornece uma comparação entre o tratamento dispensado por Lucas ao batismo e ao ministério de João Batista e os tratamentos de Marcos e Mateus:

Mc 1.4-9/Mt 3.1-16: Batismo de João, b. de Jesus
Lc 3.1-22: Batismo de João, b. de Jesus
—/Mt 11.11-12: a grandeza de João
Lc 7.18-35: a grandeza de João
Mc 6.14-25/Mt 14.1-8: a decapitação de João
— (comparar com Lc 3.19-20)
Mc 8.28/Mt 16.14: Jesus = João Batista?
Lc 9.19: Jesus = João Batista?
Mc 9.13/Mt 17.13: João Batista é Elias
—
Mc 10.38-39 (comparar com Mt 20.22-23): "b" de Jesus.
comparar com Lucas 12.50: o futuro "b" de Jesus.
Mc 11.30/Mt 21.25: Fonte do batismo de João
Lc 20.24: Fonte do batismo de João
— Mt 28.16-20: "Grande Comissão"
— (Lc 24.44)

Em linhas gerais, o tratamento de Lucas é comparável e bastante semelhante ao dos outros escritores sinóticos. Por um lado, Lucas não inclui o relato (bastante extenso, especialmente em Marcos) da decapitação de João ou a identificação de João Batista com Elias (Mc 9.13/Mt 17.13). Ele também não traz nada similar à afirmação na passagem da "Grande Comissão" de Mateus envolvendo o batismo (entretanto, ver Lc 24.44). Por outro lado, Lucas tem uma declaração equivalente à de Marcos 10.38-39, falando do futuro "batismo" de Jesus (Lc 12.50).[69] Além disso, Lucas, como Mateus (11.11-12), inclui a discussão de Jesus sobre a grandeza de João Batista (Lc 7.18-35). Lucas parece estar menos interessado no destino de João Batista depois de sua prisão e parece não ter interesse especial no batismo, o que aponta para Mateus 28.16-20 como uma passagem verdadeiramente excepcional sobre o batismo no corpus sinótico.

O batismo no Evangelho de João

João usa, de modo uniforme, o termo *baptizō* com referência ao batismo.[70] Seu uso é limitado a três perícopes.[71] A primeira,

semelhante aos sinóticos, diz respeito ao ministério de batismo de João Batista (Jo 1.25-33). Nessa passagem, os fariseus desafiam João a explicar por que ele batizou se ele não era o Messias, Elias ou o Profeta (Jo 1.25). Isso parece sugerir que, para uma figura reconhecida do fim dos tempos, como as três pessoas que acabamos de mencionar, teria sido considerado legítimo, se não esperado, participar de um ministério de batismo. A objeção no caso de João Batista era que eles não o viam como uma figura claramente relacionada à expectativa do Antigo Testamento.

Em João 1.26, 33, João reconhece haver batizado com água, mas que Jesus batizaria com o Espírito Santo. Isso é semelhante aos sinóticos, exceto que o Evangelho de João não inclui a referência ao batismo pelo "fogo" (Mt 3.11; Lc 3.16). O Evangelho de João afirma explicitamente que a razão do batismo de João era que o Messias "fosse manifestado a Israel" (Jo 1.31). Portanto, o batismo de João não era um fim em si mesmo, mas tinha uma orientação cristológica. Da mesma forma, arrependimento ou trabalho em consonância com isso não era o objetivo final, mas, sim, a preparação das pessoas para o Messias. De forma mais explícita que os sinóticos, João estabelece uma conexão entre o Espírito descendo sobre Jesus em seu batismo e o futuro de Jesus batizando outros com o mesmo Espírito (Jo 1.32-34).[72]

A segunda referência ao batismo no Evangelho de João fala, de forma intrigante, de um período sobreposto anterior à prisão de João (Jo 3.24), em que tanto João Batista como Jesus (ou melhor, os discípulos de Jesus; Jo 4.2) estavam envolvidos em ministérios ligados ao batismo.[73] João 3.23 coloca Jesus e seus discípulos no campo da Judeia, administrando o batismo após a participação de Jesus na Páscoa em Jerusalém. João também estava batizando em Enom, perto de Salim (Jo 3.23). Diante da ausência de referências ao batismo mais tarde em qualquer um dos evangelhos, parece que a atividade batizadora de Jesus e de seus discípulos é limitada aos estágios iniciais do ministério de Jesus. Isso marca o batismo de João como operando dentro da estrutura das expectativas de retidão do Antigo Testamento, em contraste com a igreja primitiva,

que administrou o batismo em obediência ao mandamento de Jesus como um rito de iniciação na nova comunidade messiânica.[74]

Ao ouvir sobre a atividade batizadora de Jesus, os discípulos de João preocuparam-se com o sucesso de Jesus e se aproximaram de João Batista (Jo 3.26). A partir de sua pergunta, é evidente que Jesus já contava com um grande número de seguidores. João, em uma provável alusão a Malaquias 3.2, reconheceu que ele não era o Messias, mas que fora "enviado adiante dele", e que sua atitude era como a do amigo do noivo, que compartilha a alegria deste último (Jo 3.27-29): "É necessário que ele cresça e eu diminua" (Jo 3.30). Como João 4.1-2 deixa claro, isso, de fato, começou a acontecer. A referência a Jesus "fazer e batizar mais discípulos" do que João reflete o padrão descrito na "Grande Comissão" de Mateus, indicando que o batismo sinalizou a conversão e o compromisso com um novo tipo de estilo de vida e discipulado.

A referência final a João Batista no Evangelho de João encontra Jesus retornando ao lugar em que João estava batizando nos primeiros dias. Muitos, então, vieram a Jesus, dizendo que, enquanto João nunca realizara nenhum sinal, tudo o que ele dissera sobre Jesus era verdadeiro (10.40-41). Isso está em consonância com o retrato coerente de João Batista feito pelo quarto evangelista, em primeiro lugar e acima de tudo, como uma testemunha de Jesus, cujo testemunho era tanto verdadeiro como de natureza permanente. O verdadeiro batismo de Jesus por João, embora pressuposto, não é realmente narrado no Evangelho de João. Isso coloca o batismo de João em uma estrutura messiânica maior, marcando-o como temporário e subserviente ao papel maior de João Batista como testemunha de Jesus.

As referências ao batismo no Evangelho de João indicam que, como em muitos outros aspectos, o quarto evangelista traça seu próprio caminho. Além da sobreposição entre João 1.25-33 e os paralelos sinóticos, João não inclui nenhuma das outras perícopes envolvendo o batista ou o batismo encontrados nos sinóticos. Ao mesmo tempo, ele fornece o suplemento interessante sobre o período sobreposto dos ministérios de batismo de João e Jesus.

Embora ele tenha um comissionamento final (Jo 20.21-23), João não inclui o batismo, como na “Grande Comissão” de Mateus.

Resumo e implicações

Relativamente poucas passagens nos Evangelhos mencionam o batismo. A maioria diz respeito ao batismo de João Batista, que cumpriu um importante propósito, ainda que transitório, e serviu para esclarecer seu papel e seu batismo em relação a Jesus. O propósito do batismo de João era preparar o caminho para o Messias, Jesus, chamando as pessoas ao arrependimento e exortando-as a realizar obras em consonância com isso, antecipando a vinda do reino de Deus no Messias e através dele.

O Evangelho de João também fala de um batismo administrado por Jesus (ou melhor, por seus discípulos) numa época em que João também ainda estava ativo em seu ministério. Há pouquíssimas evidências disponíveis para se avaliar o significado desse batismo em relação ao batismo realizado por João Batista, por um lado, ou ao batismo ordenado na passagem da “Grande Comissão” de Mateus, por outro. Aparentemente, esse batismo pertencia ao período de transição entre os ministérios de João Batista e de Jesus. Também se faz referência a um tempo futuro no qual Jesus batizará com o Espírito Santo (e “fogo”), apontando para o derramamento do Espírito no Pentecostes pelo exaltado Jesus (At 2.3; ver Jo 14.26; 15.26; At 1.5).[75]

O estudo das referências ao batismo nos Evangelhos produz as seguintes implicações importantes para a compreensão cristã do batismo. Em primeiro lugar, o rito do batismo *é destinado aos crentes que se arrependeram de seus pecados e depositaram sua fé em Deus e em seu Cristo*. O batismo do crente é pressuposto pelo batismo de João e pela passagem da “Grande Comissão” de Mateus. Isso não significa que pessoas razoavelmente jovens, com, digamos, sete ou oito anos, sejam impedidas de receber o credobatismo, se tiverem compreendido genuinamente as

implicações da morte de Cristo em seu favor e se tiverem se arrependido de seus pecados e depositado sua fé em Jesus Cristo.[76] Contudo, os Evangelhos não fornecem evidência ou apoio para o batismo de crianças, nem o princípio do credobatismo enunciado nos Evangelhos permite essa prática.[77] De fato, se (como às vezes se alega) os judeus estavam predispostos a batizar crianças devido ao paralelo com a circuncisão, é notável — na verdade, até surpreendente — que não haja menção ao batismo infantil em qualquer parte do ensino de Jesus registrado nos Evangelhos.

Em segundo lugar, o batismo é *uma parte essencial do discipulado cristão*. Isso fica claro na passagem da "Grande Comissão" de Mateus, em que se diz que fazer discípulos consiste em batizar convertidos e ensiná-los a obedecer aos mandamentos de Jesus (ver também Jo 4.1).[78] Uma igreja obediente levará a sério o mandamento de Cristo ressuscitado de se engajar na missão e na pregação evangelística, procurando gerar conversões que se sigam no batismo, na instrução e no crescimento cristão. Em um nível individual, aqueles que colocaram sua fé em Jesus Cristo e se arrependeram de seus pecados devem ser batizados como parte de seu discipulado cristão. Embora possa haver um período de instrução antes do batismo, nenhum obstáculo indevido deve ser colocado no caminho de uma pessoa genuinamente convertida e desejosa de ser batizada.

Em terceiro lugar, o *modo* de batismo de João e de Jesus era mais provavelmente o da *imersão*.[79] Isso é sugerido pela raiz do significado da palavra *baptō*, "mergulhar" (por exemplo, Js 3.15, LXX; Rt 2.14, LXX), em que *baptizō*, "batizar", é uma forma verbal intensiva ou frequentativa. Também é indicado pelo uso da LXX de *baptizō* no que diz respeito à imersão (ver 2Rs 5.14). Outra evidência é a afirmação de que Jesus "saiu logo da água" após seu batismo (Mt 3.16, paralelo em Marcos 1.10, *euthus anebē/anabainōn apo/ek tou hudatos*). Embora existam diferenças de visão quanto ao modo pelo qual o batismo por imersão deve ser estabelecido na constituição da igreja, evidências dos Evangelhos

sugerem que esse era, de fato, o modo de batismo do Novo Testamento e da igreja primitiva.

Em quarto lugar, teologicamente, *o batismo na água pressupõe a regeneração espiritual* como uma obra preveniente e primária de Deus na e através da pessoa do Espírito Santo. Isso segue claramente o anúncio de João Batista de que o Messias iria batizar as pessoas no Espírito. Assim, o arrependimento do pecado e a fé em Cristo, acompanhados pela regeneração, são lógica e cronologicamente anteriores ao batismo nas águas. Isso, por sua vez, coloca o batismo nas águas em sua perspectiva correta. Não há mandado nos Evangelhos para a noção de regeneração batismal.[80] Também não há suporte para o entendimento do batismo como um sacramento, um rito sagrado que medeia algum tipo de graça especial para o destinatário do batismo, em virtude da eficácia intrínseca do rito (*ex opere operato*).[81]

23* Andreas J. Köstenberger (PhD, *Trinity Evangelical Divinity School*) é professor titular de Novo Testamento e diretor de Estudos Doutorais no Southeastern Baptist Theological Seminary, em Wake Forest, Carolina do Norte.

24 Ver S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991), 82-85, seguido por D. Dockery, "Baptism", *DJG*, org. J. B. Green e S. McKnight (Downers Grove: InterVarsity, 1992), 56; contra G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 18-31; e A. Oepke, "*baptō*, *baptizō*", TDNT 1:535, que afirma que "é dificilmente concebível que o ritual judaico deva ser adotado numa época em que o batismo se tornou uma prática religiosa estabelecida no cristianismo" (da mesma forma, H. H. Rowley, "Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John", em *From Moses to Qumran* [New York: Association Press, 1963], 211-12). Sobre os possíveis antecedentes do batismo cristão, ver também G. R. Osborne, "Baptism", *Baker Encyclopedia of the Bible*, org. W. A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1988), 1:257-58; J. Delorme, "The Practice of Baptism in Judaism OT: the Beginning of the Christian Era", em *Baptism in the New Testament: A Symposium*, trad. D. Askew (Baltimore: Helicon, 1964 [1956]), 25-60; e os ensaios de B. Chilton, "John the Baptist: His Immersion and His Death", e C. A. Evans, "The Baptism of John in a Typological Context", em *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 234 (London/New York: Sheffield Academic Press, 2002), 25-44 e 45-71.

25 D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (repr. New York: Arno, 1973), 106-13; E. R. Hardy, "Jewish and Christian Baptism: Some Notes and Queries" em *A Tribute to Arthur Vööbus*, org. R. H. Fischer (Chicago: Lutheran School of Theology, 1977), 317; G. F. Moore, Judaism (Cambridge: Harvard Univ., 1962), 3:334. Observe também a referência do Talmude a um prosélito batizado como uma criança recém-nascida (b. Yebam. 22a). Enquanto a conversão no judaísmo foi marcada pela circuncisão, o batismo

preparou o novo convertido para oferecer um sacrifício como o ato inicial de adoração (Dockery, “Baptism”, 56).

26 Ver Dockery, “Baptism”, 56; Witherington, “João Batista”, DJG 386. Witherington conclui que João considerou a hereditariedade uma salvaguarda inadequada da ira vindoura de Deus e que Israel, a exemplo dos gentios, estava perdido, a menos que as pessoas se arrependessem e recebessem o perdão de Deus.

27 Ver Levítico 11–17; Números 9.11-22; ver o uso de *baptizo* para a lavagem ritual judaica em Marcos 7.4; Lucas 11.38; ver Mateus 15.2; João 3.25; Hebreus 6; Sir 34.25 LXX; Juízes 12.7 LXX. Ver McKnight, *Light among the Gentiles*, 82-85.

28 Ver L. F. Badia, *The Qumran Baptism and John the Baptist’s Baptism* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1980); Dockery, “Baptism”, 56-57. Ver também B. E. Thiering, “Inner and Outer Cleansing AT: Qumran as a Background to New Testament Baptism”, *NTS 26* (1980):266-77.

29 A primazia de Marcos (ou seja, a noção de que Marcos escreveu seu Evangelho antes dos outros Evangelhos canônicos, incluindo os outros chamados Evangelhos Sinóticos, Mateus e Lucas) é provisoriamente adotada na apresentação deste ensaio, mas pouco do argumento se baseia nessa suposição.

30 Para uma investigação da historicidade do batismo de Jesus por João, ver R. L. Webb, “Jesus’ Baptism: Its Historicity and Implications”, postado em www.ibresearch.com, que conclui que “o batismo de Jesus por João é historicamente muito provável ou mesmo praticamente certo”. Ver também “John the Baptist and His Relationship to Jesus”, em *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, org. B. Chilton and C. A. Evans (Leiden: Brill, 1994), 179-229.

31 As citações das Escrituras são da Nova Almeida Atualizada (NAA).

32 Para uma análise completa do uso de Isaías 40.3 em João 1.23, ver A. J. Köstenberger, “John”, em *Commentary on the Use of the Old Testament in the New* (orgs. D. A. Carson e G. Beale; Grand Rapids: Baker) [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo*

Testamento]. Compare o uso de Isaías 40.3 em *DSS* (1QS 8.14; 4Q176 frag. 1–2 cols. 6–7; 4Q259 3.4-5) — ver, ali, J. H. Charlesworth, “Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek Ha-Yahad”, em *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, organizado por C. A. Evans e S. Talmon, Biblical Interpretation Series 28 (Leiden: Brill, 1997), 197-224; G. J. Brooke, “Isaiah 40:3 and the Wilderness Community”, em *New Qumran Texts and Studies*, org. G. J. Brooke com F. G. Martínez, Studies on the Texts of the Desert of Judah 15 (Leiden: Brill, 1994), 117-32; S. Metso, “The Use of Old Testament Quotations in the Qumran Community Rule”, em *Qumran between the Old and the New Testaments*, org. F. H. Cryer e T. L. Thompson, *JSOTSup* 290 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 217-31; e J. C. VanderKam, “The Judean Desert and the Community of the Dead Sea Scrolls”, em *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, org. B. Kollmann, W. Reinbold e A. Steudel, BZNW 97 (Berlin/New York: de Gruyter, 1999), 159-71.

33 Sobre o batismo no Espírito, com especial referência ao pentecostalismo, ver J. D. G. Dunn*, Baptism in the Holy Spirit*, SBT 2/15 (London: SCM, 1970). O Espírito Santo é mencionado em outra parte em Marcos somente em 3.29 (aquele que blasfemar contra o Espírito Santo nunca terá perdão); 12.36 (Davi em Sl 110: falando pelo Espírito Santo); e 13.11 (o Espírito Santo falará em nome dos crentes em tempos de perseguição). Chilton, “*John the Baptist*”, 25-44, contra Webb, *John the Baptizer*, e a vasta maioria dos comentaristas, nega que João fosse um profeta, vendo-o como um purificador numa tradição cultual judaica. Chilton sustenta que João Batista foi morto quando Jesus era apenas um jovem (em 21 d.C.), o que tornaria o relato evangélico do batismo de Jesus por João não histórico (contra L. Hartman, “Baptism”, *ABD* 1: 584, que afirma: “Que Jesus foi batizado por João é historicamente correto”). C. Evans, “Baptism of John”, 45-71, diz que não há necessidade de escolher entre as alternativas apresentadas por Webb e Chilton: João Batista era tanto um profeta como um purificador, semelhante aos essênios. A rejeição descuidada de Chilton quanto à confiabilidade dos relatos evangélicos de João Batista não pode ser

dispensada; entretanto, não se pode negar que as palavras de Jesus em Mateus 11.13-14 implicam claramente que João era um profeta: “Porque todos os Profetas e a Lei profetizaram até João. E, se vocês o querem reconhecer, ele mesmo é Elias, que estava para vir”. O que foi Elias senão um profeta?

34 Ver J. A. Gibbs, “Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew’s Gospel (Mateus 3.13-17)”, *CBQ* 64 (2002): 511-26. O tema da identificação de Jesus com Israel não é tão explícito em Marcos como em Mateus, mas está provavelmente implícito.

35 Ver R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet*, JSNTSup 62 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 181-83, 360-66; Hartman, “Baptism”, ABD 1:584.

36 Sobre o ofício profético de João, ver Webb, *John the Baptizer and Prophet* and id., “Jesus’ Baptism”, 14-17.

37 Como Webb, “Jesus’Baptism”, 12, observa, esse paralelo é ainda mais impressionante quando o Novo Testamento indica que João veio de uma família sacerdotal (ver Lc 1.5, 23).

38 Webb, “Jesus’Baptism”, 12 e 29 n 62 (com outras referências bibliográficas). Referências na literatura intertestamentária judaica são úteis na medida em que mostram o modo pelo qual as prescrições do Antigo Testamento foram aplicadas nos séculos próximos da vinda de Cristo.

39 Sobre a vida e a morte de João, ver Webb, “Jesus’Baptism”, 17-18.

40 Dockery, “Baptism”, 58.

41 A referência ao batismo em 16.16 é considerada parte do “final mais longo de Marcos”, que muitos estudiosos consideram ter sido adicionado após a publicação original do Evangelho e, portanto, não será considerado aqui. Ver D. M. Doriani, “Matthew 28:18–20 and the Institution of Baptism”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 2003), 30, 43-48.

42 Sobre a curiosa negação de Chilton em relação a João Batista ser um profeta, ver a nota 8, acima.

43 Isso faz parte de uma tradição que Mateus compartilha com Lucas (ver Lc 3.7-9).

44 Ver Isaías 4.4, que fala de uma “lavagem” da imundície de Jerusalém por um “espírito de julgamento e espírito de fogo” (citado em Dockery, “Baptism”, p. 55); e Malaquias 3.2-3, que fala do dia da vinda do Senhor como a de “um fogo refinador” com o propósito de purificação, resultando em ofertas apresentadas ao Senhor em retidão. Ver também as referências de Qumran citadas na introdução acima. I. H. Marshall, em “The meaning of the verb ‘to baptize’”, *EQ* 45 (1973): 130-40, citando Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, esp. 8-10, observa várias passagens apocalípticas em que o fogo e a imagem da água se fundem (Dn 7.10; Ap 19.20; 20.10, 14; 21.8; 4 Ed 13.10-11; Sib Or 2.196-205 ; 1QH 3.29-32), no contexto do julgamento. Ele também assinala que o Espírito e a água estão relacionados nos Manuscritos do Mar Morto (1QS 3.7-9; 4: 20-21; 1QH 7.6-7; 17.26) e em outros lugares [incluindo o Jo 7.38-39 (ver também At 2.33; 10.45)], concebendo o Espírito em termos líquidos. À luz desse pano de fundo apocalíptico e do simbolismo da água-espírito, Marshall conclui que a forma do batismo do Novo Testamento pode ser mais afusão do que imersão, com ênfase para o resultado do encharcamento e do derramamento de cima, e não no modo de imersão em um riacho ou batistério. No entanto, Marshall falha em observar que *baptizō*, como uma forma intensiva de *bapto*, que significa claramente “mergulhar”, muito provavelmente também se refere à imersão. Ele também falha em observar passagens na Septuaginta em que *baptizō* indiscutivelmente transmite a noção de imersão (por exemplo, Naamã “mergulhando” sete vezes no Jordão, 2Rs 5.14: *ebaptisanto*) e não considera as referências à vinda de Jesus “para fora da água” em Mateus 3.16 e Marcos 1.10, que também sugere fortemente a imersão (ver também Barn. 11.11; ver Did. 7). Na versão atualizada de seu artigo “The meaning of the verb ‘to baptize’”, em *Dimensions of Baptism*, 8-24, Marshall acrescenta (20 n 36) sua interação com Webb, *John the Baptizer*, 179-81, que observa que o batismo foi realizado em um rio e que Jesus saiu dele, mas Marshall argumenta, em um caso de alegação especial, que, “visto que o candidato entrou na água, o verbo exige que houvesse uma imersão total, em vez de ser totalmente molhado por aspersão?”. Curiosamente, ele cita J.

Nolland, *Lucas 1–9.20*, WBC (Dallas: Word, 1989), 142, por apoio, embora Nolland, pelo próprio reconhecimento de Marshall, acredite que a forma do batismo de João provavelmente era a imersão. Ver também a crítica da visão de Marshall por C. Bennema, "Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1,33", *Bib* 84 (2003): 37-38.

45 Ver J. D. G. Dunn, "The Birth of a Metaphor — Baptized in Spirit", *ExpTim* 89 (1978):134-38, 173-75, e a discussão de Lucas 12.50, a seguir.

46 Ver B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, SNTSMS 41 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980). Hartman, "Baptism", *ABD* 1:585, sugere que o batismo de Jesus serviu de modelo para os crentes, citando Mateus 5.9, 20, 45; 28.19-20.

47 Com relação à abundância de tratamentos dessa passagem, ver a bibliografia detalhada em D.A. Hagner*, Matthew 14–28*, WBC (Dallas: Word, 1995), 878-880; e C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 715-21; também G. Bornkamm, G. Barth, e H. Joachim Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (London: SCM, 1963), 131-37.

48 Ver O. S. Brooks, "Matthew xxviii 16–20 and the Design of the First Gospel", JSNT 10 (1981):2-18; D. P. Scaer, "The Relation of Matthew 28:16-20 to the Rest of the Gospel", *CTQ* 55 (1991):245-66.

49 Ver J. D. Kingsbury, "The Composition and Christology of Matt 28:16-20", JBL 93 (1974):573-74; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart: Calwer, 1948), 801: "o fim do primeiro Evangelho [é]… escrito por Mt"; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St Matthew* (Oxford: Clarendon, 1946), 48-49; e D. J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series 16 (Maryknoll, NY: Orbis, 1991), 57, que diz que essa é a perícope "mais de Mateus" em todo o Evangelho. Ver também J. La-Grand, *The Earliest Christian Mission to 'All Nations' in the Light of Matthew's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 235-47, cujo capítulo sobre a "Grande Comissão" é dedicado quase inteiramente a uma discussão

e uma defesa acerca da autenticidade da passagem.

50 Ver P. T. O'Brien, "The Great Commission of Matthew 28:18-20: A Missionary Mandate or Not?", *RTR* 35 (1976): 66-71.

51 Isso é sugerido por O. Michel, "The Conclusion of Matthew's Gospel: A Contribution to the History of the Easter Message", em G. Stanton, org., *The Interpretation of Matthew*, IRT 3 (Philadelphia: Fortress, 1983), 36; e, adotado, entre outros, por Bornkamm, Barth e Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, 133–34. T. L. Donaldson, em *Jesus on the Mountain: A Study in Matthean Typology*, JSNTSS 8 (Sheffield: JSOT, 1985), 181-88, alega que muitas características importantes de Daniel 7.13-14 estão faltando em Mateus 28.16-20: a vinda sobre as nuvens do céu, os termos reino [*basileia*], glória [*doxa*] e o termo "Filho do Homem" em si. Ele prefere ver a configuração da montanha, os termos *edothē*, *exousia* e o cristológico "Filho" como indicadores para um pano de fundo de uma escatologia de Sião.

52 Observe, no entanto, que esse comissionamento é dado a um grupo, e não a indivíduos, como nas narrativas do Antigo Testamento.

53 Ver D. J. Bosch, "The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16–20" em W. R. Shenk, org., *Exploring Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 222: "temos aqui uma perícope que é *sui generis* e evita os rótulos de crítica de forma".

54 A. McNicol, "Discipleship as Mission: A Missing Dimension in Contemporary Discussion on Matthew 28:18-20", *Christian Studies* 10 (1989):37, sugere plausivelmente que Mateus 28.18-20, a última unidade em Mateus, ecoa 2Crônicas 36.22-23, a última unidade da Bíblia hebraica. LaGrand, *Earliest Christian Mission*, 238, referindo-se a K. Barth, "An Exegetical Study of Matthew 28:16-20" em Gerald H. Anderson, org., *The Theology of the Christian Mission* (Nashville/New York: Abingdon, 1961), 56, considera Mateus 28.18b "o cumprimento decisivo de 10.23".

55 Ver P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 59-60. Também K. L. Sparks, "Gospel as Conquest: Mosaic Typology in Matthew 28:16-20", *CBQ* 68 (2006):651-63, que observa o contraste entre Josué, que, ao

entrar na Terra Prometida, foi instruído a *conquistar matando* os cananeus, e Jesus, cuja visão era a de *converter* os cananeus (Mt 15.21-28) e, de fato, todas as nações (inclusive os judeus crentes).

56 O termo ocorre em outro lugar apenas em 13.52; 27.57; e Atos 14.21.

57 Ver 2.8; 9.13; 10.7; 11.4; 17.27; 28.7; ver também 2.13,20; 5.24; 6.6; 9.6,18; 10.12; 21.2; 22.13. Ver Donaldson, Jesus on the Mountain, 184; O'Brien, "Great Commission", 72-73. Note que a presente construção (precedente particípio + imperativo) ocorre 17 vezes em Mateus, apenas uma vez em Marcos, 29 vezes em Lucas/Atos, quatro vezes cada no *corpus* paulino e petrino, e uma vez em Hebreus e Judas; isso não ocorre nos escritos joaninos. A ocorrência da construção em Marcos 16.15 sugere assimilação a Mateus 28.19. Ver C. Rogers, "The Great Commission", *BibSac* 130 (1973):258-67.

58 Ver 24.9, 14; 25.32; ver 21:43. A expressão "todas as nações" (*panta ta ethnē*) também aparece em Gênesis 18.18, LXX, e 22.18, LXX (ver Gn 12.3, LXX).

59 Doriani, "Matthew 28:18-20", 36-37, distingue três opções para tomar os particípios, modais e imperativos, embora, por seu próprio reconhecimento, "exista alguma verdade em cada uma dessas visões" (p. 37), de modo que é provavelmente melhor enxergar modos/meios e imperativos em conjunto, como implicações inerentes às formas participativas.

60 Sobre o uso da preposição *eis* no que se refere ao batismo no Novo Testamento, ver R. E. Averbeck, "The Focus of Baptism in the New Testament", *GTJ* 2/2 (Outono de 1981):267-68.

61 Doriani, "Matthew 28:18-20", 41.

62 Ibid.

63 Ibid.

64 No paralelo de Lucas, as crianças são levadas a Jesus, mas ver a nota abaixo para o motivo pelo qual isso não estabelece o caso do batismo infantil.

65[42] Douglas Wilson afirma que os infantes devem ser batizados porque são membros do reino de Cristo (Mt 19.14; Mc 10.14; Lc

18.15-16). Ver *To a Thousand Generations — Infant Baptism: Covenant Mercy for the People of God* (Moscow, Idaho: Canon Press, 1996), 16-17. O argumento aqui é notavelmente frágil. Primeiro, deve-se notar que o texto não diz nada sobre o batismo. Segundo, se fôssemos seguir o argumento de Wilson, todas as crianças deveriam ser batizadas, não apenas os filhos dos crentes. Wilson importa de sua própria teologia a ideia de que Jesus fala aqui apenas dos filhos dos crentes. Mas isso não é o que o texto diz. Jesus diz que o reino pertence às crianças em geral, e não meramente aos filhos de crentes. Terceiro, Wilson interpreta mal o que Jesus ensina aqui. Jesus não diz que as crianças são membros do reino aqui. Carson, com razão, diz que Jesus encoraja os filhos a virem a ele "não porque o reino dos céus lhes pertence, mas porque o reino dos céus pertence àqueles como eles (no mesmo sentido, Marcos e Lucas, enfatizando a fé infantil)". Ver D.A. Carson, "Matthew", *EBC*, org. F. E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8:420.

66 R. J. Erickson, "The Jailing of John and the Baptism of Jesus: Luke 3:19-21", *JETS* 36 (1993):455-66, afirma que a referência de Lucas ao aprisionamento de João Batista em 3.19-20 antes mesmo do batismo de Jesus por João (ver Mc 1.14) é uma evidência da "polêmica antibatística" de Lucas (466). É mais provável, no entanto, que a ordem "represente uma preferência literária por apresentar João e então se concentrar em Jesus" (D. L. Bock, *Luke*, BECNT [Grand Rapids: Baker, 1996], 1:327).

67 Dockery, "Baptism", 58. Também é possível, como WF Flemington, "Baptism", *IDB* 1:349, sugere, que um paralelismo seja planejado entre o primeiro batismo de Jesus (por João), que inaugurou seu ministério na Palestina, e o "batismo" de Jesus por crucificação, que "inaugurou um ministério mais amplo, livre das limitações da missão terrestre". Isso seria similar em importância à referência de Jesus às "obras maiores" de seus discípulos em João 14.12.

68 Ver Bock, *Luke*, 2: 1193-94, com referência a Creed, Plummer e Oepke.

69 A referência ao batismo está ausente no paralelo de Mateus

em 20.22-23.

70 João não usa os nomes *baptisma*/*mos* ou *baptistēs*. Há também duas referências ao *baptō* (“mergulhar”) em João 13.26.

71 Contra Hartman, “Baptism”, *ABD* 1:592; H. Mueller, “Baptism (in the Bible)”, *NCE* 2:56; para muitos pais da igreja, a referência ao nascer da água e do espírito em João 3.5 provavelmente não se refere ao batismo, o que não teria sido um assunto significativo para Jesus discutir com Nicodemos. Ver A. J. Köstenberger, *John* (BECNT; Grand Rapids: Baker, 2004), 123, n 26. Para uma pesquisa, ver J. E. Morgan-Wynne, “References to Baptism in the Fourth Gospel”, em *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 116-35, esp. 116-21; ver também o ensaio no mesmo volume de J. R. Michaels, “Baptism and Conversion in John: A Particular Baptist Reading”, 136-56.

72 Bennema, “Spirit-Baptism in the Fourth Gospel”, 35-60, esp. 39, alega que o foco de João 1.33 não está no Espírito como uma dádiva futura dada por Jesus a outros, mas no Espírito como o meio pelo qual o Messias agirá em direção a Israel, por meio de “purificação através da revelação” (p. 53). Contudo, isso é considerado improvável pelos paralelos Sinóticos (e At 1–2) e pelo reconhecimento no Evangelho de João de que a entrega do Espírito teve de esperar o período subsequente à exaltação de Jesus (Jo 7.39; ver 20.22). A mesma crítica também se aplica a A. W. D. Hui, “John the Baptist and Spirit-Baptism”, *EQ* 71 (1999):99-115, que afirma que “João não esperava [que] O que viria concedesse o Espírito Santo sobre seus seguidores”.

73 Webb, “Jesus’ Baptism”, 21-22, com referência a Murphy-O’Connor e R.E. Brown, sugere que Jesus, depois de seu batismo por João, “provavelmente permaneceu com ele por algum tempo no papel de discípulo” e, depois, “em alinhamento e participação com João e seu movimento (...) também se envolveu em um ministério de batismo perto de João. Embora ainda fosse discípulo de João, Jesus talvez devesse ser visto, a essa altura, como o braço direito ou o protegido de João. “De fato, Marcos 1.14 relata que o ministério galileu de Jesus começou assim que João foi colocado na prisão. A

dificuldade do público em resolver a relação entre João e Jesus (por exemplo, Mt 16.14; Mc 6.14) também pode apontar nessa direção. Por outro lado, de acordo com João 3.22 e 4.1, Jesus se envolveu em um ministério separado e distinto, incluindo o batismo, mesmo antes do aprisionamento de João (ver 3.24), e há pouca indicação nesses textos de que Jesus tenha atuado como o "braço direito ou o protegido" de João. Aparentemente, ele havia começado seu próprio ministério depois de seu batismo por João, com João continuando seu próprio ministério até sua prisão.

74 Ver Dockery, "Baptism", 57. Não está claro se os Onze, ou outros seguidores de Jesus durante seu ministério terrestre, foram (re)batizados após o derramamento do Espírito no Pentecostes, embora isso possa ser sugerido por João. 19.1-7. Claramente, o batismo em água, como sinal de arrependimento, foi ordenado para os destinatários da mensagem do Pentecostes de Pedro, que associa estreitamente a água e o batismo no Espírito (At 2.38).

75 Ver Averbeck, "Focus of Baptism in the New Testament", 289.

76 Embora nem todos concordem, as restrições de espaço impedem uma discussão mais completa da questão aqui.

77 Ver A. T. Robertson, "Baptism: Baptist View", *ISBE* 1:417.

78 Ver Dockery, "Baptism", 58, que cita Mateus 28.19 e João 3.22-24.

79 Ver Webb, "Jesus' Baptism", 11, 28 n 46; Beasley-Murray, "Baptism", *NIDNTT* 1:144; A. T. Robertson, "Baptism: Baptist View", *ISBE* 1:416.

80 Robertson, "Baptism: Baptist View", *ISBE* 1:416-17

81 Contra B. Neunheuser, "Baptism", *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, org. K. Rahner et al. (New York: Herder & Herder, 1968), 1:136-44, que cita Tertuliano: "*Felix sacramentum aquae nostrae*".

BATISMO EM LUCAS–ATOS

Robert H. Stein[82*]

Dentro do Novo Testamento, o verbo “batizar” (*baptizō*) e o substantivo “batismo” (*baptisma*) são encontrados 96 vezes. Quase metade desses casos são encontrados em Lucas–Atos:[83] *baptizō* (dez vezes em Lc [Lc 3.7, 12, 16 (2), 21 (2); 7.29, 30; 11.38; 12.50]; 21 vezes em Atos [At 1.5 (2); 2.38, 41; 8.12, 13, 16, 36, 38; 9.18; 10.47, 48; 11.16 (2); 16.15, 33; 18.8; 19.3, 4, 5; 22.16] e *baptisma* (quatro vezes em Lc [Lc 3.3; 7.29; 12.50; 20.4]; seis vezes em At [At 1.22; 10.37; 13.24; 18.25; 19.3, 4]). O nome “Batista” (o termo *baptistēs* está associado a João, o precursor de Jesus, 12 vezes no Novo Testamento, e três dessas ocorrências estão em Lucas (7.20, 33; 9.19). Na maioria dos casos, o verbo e o substantivo se referem ao ato do batismo nas águas e/ou ao rito de iniciação associado a esse ato, seja com relação a João Batista (Lc 3.3, 7, 12, 16a, 21 [2]; 7.29 [2], 30; 20.4; At 1.5a, 22; 10.37; 11.16b; 13.24; 18.25; 19.3-4), seja ao batismo cristão (Lc 3. 16b; At 1.5b; 2.38, 41; 8.12-13, 16, 36, 38; 9.18; 10.47-48; 11.16c; 16.15,33; 18.8; 19.5; 22.16). Em um exemplo (Lc 11.38), o verbo é usado com relação à “lavagem”[84] das mãos antes de comer; e, em outro (Lc 12.50), como uma metáfora para a imersão no sofrimento e na morte.[85] Alguns argumentaram que as referências ao “batismo do Espírito Santo” (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5, 11.16; e 1Co 12.13) são puramente metafóricas por natureza e não se referem ao rito de conversão-iniciação do batismo nas águas em nome de Jesus.[86] É incorreto, entretanto, entender essa expressão como um contraste entre o batismo nas águas de João Batista, que foi associado a arrependimento e perdão de pecados, e o “batismo do Espírito Santo” puramente espiritual. Esses dois batismos não são um exemplo de paralelismo antitético, mas, sim, de paralelismo de passos, em que o segundo batismo é um avanço e um cumprimento do primeiro.[87] Eles não são retratados em Lucas–Atos (Lc 3.16; At 1.5; 11.16) como estando em oposição um ao outro, mas em

justaposição.[88] O batismo cristão não é exclusivo, mas inclusivo, com respeito ao batismo de João; o primeiro é não apenas um batismo de arrependimento com água, mas um batismo de arrependimento com água e Espírito Santo também.[89] O batismo cristão e o batismo de João envolvem imersão na água, arrependimento e promessa de perdão dos pecados, mas, além disso, o batismo cristão envolve o dom do Espírito (2.38),[90] ou seja, o "batismo do Espírito".

A preocupação de Lucas em Atos não envolve tanto explicar o significado do batismo (em contraste com Rm 6.1-11), mas, sim, descrever a prática do batismo na igreja primitiva. Ao fazê-lo, ele mostra como o batismo está intimamente associado à experiência de conversão-iniciação no ato de se tornar cristão. Quando ele se refere ao batismo cristão em Atos (e também em seu Evangelho), descreve a experiência do batismo como relacionada ao processo de se tornar cristão. Além disso, Lucas ilustra como, nesse processo, o arrependimento, a fé, a confissão de Jesus como Cristo e Senhor, o batismo e o receber do Espírito estão inter-relacionados e são partes da experiência de se tornar cristão.[91]

O batismo e o tornar-se cristão

Dentro de Lucas–Atos, o batismo é um rito de iniciação intimamente associado à conversão ao cristianismo. Isso é visto por sua associação com outros aspectos envolvidos no ato de se tornar um cristão.

A associação de arrependimento e batismo

Um dos componentes importantes da resposta humana para se tornar cristão envolve "arrependimento". A esse respeito, o batismo cristão segue o batismo de João Batista. A proclamação de João "Arrependei-vos, porque o reino do céu chegou" (Mt 3.2) dá à sua prática de batismo a descrição como um "batismo de arrependimento" (Mc 1.4; Lc 3.3; At 13.24, 19.4) ou um "batismo-arrependimento". A mensagem de arrependimento era também

parte da mensagem de Jesus (Mt 4.17; Mc 1.15) — “Arrependei-vos, porque o reino do céu chegou/Deus está próximo” —e da Igreja primitiva. Para a questão levantada pelo sermão de Pedro no dia de Pentecostes, “Que faremos?” (2.37), Pedro responde: “*Arrependei-vos*, e cada um de vós *seja batizado* em nome de Jesus Cristo, para o perdão de vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo” (2.38).[92] Mais uma passagem em que arrependimento e batismo estão intimamente associados está em 11.15-18. Aqui, depois de Pedro informar à igreja de Jerusalém que ele foi enviado para pregar o evangelho a um centurião romano chamado Cornélio (11.4-14) e como o dom do Espírito havia chegado a Cornélio e sua casa, de modo que, consequentemente, eles os batizou,[93] a igreja de Jerusalém conclui: “Então, Deus concedeu também aos gentios o *arrependimento* para a vida.” (11.18).[94]

Também é possível acrescentar a referência aos “discípulos” em Éfeso que experimentaram o batismo de *arrependimento* de João (19.4a) e, ao ouvirem a mensagem do evangelho (19.4b), *foram batizados* na fé cristã e receberam o dom do Espírito (19.5-6). Há muita confusão quanto à natureza dos “discípulos” efésios. Em outros lugares em Atos, o termo “discípulos” (19.1) sempre se refere aos cristãos, e “crer” (19.2) normalmente se refere à fé cristã. No entanto, nos outros exemplos em Atos, o substantivo “discípulos” é sempre precedido pelo artigo “os”, e isso sugere que esses “discípulos” em Éfeso não faziam parte *dos* “discípulos”. As referências de Paulo à sua necessidade de crer em Jesus (19.4) e à sua falta de conhecimento sobre o Espírito Santo (19.2) também sugerem isso. É, no entanto, sua falta da condição *sine qua non* da experiência cristã — o Espírito Santo — que indica claramente que eles não eram cristãos, pois o teste decisivo que determina se uma pessoa é verdadeiramente cristã em Atos é o receber do Espírito (19.2; 10.47; 11.17-18; também Rm 8.9-10; Gl 3.2). O registro de Lucas de que Paulo batizou esses discípulos “em nome do Senhor Jesus” (19.5) ao ouvir sobre Jesus (19.4) indica claramente que ele não os considerava cristãos antes.[95] Deve-se notar, nesse relato, que a necessidade de arrependimento (pregada por João Batista ou

pela igreja cristã) junto com o batismo cristão é assumida como imprescindível e inseparável na experiência de conversão à fé cristã.

A associação de fé e batismo

São abundantes os exemplos em Atos em que o batismo cristão e a fé pessoal estão intimamente associados.

8.12-13 Mas, quando creram em Filipe, que lhes pregava acerca do reino de Deus e do nome de Jesus, deixaram-se batizar tanto homens quanto mulheres. E até o próprio Simão creu. E, sendo batizado, passou a acompanhar Filipe, admirando-se dos sinais e grandes milagres que eram realizados.

10.43-48a Todos os profetas dão sobre ele testemunho de que, por meio do seu nome, todo o que nele crê receberá o perdão dos pecados. Enquanto Pedro dizia essas coisas, o Espírito Santo desceu sobre todos os que ouviam a palavra. Os crentes que eram da circuncisão, todos os que tinham vindo com Pedro, admiraram-se de que o dom do Espírito Santo também fosse derramado sobre os gentios; porque os ouviam falar em línguas e engrandecer a Deus. Então Pedro disse: Será que alguém lhes pode recusar a água para que não sejam batizados, estes que, como nós, também receberam o Espírito Santo? E ordenou que fossem batizados em nome de Jesus Cristo.

16.31-34 Eles responderam: Crê no Senhor Jesus, e tu e tua casa sereis salvos. Então pregaram a palavra de Deus a ele e a todos os que eram de sua casa. E, levando-os consigo, naquela mesma hora da noite, lavou-lhes os ferimentos; e logo foi batizado, ele e todos os seus. Então os fez subir para sua casa, pôs a mesa para eles e alegrou-se muito com toda a sua casa, por haver crido em Deus.

18.8 Crispo, chefe da sinagoga, creu no Senhor com toda a sua casa. Também muitos coríntios, quando o ouviam, criam e eram batizados.

19.4-5 Mas Paulo respondeu: João realizou o batismo do arrependimento, dizendo ao povo que cresse naquele que viria depois dele, ou seja, em Jesus. Quando ouviram isso, foram batizados em nome do Senhor Jesus.

Na história de Filipe e do eunuco etíope, fica claro que a fé é presumida quando as pessoas são batizadas:

> Então Filipe passou a falar e, começando por essa passagem da Escritura, anunciou-lhe o evangelho de Jesus. E prosseguindo, chegaram a um lugar onde havia água, e o eunuco perguntou: "Aqui há água; que me impede de ser batizado?"[96] Então ele mandou parar a carruagem, e desceram ambos à água, tanto Filipe quanto o eunuco, e Filipe o batizou. Quando saíram da água, o Espírito do Senhor arrebatou Filipe. O eunuco não mais o viu e, alegre, seguiu o seu caminho (8.35-36, 38-39).

Embora a fé não seja especificamente mencionada, Lucas espera claramente que seus leitores assumam que a escuta do eunuco da mensagem do evangelho e seu pedido para ser batizado significam que ele creu em Jesus (8.35-36). Sua subsequente "alegria" (8.39) apoia ainda mais isso.[97] Outro exemplo ainda do laço entre fé e batismo pode ser encontrado na conversão de Lídia. Ali, lemos que o Senhor "lhe abriu o coração[98] para acolher as coisas que Paulo dizia" (16.14), "depois de ser *batizada*" (16.15a). Em seguida, Lídia responde: "Se julgam que eu sou *fiel* ao Senhor" (16.15c).[99]

A ordem de Pedro no dia de Pentecostes para "arrepender-se e ser batizado" (2.38) pressupõe fé por parte do indivíduo por várias razões. Por um lado, o arrependimento pressupõe algo, ou seja, que o arrependimento trará uma mudança na condição de alguém. Ele tem fé que uma fé-arrependimento permitirá que alguém receba o perdão dos pecados (2.38) e entre no reino dos céus/Deus (Mt 3.2; Mc 1.15). Segundo, quando alguém é batizado "em/no nome de Jesus/Senhor Jesus/Jesus Cristo" (2.38; 8.16; 10.48; 19.5; ver 1Co 1.13, 15), isso pressupõe que alguém sabe algo sobre Jesus Cristo e crê em algo a seu respeito. Em 3.16, a expressão "seu nome", uma abreviação para "o nome de Jesus/Senhor Jesus/Jesus Cristo",

está associada à fé (“fé em seu nome”). Esse é, essencialmente, um sinônimo de “fé em nosso Senhor Jesus Cristo” em 20.21. Deve-se notar também que as expressões “invocando o seu nome” (22.16) e “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Romanos 10.13; cf. Atos 2.21) estão associadas a crer em Jesus (ver Rm 10.9-10). Terceiro, o batismo é descrito em Atos como precedido por: proclamação do evangelho (8.12; ver 22.14-16); receber ou acolher a palavra (2.41; 8.4 e 14); ouvir tudo o que Deus ordenou (10.33-43); ter o coração aberto (16.14); ser fiel (16.15); etc. Todos esses pressupostos assumem a presença da fé. Assim, mesmo que apenas o arrependimento seja mencionado com relação ao batismo em 2.38, a fé é adotada, pois “arrependimento” refere-se ao ato de “fé-arrependimento”.

Por outro lado, na história da conversão do carcereiro filipense, quando ele pergunta o que deve fazer para ser salvo (16.30), Paulo declara: “Crê no Senhor Jesus, e tu e tua casa sereis salvos” (16.31). Lemos, então, que o carcereiro e toda a sua família creram (ver 16.34) e foram batizados. Aqui, o arrependimento não é mencionado, mas, devido a referências anteriores à exigência de arrependimento pelo batismo, Lucas espera que seus leitores assumam que o arrependimento também fazia parte desse ato de fé, pois a fé se refere ao ato de “fé-arrependimento”. Essa estreita associação entre fé e arrependimento também é encontrada em 20.20-21, em que Paulo diz aos anciãos efésios: “Não me esquivei de vos anunciar nada que fosse benéfico, ensinando-vos publicamente e de casa em casa, testemunhando, tanto a judeus como a gregos, o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus”.[100]

A associação de arrependimento, fé, batismo e o dom do Espírito

Nesta seção, procuraremos demonstrar que arrependimento, fé, batismo e o receber do Espírito são componentes inteiramente

relacionados no rito de conversão-iniciação do batismo nas águas. Isso será demonstrado pelo fato de que o arrependimento, a fé e o batismo são todos retratados em Atos como resultado do receber do Espírito Santo. Na próxima seção, a relação integral de arrependimento, fé e batismo será demonstrada pelo fato de que cada um deles resulta no perdão dos pecados, uma das bênçãos associadas à conversão ao cristianismo.

A associação entre arrependimento e o dom do Espírito

As referências mais claras ao arrependimento associado ao dom do Espírito são encontradas em 2.38, 10.47-48 e 11.16-18. Em Atos 2.37, ao ouvir o sermão de Pedro em 2.14-36, os ouvintes são "cortados no coração" e perguntam a Pedro: "Irmãos, o que faremos?". O objetivo que eles têm em mente não está explicitamente declarado em seu pedido, mas é fornecido na resposta de Pedro: "*Arrependei-vos*, e cada um de vós *seja batizado* em nome de Jesus Cristo, para *o perdão de vossos pecados*; e recebereis *o dom do Espírito Santo*". Eles estão buscando dois benefícios divinos: o perdão dos pecados e o dom do Espírito (2.38). Duas respostas humanas necessárias são mencionadas para que se recebam esses dois benefícios divinos: arrependimento e batismo. A conexão entre o arrependimento e o receber o dom do Espírito é clara.

A segunda referência requer que leiamos os dois relatos da conversão de Cornélio em conjunto (10.1-48 e 11.1-18). Lucas espera que seus leitores interpretem a conclusão da igreja de Jerusalém, de que Deus concedeu um "arrependimento" aos gentios que leva à vida (11.18), à luz de Deus ter dado o dom do Espírito aos eles em 10.44-48. Em virtude de o Espírito vir sobre Cornélio e sua família, Pedro os batizou e ficou em sua casa, a casa de um gentio não *kosher*. Quando Pedro retornou a Jerusalém, certos crentes judeus conservadores o criticaram por ficar e comer em um

lar gentio (11.3). Permanecer na casa de um gentio incircunciso e participar de uma comunhão à mesa envolvendo comida e utensílios não *kosher* eram atitudes impensáveis para esses cristãos judeus. Consequentemente, Pedro contou como Deus o levara à casa de Cornélio (11.4-14; ver 10.9-24), onde, então, ele pregou a mensagem do evangelho (11.15a; ver 10.25-43). Ele contou como, ao pregar, o Espírito veio sobre Cornélio e sua casa (11.15-17b; ver 10.44-46), de modo que os batizou (11.17c; ver 10.47-48). Ao ouvir que o Espírito havia sido derramado sobre os gentios crentes, a igreja de Jerusalém concluiu que, uma vez que Deus dera seu Espírito ao gentio Cornélio e à sua casa, Deus os havia aceito, ou seja, havia concedido "arrependimento para a vida" (11.18) aos gentios, bem como aos judeus. Como resultado de Cornélio haver recebido o Espírito, a igreja, então, percebe que os gentios não tinham de ser circuncidados e tornar-se judeus para se converter ao cristianismo. Ao contrário da visão dos crentes judeus mais conservadores, segundo a qual os gentios também precisavam ser circuncidados e manter a lei mosaica para obter a salvação (15.1, 5), tudo o que era necessário era que se arrependessem, cressem e fossem batizados.

A associação entre fé e o dom do Espírito

Em outros casos, a fé está associada ao receber o dom do Espírito, mas o arrependimento não é necessariamente mencionado. Isso é visto mais claramente na pergunta que Paulo faz aos "discípulos" em Éfeso: "Vocês receberam o Espírito Santo quando creram" (19.2)? Em 5.32 também, aqueles que obedecem a Deus, ou seja, aqueles que "creem" (ver Rm 10.16; Hb 3.18-19) é que recebem o Espírito Santo. Na conversão de Cornélio, ao ouvir a mensagem do evangelho e ao ser dito "por meio do seu nome, todo o que nele crê recebe remissão dos pecados" (10.43), ele recebe *o dom do Espírito* (10.44-46) e é batizado (10.47-48). Nada é mencionado sobre ele se haver arrependido nesse momento. Quando, no entanto, a história

de sua conversão é recontada por Pedro para a igreja em Jerusalém (11.4-17), ao ouvir que Cornélio e sua família haviam recebido o dom do Espírito, assim como os cristãos judeus fizeram no Pentecostes quando creram (11.17), eles concluem: “Então também aos gentios Deus concedeu o arrependimento para a vida!” (11.18c). Assim como em 5.31, passagem em que Pedro declara que, em Cristo, Deus “concede o arrependimento e a remissão de pecados”, em 11.18 a igreja de Jerusalém conclui que “também aos gentios Deus concedeu o arrependimento para a vida!”. A íntima associação entre fé e arrependimento em Atos também é vista em 20.21, passagem em que Paulo testifica tanto a judeus como a gregos “o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus Cristo”.[101] Ainda outro exemplo dessa associação estreita é encontrado em 13.24, quando Paulo afirma na sinagoga de Antioquia da Pisídia que o batismo de arrependimento e a proclamação da vinda do Messias por parte de João se cumprem no perdão dos pecados, o qual vem por meio da fé em Jesus (13.38).[102]

Ao descrever o receber do dom do Espírito, Lucas, às vezes, destaca apenas um componente do processo de conversão. Em tais casos, no entanto, outros componentes não mencionados explicitamente são considerados inclusos. Em 3.19, 17.30 e 26.20, o arrependimento é mencionado como uma resposta humana necessária na experiência de conversão, mas a fé, não. Em 17.30, no entanto, é claro que a fé é assumida, pois em 17.34 lemos que a ordem para se arrepender resulta em alguns homens se juntando a eles e “crendo”; e 26.20 é um resumo da comissão de Deus a Paulo em 26.18, no sentido de que ele deve ir até os gentios, “para abrir os olhos deles e convertê-los das trevas para a luz e do poder de Satanás para Deus, a fim de que eles recebam remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim”. Da mesma forma, em 2.38, a palavra “fé” não é mencionada como requisito para receber o Espírito; ainda assim, essa exigência é presumida. A suposição de que a fé é uma parte necessária da resposta humana que inclui o arrependimento (assim como a

confissão e o batismo) para alguém se tornar cristão é evidente se acrescentarmos às palavras de Pedro em Atos 2.38 as seguintes palavras encontradas em itálico: “cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos seus pecados [*mas vocês não têm que crer*], e vocês receberão o dom do Espírito Santo”. Tal adição seria claramente um absurdo. Se alguém é batizado “em nome de Jesus/o Senhor Jesus/Jesus Cristo” (2.38; 8.16; 10.48; 19.5; ver também o sinônimo “em Cristo Jesus” [Rm 6.3; Gl 3.27]), isso pressupõe a fé em Jesus, pois, no batismo, a pessoa está “invocando o seu nome” (22.16). A expressão “no nome de Jesus/o Senhor Jesus/Jesus Cristo” serve para distinguir o batismo cristão de outros batismos ou ritos similares como, por exemplo, o batismo de João Batista; o batismo proselitista judaico; as purificações de Qumran; etc.[103] O batismo cristão está associado à fé em uma pessoa. Envolve a crença em Jesus Cristo (ver 16.31 e 33). Quanto à variedade de nomes e títulos para Jesus na expressão, “Lucas, ao escrever Atos, dificilmente pensou que houvesse qualquer diferença no significado das diferentes fórmulas”.[104] Quando se mencionam fé ou arrependimento como um requisito para alguém receber o dom do Espírito Santo, o outro é assumido, como 5.31-32 indica: “Deus, porém, com a sua mão direita, o exaltou a Príncipe e Salvador, a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão de pecados. E nós somos testemunhas destes fatos — nós e o Espírito Santo, que Deus deu aos que lhe obedecem [i.e., creem]”.

A associação do batismo e o dom do Espírito

Já vimos, em relação à conversão de Cornélio (10.44-48), que o batismo e o dom do Espírito estão intimamente relacionados. Nesse caso, o dom do Espírito precedeu o batismo e foi a justificativa para Pedro haver batizado Cornélio. Isso também é visto no segundo relato da conversão de Cornélio, passagem em que Pedro, “resistindo a Deus” (11.17), refere-se à declaração anterior em

10.47. “Será que alguém poderia recusar a água e impedir que sejam batizados estes que, assim como nós, receberam o Espírito Santo?” Por terem recebido o Espírito, Pedro não “permaneceu no caminho de Deus” e proibiu que fossem batizados (11.17). Deve-se observar que é o dom do Espírito que legitima a experiência do batismo, e não o *contrário*. É o ato de receber desse dom que permite (e requer) que Cornélio seja batizado. Outro exemplo disso é encontrado no relato da conversão de Paulo, em que o apóstolo é cheio do Espírito Santo (9.17) e, em seguida, batizado (9.18). Podemos também comparar a isso o relato paralelo em 22.13-15, passagem em que Paulo chega à fé, é escolhido para ser uma testemunha de Deus (implicando o receber do Espírito Santo, ver 1.8) e, então, é batizado (22.16). Esse parece ter sido o padrão normal nos três casos. Por outro lado, às vezes diz-se que o batismo precede o receber do Espírito. Compare a ordem em 2.38, “Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado... e vocês receberão o dom do Espírito Santo”, e em 19.5-6, “Eles, tendo ouvido isto, foram batizados no nome do Senhor Jesus. E, quando Paulo lhes impôs as mãos, o Espírito Santo veio sobre eles”.

Em Atos 8, no entanto, encontramos algo como uma aberração que não segue padrão algum.[105] Aqui, os cristãos samaritanos acreditam e são batizados (8.12), mas só recebem o dom do Espírito algum tempo depois (8.14-17).[106] Em outras ocasiões, a associação entre batismo e o receber do Espírito é tão sólida que ambos são considerados inseparáveis no tempo (ver “a lavagem da regeneração e renovação do Espírito Santo” [Tt 3.5] e “o batismo no Espírito” [Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5; 11.16; 1Co 12.13]).[107] Às vezes, no entanto, o batismo é mencionado e o dom do Espírito não é, como em 8.36-39; 16.14-15, 31-34; e 18.8. Porém, Lucas espera que seus leitores assumam nesses relatos abreviados que os batizados receberam o Espírito. Isso fica claro em 2.41, quando três mil da audiência de Pedro no Pentecostes são batizados, e nenhuma menção é feita ao receber o Espírito; ainda assim, Lucas espera claramente que seus leitores compreendam que isso ocorreu à luz da mensagem de Pedro em 2.38:

“Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos seus pecados, e vocês receberão o dom do Espírito Santo”. Seria absurdo supor que Lucas quisesse que seus leitores pensassem que os três mil se arrependeram e foram batizados e, apesar da promessa de 2.38, não receberam o Espírito, embora se tenham tornado parte da comunidade de crentes (2.41-42). Como Beasley-Murray diz: “Qualquer que seja a relação entre o batismo e o dom do Espírito em outros lugares em Atos, parece não haver dúvida quanto à intenção de Atos 2.38; o crente penitente batizado em nome de Jesus Cristo pode esperar receber imediatamente o Espírito Santo, assim como lhe é assegurado o perdão imediato de seus pecados”.[108]

A associação entre batismo e dom do Espírito, embora bastante estreita, não é retratada como envolvendo uma relação causal automática. Isso é evidente nos casos em que o Espírito foi recebido primeiro e serviu de base para o batismo subsequente, como no caso de Cornélio e Paulo. Isso também é verdadeiro no caso incomum dos samaritanos que não receberam o Espírito até algum tempo após o batismo. Por outro lado, 2.38 e 19.5-6 retratam a vinda do Espírito como seguindo de perto o batismo. O que está claro é que, exceto no exemplo incomum dos cristãos samaritanos em Atos 8, o dom do Espírito e o batismo ocorreram juntos e integraram o tornar-se um cristão. Deve-se acrescentar que isso foi precedido pelo arrependimento para com Deus e pela fé em Jesus Cristo, bem como confessar a Cristo ou “invocar o seu nome” (ver 22.16; Rm 10.9).

A associação de arrependimento,
fé e batismo, e o perdão dos pecados

Em Atos, a inter-relação entre arrependimento, fé e batismo também pode ser observada quando cada um desses componentes da conversão é retratado como conduzindo ao perdão dos pecados. Por causa do relacionamento íntimo entre si, cada um desses componentes pode ser referido como trazendo um dos benefícios da salvação — o perdão dos pecados.

Arrependimento e o perdão dos pecados

Em Atos, é possível encontrar vários exemplos de arrependimento resultando no perdão dos pecados. Ao pregar no templo, Pedro proclama: “arrependam-se e se convertam, *para que sejam cancelados os seus pecados*” (3.19). Quando chamado perante o Sinédrio (5.7), Pedro em sua defesa declara a respeito de Jesus: “Deus, porém, com a sua mão direita, o exaltou a Príncipe e Salvador, a fim de conceder a Israel o *arrependimento* e a *remissão* de pecados” (5.31). Da mesma forma, Paulo — em sua defesa perante Herodes Agripa II — afirma que Deus o chamou para ir ao seu próprio povo e aos gentios, “para abrir os olhos deles e *convertê-los*[109] das trevas para a luz e do poder de Satanás para Deus, a fim de que eles recebam remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim.” (26.18; ver também v. 20). Pode-se, ainda, acrescentar a comissão de partida de Jesus aos discípulos em Lucas 24.47: “*arrependimento* [*eis*] para *remissão* de pecados a todas as nações, começando em Jerusalém” (Holman Christian Standard Bible [HCSB]; ver também Lc 3.3; 5.32; 15.7, 10; 17.3-4).[110] Pode-se também comparar com 8.22, passagem em que Pedro diz a Simão, o Mago: “Portanto, arrependa-se desse mal e ore ao Senhor. Talvez ele o perdoe por esse intento do seu coração”.

Fé e o perdão dos pecados

Assim como acontece com o arrependimento, a fé em Jesus Cristo também é descrita em Atos como a causa do perdão dos pecados. No sermão de Pedro a Cornélio, ele declara a respeito de Jesus: “Dele todos os profetas dão testemunho de que, por meio do seu nome, todo o que nele crê recebe *remissão dos pecados*” (10.43). Da mesma forma, Paulo declara, em sua pregação na sinagoga, na Antioquia da Pisídia: “Portanto, meus irmãos, saibam que é por meio

de Jesus que a *remissão dos pecados* é anunciada a vocês; e, por meio dele, todo o que *crê* é justificado de todas as coisas das quais vocês não puderam ser justificados pela lei de Moisés" (13.38-39). E, diante de Herodes Agripa II, Paulo também declara que Deus o enviou "para abrir os olhos deles e convertê-los das trevas para a luz e do poder de Satanás para Deus, a fim de que eles recebam *remissão de pecados* e herança entre os que são santificados *pela fé* em mim" (26.18). Em 15.8-9, temos ainda outro exemplo, embora uma expressão diferente seja usada. Pedro lembra que, na conversão de Cornélio, "E Deus, que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também o havia concedido a nós. E não estabeleceu distinção alguma entre nós e eles, *purificando-lhes o coração por meio da fé*" (ver 8.22). Assim, como o arrependimento, a fé também é retratada em Atos como trazendo perdão dos pecados.

Batismo e o perdão dos pecados

Em Atos, o perdão dos pecados também é associado ao batismo. As instruções de Pedro para aqueles que buscam o perdão dos pecados são: "Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão de seus pecados, e vocês receberão o dom do Espírito Santo" (2.38). Embora alguns tenham procurado interpretar a expressão "para [*eis*] o perdão dos seus pecados" como "na esperança de perdão" ou "por causa do seu perdão", é melhor entendê-la como indicando o propósito do arrependimento-batismo. A preposição grega *eis*, "para", frequentemente denota propósito. Esse uso é encontrado nas expressões "[em ordem] que [*eis*] seus pecados podem ser apagados" em 3.19, e "Deus concedeu arrependimento [com o propósito de, *eis*] vida" em 11.18. Compare também com Mateus 26.28, em que a taça na Última Ceia é descrita como "o sangue da aliança, que é derramado por muitos para a remissão dos pecados". Aqui, o propósito da morte sacrificial de Jesus é descrito como

“para” (*eis*) o perdão dos pecados.[111]

Vários estudiosos argumentam que a expressão “*para o perdão dos pecados*” deve ser entendida modificando apenas o verbo “arrepender-se”.[112] No entanto, a separação dos verbos “arrepender-se” e “ser batizado” em duas ações independentes mostra essas ordens sob a perspectiva da prática da igreja mais tarde, e não como a compreensão de sua inter-relação em Atos, no qual eles estão intimamente associados em tempo e efeito. Para aqueles que fizeram a pergunta “Irmãos, o que faremos?” (2.37), a resposta de Pedro associa batismo a perdão. Não é possível escolher arrepender-se e não ser batizado, ou vice-versa, e receber o perdão dos pecados. Isso é inseparável. O verbo “arrepender-se” descreve o que está envolvido no batismo, como a expressão “batismo de arrependimento” (Lc 3.3; ver Mc1.4) indica. O perdão dos pecados prometido em 2.38 vem por meio do batismo de arrependimento. Se Lucas realmente queria demonstrar que o perdão dos pecados estava associado apenas ao arrependimento, poderia ter dito: “Arrependa-se para o perdão dos pecados e, além disso, seja batizado em nome de Jesus Cristo”, mas ele não o faz. O mais próximo disso é que as palavras do mandamento de Pedro associam *perdão* a *batismo* mais intimamente do que a *arrependimento*, pois a expressão “*para o perdão dos pecados*” é separada do verbo “arrepender-se” por “seja cada um de vocês batizado em nome de Jesus Cristo” (nove palavras no texto grego). Embora seja um fato que a ordem das palavras é muito mais fluida em grego do que em nossa língua, isso não é totalmente irrelevante.[113] O desejo de refutar uma compreensão mecanicista do batismo que leva ao erro da regeneração batismal não precisa levar-nos a dividir e separar no tempo e na intenção esses dois componentes da experiência de conversão que estão intimamente associados por Lucas e pelo NT.

O relato da conversão de Cornélio (recebendo o dom do Espírito [10.44-46] e sendo batizado [10.47-48]) é precedido pela afirmação de que todo aquele que crê em Jesus recebe o perdão dos pecados (10.43). Assim, o perdão dos pecados resulta da crença em Jesus, e

a consequência adicional é que Cornélio recebeu o dom do Espírito e foi batizado. Da mesma forma, no discurso de Paulo diante de seus compatriotas judeus no templo, em Atos 22, ele relata como encontrou o Senhor Jesus na estrada para Damasco e como, mais tarde, o servo de Deus, Ananias, veio curar sua cegueira. Ananias disse a Paulo: “E agora, o que está esperando? Levante-se, *receba o batismo* e *lave os seus pecados*, invocando o nome dele” (22.16). Aqui, “lavar os pecados”, ou seja, o perdão dos pecados, está intimamente associado ao batismo, e a expressão “lavar os seus pecados” sugere que não existe apenas uma relação temporal, mas também causal, entre batismo e perdão dos pecados. “Arrependimento-fé-batismo” resulta em perdão dos pecados. Lucas, que, em seu Evangelho, descreve João Batista como “pregando *batismo* de arrependimento *para remissão de pecados*” (3.3), conecta intimamente o batismo com o perdão dos pecados. Isso combina bem com o que Paulo diz em Efésios 5.26, que é interpretado, de uma forma mais simples, como Jesus dando a si mesmo para a igreja, “tendo-a purificado [uma referência ao perdão dos pecados] pela lavagem da água [uma referência ao batismo] com a palavra”.

A interconexão entre arrependimento, fé e batismo é atestada pelo fato de que os três elementos levam ao perdão dos pecados. Sem dúvida, seria errado pensar que Lucas acreditava que esses eram três modos separados de receber perdão: o caminho do “arrependimento”, o caminho da “fé” e o caminho do “batismo”. Pelo contrário, ele os entendia como parte da experiência de se tornar um cristão. Isso é ainda mais evidente nas ocasiões em que esses componentes são combinados em Atos trazendo o perdão dos pecados. Em 2.38, o arrependimento e o batismo são colocados lado a lado (“arrependam-se e sejam batizados”), resultando no perdão dos pecados; em 26.18, arrependimento e fé (“convertê-los das trevas para a luz... pela fé em mim”) estão associados como a(s) resposta(s) necessária(s) para receber o perdão dos pecados (“para que recebam perdão dos pecados”). Compare também com 5.31-32, em que arrependimento e perdão dos pecados são mencionados juntos em 5.31, e dom do Espírito Santo e

obediência/fé são mencionados juntos em 5.32. Para Lucas, “arrependimento” é um exemplo de sinédoque,[114] em que “arrependimento” se refere a “arrependimento-fé-batismo”. Da mesma forma, “fé”[115] refere-se a “fé-arrependimento-batismo”, enquanto “batismo” refere-se a “batismo-arrependimento-fé”, ou seja, um batismo precedido de arrependimento e fé.[116] Assim, alguém pode referir-se a se tornar cristão como “o dia em que se arrependeu”, “no dia em que creram”, “no dia em que foram batizados”, “no dia em que confessaram a Cristo”[117] e “no dia em que receberam o Espírito”, ou usar a terminologia joanina “o dia em que nasceram de novo”. Todos esses são componentes inter-relacionados e integrantes da experiência da conversão para se tornar um cristão, e todos acontecem em Atos no mesmo dia. O caso dos cristãos samaritanos em Atos 8.4-24 é a única exceção.

A natureza multifacetada da experiência de conversão em Atos

Pelo que vimos em Atos a respeito do ato de se tornar cristão, é possível chegar à seguinte conclusão:

> Na experiência de se tornar cristão, cinco componentes inteiramente relacionados ocorreram ao mesmo tempo, em geral no mesmo dia: arrependimento, fé, confissão, receber o dom do Espírito Santo e batismo. [118]

A inter-relação desses cinco componentes é exposta por sua ocorrência, aparecendo juntos em vários relatos em Atos. O mais conhecido é o relato da vinda do Espírito sobre os discípulos no Pentecostes (2.1-13), o sermão explicativo de Pedro (2.14-36) e a resposta da multidão (2.37-42). Assim como no discurso de abertura de Jesus em Nazaré (Lc 4.16-30), Atos 2.14-37 serve de paradigma para o restante do livro. Pedro explica como a vinda e a manifestação do Espírito no comportamento dos discípulos são o

cumprimento da tão esperada promessa do Espírito em Joel 2.28-32 e como a morte, a ressurreição e a exaltação de Jesus demonstram que ele é o Senhor (2.25, 34-36) e o Cristo (2.31, 36). As pessoas replicam: “Irmãos, o que faremos?” (2.37). A pergunta é uma abreviação de “O que faremos para ser salvos?” (ver 16.30), como está claro em 2.21 (“E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”), em 2.40 (“Salvem-se desta geração perversa ”) e no comentário editorial de Lucas em 2.47 (“Enquanto isso, o Senhor lhes acrescentava, dia a dia, os que iam sendo salvos”). Isso também é evidente no “perdão dos seus pecados” em 2.38, em que é sinônimo de ser “salvo” (ver 2.40,47; ver 10.43 e 11.14; Lc1.77). A resposta de Pedro lista três dos componentes envolvidos no ato de se tornar um cristão: arrependimento, batismo e dom do Espírito. Todos são vistos como ocorrendo no mesmo dia: “Então os que aceitaram a palavra de Pedro foram batizados, havendo um acréscimo *naquele dia* de quase três mil pessoas” (2.41). Considerando que a fé não é explicitamente mencionada no relato, é claramente deduzida na resposta ao sermão. Da mesma forma, mesmo que a confissão não seja explicitamente mencionada, o batismo em nome de Jesus Cristo daqueles que se arrependeram (2.38) serviu como uma confissão de fé em Jesus como Senhor e Cristo.

No relato da conversão de Cornélio, quatro desses componentes estão presentes. A fé é mencionada em 10.43 (“por meio do seu nome, todo o que nele crê recebe remissão dos pecados”); a vinda do Espírito sobre Cornélio e sua família é mencionada em 10.44-46 (“Enquanto Pedro falava estas palavras, o Espírito Santo caiu sobre todos os que ouviam a mensagem”); o batismo de Cornélio e sua família é mencionado em 10.47-48 (“E ordenou que fossem batizados em nome de Jesus Cristo”); e arrependimento é mencionado em 11.18 na conclusão da igreja de Jerusalém sobre o que aconteceu: “Então também aos gentios Deus concedeu o arrependimento para a vida”. Todos esses componentes são retratados como tendo ocorrido no mesmo dia e estão intimamente envolvidos na conversão de Cornélio ao cristianismo.

Por fim, no relato dos “discípulos” efésios, mais uma vez, esses

mesmos quatro componentes são mencionados juntos. Presume-se que eles tenham se arrependido (19.3-4) e, ao crerem (19.4) e serem batizados (19.5), receberam o dom do Espírito (19.2, 6). Deve-se notar que, no relato da conversão do carcereiro filipense, a importância de manter o batismo intimamente associado no tempo com a fé é claramente enfatizada. Mesmo que sua conversão tenha ocorrido à noite, ele foi batizado “naquela mesma hora da noite” (16.33)!

Parece claro, à luz desses três relatos e da natureza inter-relacionada desses cinco componentes em Atos, que o tornar-se cristão não era simplesmente uma questão de arrependimento, crença ou confissão de Jesus como Senhor e Cristo, ou de ser batizado, ou de receber o Espírito.[119] Envolvia tudo isso e acontecia normalmente no mesmo dia. Hoje, o batismo é regularmente separado no tempo desses outros componentes, seja no batismo infantil (em que não há evidência dos outros componentes), seja no credobatismo, que, em geral, é retardado (e, portanto, separado no tempo dos outros componentes). Essas práticas tornam obrigatório que cheguemos à nossa compreensão do que significa ser cristão a partir dos exemplos que Lucas fornece em Atos.

Dentro de Atos, a experiência de se tornar cristão envolve uma parceria “trinitária” entre Deus, sua igreja e o crente individual. Sem entrar no debate sobre se há uma graça irresistível ou uma graça preveniente e habilitadora, Deus claramente é o Doador do Espírito. Isso não é algo que o crente ou a igreja façam. A relação entre o receber do Espírito e o batismo em Atos é bastante estreita. É, no entanto, principalmente uma relação temporal, e não um simples e causal *ex opere operato*.[120] Vemos isso no exemplo dos cristãos samaritanos, que receberam o batismo cristão em nome do Senhor Jesus (8.16; ver também 8.12), mas não receberam o Espírito. Subsequentemente, eles receberam o Espírito por intermédio dos apóstolos Pedro e João, pela imposição das mãos (8.17), mas o batismo deles não foi repetido (contraste com 19.1-7). Assim, o batismo cristão não serviu como um rito automático por meio do qual alguém recebeu o Espírito. Cornélio e sua família (10.44-48)

receberam o Espírito (10.44-46) antes de seu batismo (10.47-48). No caso deles, o dom do Espírito serviu como justificativa para o batismo deles, e não o contrário. Isso é evidente pelo fato de a igreja de Jerusalém não ter presumido que o batismo de Cornélio e de sua família por parte de Pedro concederia, automaticamente, o dom do Espírito e acrescentaria à igreja. O ato do batismo não obrigou Deus a dar seu Espírito.

O elo íntimo entre o receber do Espírito e o batismo em Atos deve-se tanto à sua estreita relação temporal como aos componentes essenciais, juntamente com a fé, o arrependimento e a confissão, para se tornar um cristão. Da mesma forma, Paulo recebeu seu comissionamento (9. 15-16; ver 22.14-15), foi cheio com o Espírito e teve sua visão (9.17-18a) antes de ser batizado (9. 18b). A experiência dos cristãos ao longo dos séculos ajuda a esclarecer isso. Entre os batistas, a experiência geral dos crentes envolve receber o Espírito antes do batismo. Da mesma forma, entre os grupos que não praticam rito batismal, o Espírito está presente entre os que se arrependem, creem e confessam Cristo. Por outro lado, os pedobatistas batizam antes de qualquer manifestação visível ou percepção da presença do Espírito. A primeira prática descrita é muito mais próxima do que encontramos no Livro de Atos.[121]

Juntamente com a obra preveniente da convicção dada por Deus e a soberana doação de seu Espírito, a igreja também está intimamente envolvida no processo de se tornar cristão em Atos, porque batiza o crente. Nem o batismo prosélito judaico, cuja data é muito debatida, nem o batismo de João eram autobatismos (ve*r b. Yebam*. 47ab; Mt 3.6,13-14 etc.; ver também Jo 4.2). Como o batismo cristão também não é um autobatismo (observe o uso da voz passiva em At 2.38, 41; 8.12-13, 16, 36, 38 etc.), deve haver um terceiro no processo de conversão,[122] ou seja, a igreja. Lucas aponta isso em 2.41, passagem em que “ser acrescentado” à igreja envolve fé e batismo: “Então os que aceitaram a palavra de Pedro foram batizados, havendo um acréscimo naquele dia de quase três mil pessoas”. Isso reforça a natureza corporativa da igreja; a igreja

como o corpo de Cristo, no qual uma pessoa é batizada, ajuda a evitar o individualismo extremo, frequentemente encontrado em algumas formas de cristianismo ocidental.

Por fim, o indivíduo também está envolvido no processo de se tornar um cristão. O indivíduo é chamado a se arrepender e crer. Em vários lugares, ele também é descrito “invocando o nome de Jesus” (22.16) ou “confessando a Cristo como Senhor” (ver Rm 10.9).

Assim, tornar-se cristão em Atos é um assunto “trinitário”, em que o indivíduo, a igreja e Deus estão intimamente envolvidos. No entanto, a única evidência clara e definitiva sobre se alguém é um verdadeiro crente é: “Vocês receberam o Espírito Santo quando creram?” (19.2). Perguntas sobre se alguém se arrependeu, creu e confessou a Cristo são inconclusivas, pois a confissão de fé e o arrependimento de uma pessoa podem ter sido falsos ou erráticos. Da mesma forma, a questão de alguém ser ou não batizado é inconclusiva, pois a igreja pode ter batizado alguém em falta, talvez não reconhecendo a insinceridade do arrependimento-fé-confissão do indivíduo. O dom do Espírito é que constitui a prova conclusiva e inegável de que uma pessoa é um cristão, pois Deus, que dá o Espírito, não erra. Assim, é o dom do Espírito que serve como selo infalível de aprovação de que o indivíduo é filho de Deus (ver Rm 8.9, 14-17; Gl 4.6; 1Jo 3.24b etc.).[123]

Três lugares em Atos mencionam a “imposição de mãos” na experiência de receber o Espírito. O primeiro envolve a vinda do Espírito aos cristãos samaritanos em 8.17. O segundo é a conversão de Paulo em 9.17; e o terceiro, 19.6, na história que envolve os “discípulos” de Éfeso. A imposição de mãos sobre Paulo por Ananias (9.17) tem, principalmente, o propósito de Paulo receber sua visão, como indicado em 9.12, passagem em que Deus diz a Ananias que ele deveria “impor-lhe as mãos [sobre Paulo], para que recuperasse a vista”. Isso está associado, secundariamente, com ser cheio do Espírito em 9.17, passagem em que Ananias diz a Paulo: “Saulo, irmão, o Senhor Jesus, que apareceu a você no caminho para cá, me enviou para que você volte a ver e fique cheio do Espírito Santo”. As outras duas

referências envolvem os dois relatos mais confusos e incomuns de conversão ao cristianismo encontrados em todo o livro de Atos. Esses relatos dificilmente fornecem exemplos normativos do que, em geral, acontecia na experiência de conversão na igreja primitiva envolvendo arrependimento-fé-confissão-batismo-receber o Espírito. Ambos são “eventos altamente excepcionais”.[124] Em outros lugares, a imposição de mãos era para cura (9.12; 28.8; ver Mc 6.5; 7.32-37; 8.22-26 etc.), bênçãos (Gn 48.14-16; Mc 10.13, 16) ou comissionamento divino para uma tarefa sagrada (6.6; 13.3). É duvidoso, no entanto, que a imposição de mãos fizesse parte da conversão do batismo na igreja primitiva.[125] Provavelmente, é melhor interpretar esses três textos como relatando o que aconteceu nas três ocasiões, em vez de descrever o que é normativo.

A analogia do casamento

A analogia do casamento, usada em vários lugares do Novo Testamento com relação à fé cristã (ver Mateus 22.1-14; 25.1-13; Rm 7.1-6; Ef 5.22-33; Ap 19.7-9; 21.1-27; 22.17), fornece uma comparação útil para que se entenda o que está envolvido no ato de se tornar cristão, de acordo com o livro de Atos. Tornar-se casado envolve vários componentes que estão intimamente inter-relacionados e pertencem uns aos outros, incluindo, em geral: a declaração dos votos; a troca de alianças; o pronunciamento do matrimônio pelo ministro; a assinatura da certidão de casamento pelo ministro e pelas testemunhas; e a consumação sexual. Como alguém deveria responder à pergunta “Qual componente realmente resultou em se casar?”? Foi quando disse seus votos? Foi quando deu e recebeu uma aliança? Foi quando o ministro pronunciou “agora vocês são marido e mulher”? Foi quando a certidão de casamento foi preenchida e assinada pelo ministro e pelas testemunhas? Foi quando a consumação sexual do casamento aconteceu? A resposta é que todos esses componentes estão envolvidos no ato de se casar. Não é possível isolá-los uns dos

outros. Na experiência normal do casamento,[126] todos esses componentes estão envolvidos, e todos acontecem juntos, ou seja, no mesmo dia. Não foi um único componente que transformou dois indivíduos solteiros em um casal. Foi tudo o que se descreveu. De maneira semelhante, em Atos, uma pessoa não se torna cristã no momento da fé, no instante do arrependimento, no tempo da confissão, no dia do batismo ou na hora em que Deus deu seu Espírito. Esses não foram separados no tempo como nos dias atuais; ao contrário, ocorreram juntos, ou seja, no mesmo dia, e assim "a necessidade de identificar exatamente quando a conversão ocorreu e também identificar a sequência normativa para os elementos constituintes da conversão-iniciação são evitados".[127]

A forma do batismo em Atos

À primeira vista, parece que Atos não é muito útil para descrever a forma de batismo praticada na igreja primitiva. É claro que a água está envolvida, como vemos na pergunta do eunuco para Filipe em 8.36: "Eis aqui água. O que impede que eu seja batizado?",[128] bem como na referência à sua descida à água (8.38) e na declaração de que, depois de Filipe tê-lo batizado, saíram da água (8.39; Mc 1.10/Mt 3.16). Se isso envolve aspersão de água, derramamento de água ou imersão em água, não há especificação em Atos. Como Hartman argumenta, isso ocorre provavelmente porque "o batismo é dado como certo, e aparentemente os escritores não precisam instruir seus leitores a esse respeito".[129] (Basta observar que, no momento em que católicos romanos, luteranos ou presbiterianos discutem o batismo, a forma da aspersão é deduzida e, em geral, não declarada; igualmente, quando os batistas discutem o batismo, a forma da imersão é assumida e, em geral, não declarada.) Lucas fornece pistas, no entanto, que sugerem que podemos assumir a imersão.

O primeiro conjunto de pistas vem do Evangelho de Lucas. Quando o evangelista escreveu Atos, partiu do pressuposto de que seus leitores já haviam lido sua primeira obra, o Evangelho de Lucas: "Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar até o dia em que foi elevado

às alturas, depois de haver dado mandamentos por meio do Espírito Santo aos apóstolos que tinha escolhido" (1.1-2). Atos 1.2-5, de fato, lembra Lucas 24.44-53. Lucas assume que Teófilo vai interpretar as referências ao batismo em Atos à luz de sua própria experiência de batismo e do que Lucas já disse sobre o batismo em seu Evangelho. Infelizmente, a experiência de Teófilo não está disponível aos leitores de hoje, mas o que Lucas disse em seu Evangelho, sim. A comparação entre o batismo de João Batista e o batismo cristão é feita várias vezes em Atos (1.5; 11.16; 19.3-5). Quando a diferença entre ambos é descrita, não se trata de uma diferença na forma do batismo, mas, sim, no fato de o batismo de João estar associado ao arrependimento e ao perdão dos pecados, enquanto o batismo cristão está associado ao dom do Espírito. No entanto, o batismo cristão não é visto como a antítese do batismo de João, pois ambos proclamam "um batismo de arrependimento para o perdão dos pecados" (cf. Lc 3.3 e At 2.38), mas, ao contrário, como seu cumprimento. O batismo de João era preparatório e aguardava seu cumprimento no batismo cristão, que envolvia o dom do Espírito. Ajudava a preparar-se para isso pelo rito de iniciação do batismo nas águas, com a exigência do arrependimento à luz da chegada do reino de Deus e da vinda do Espírito (Lc 24.49; At 1.4-5,8; 2.1). Em João 3.22, durante seu ministério, Jesus é descrito como tendo discípulos que batizavam com um batismo de arrependimento como o de João Batista. De fato, João 4.1 afirma que os discípulos de Jesus batizaram mais pessoas do que João. Quando o batismo de João e o batismo cristão são comparados entre si em Lucas–Atos, apenas uma diferença é mencionada. Ambos estão associados à vinda do Espírito Santo, mas o batismo de João só poderia esperar por isso, enquanto o batismo cristão indica seu cumprimento. O fato de essa ser a única diferença mencionada sugere que a forma de batismo praticada por ambos era a mesma. Assim, o que podemos saber sobre a forma do batismo de João pode ajudar-nos a entender a forma do batismo cristão em Atos.

A partir da descrição do batismo de João nos Evangelhos, parece razoavelmente claro que envolvia imersão. Com base na descrição desse evento "no rio Jordão" (Mc 1.5/Mt 3.6) e no fato de

Jesus, após seu batismo, ter saído da água (Mc 1.10/Mt 3.16), a imersão é sugerida. A descrição de João batizando em Enom, perto de Salim, “porque ali havia muita água” (Jo 3.23), também implica imersão, pois não é necessário haver um suprimento abundante de água para a modalidade de aspersão. A explicação como algo envolvendo aspersão ou derramamento de água enquanto estavam no Jordão, em Enom, também não é convincente. Numa tentativa recente que busca defender a legitimidade da aspersão, Howard Marshall admite que a imersão era a regra geral, mas procura argumentar que a aspersão também era praticada.[130] Deve-se notar, no entanto, que poucos grupos praticantes da aspersão ou da afusão fazem isso enquanto a pessoa que está sendo batizada está de pé, com água até a cintura![131]

Também deve-se notar que Atos não é tão silencioso em relação ao modo de batismo quanto, com frequência, se imagina. No batismo do eunuco etíope, “Eis aqui água” (8.36) seria um comentário incomum, a menos que ser batizado envolvesse imersão. É preciso haver apenas um pequeno copo de água para ser batizado por aspersão e uma quantidade de água que o eunuco certamente teria consigo enquanto viajava de carruagem (8.27-28) no deserto (8.26). O fato de Lucas ter a imersão em mente é ainda mais apoiado pelo comentário de que Filipe e o eunuco etíope “desceram à água” (8.38) e, depois do batismo, “saíram da água” (8.39).[132] A imersão pode também estar implícita como a forma do batismo no relato do carcereiro filipense. Na história de Atos, há uma série de mudanças na cena que são declaradas e implícitas no relato. Em 16.25-29, a cena é a prisão. Em 16.30-33a, a cena se desloca da prisão para a casa do carcereiro, onde Paulo e Silas compartilham a mensagem do evangelho (16.32), da qual 16.31 é um resumo. Ao cuidar das feridas de Paulo e Silas, o carcereiro e sua família são imediatamente batizados (16.33b). Isso não acontece na casa do carcereiro, pois, em 16.34, lemos que, depois de seu batismo, o carcereiro “trouxe-os [Paulo e Silas] para a sua casa”. Embora, como de costume, a localização exata do batismo não seja descrita (ver 2.41; 8.12-13; 9.18; 10.47-48; 16.15; 18.8;

19.5; 22.16), ocorre fora da casa. Será que Lucas quer que seus leitores entendam isso à luz da história do eunuco etíope, como ocorrendo em água suficiente, de modo que se desce e sai depois do batismo (8.38-39)? Ele espera que Teófilo leia ambos os relatos à luz das tradições do ministério de batismo de João Batista no rio Jordão e de Jesus saindo das águas (Lc 1.4; ver Mc 1.9-10)? Em Atos, não se diz em lugar algum que a água é trazida para batizar o crente; a impressão é que aquele que está sendo batizado vai para a água (ver 8.38-39; 22.16; ver também 16.13, 15).

Batismos domésticos em Atos

No livro de Atos, existem vários exemplos em que se descreve o batismo de familiares. E o exemplo mais detalhado envolve a conversão de Cornélio. Os principais versículos envolvidos são:

> **10.2** Era piedoso e temente a Deus com toda a sua casa, fazendo muitas esmolas ao povo e orando sempre a Deus.
> **10.24** No dia seguinte, Pedro chegou a Cesareia. Cornélio estava esperando por eles, tendo reunido os seus parentes e os amigos mais íntimos.
> **10.44, 46-48** Enquanto Pedro falava estas palavras, o Espírito Santo caiu sobre todos os que ouviam a mensagem. Pois eles os ouviam falando em línguas e engrandecendo a Deus. Então Pedro disse: Será que alguém poderia recusar a água e impedir que sejam batizados estes que, assim como nós, receberam o Espírito Santo? E ordenou que fossem batizados em nome de Jesus Cristo. Então lhe pediram que permanecesse com eles por alguns dias.
> **11.14** o qual lhe dirá palavras mediante as quais você e toda a sua casa serão salvos.

A suposição de que infantes fariam parte da casa de Cornélio e que eles também teriam sido batizados é frequentemente apresentada pelos defensores do batismo infantil. No entanto, deve-se notar que os que são batizados em 10.48 e 11.17 são descritos como: tendo ouvido a palavra (10.44); tendo recebido o Espírito Santo (10.44-47; 11.15-17); tendo falado em línguas (10.46), como

em Pentecostes (11.15); como crentes (o que está implícito em 11.17); e tendo se arrependido (11.18). Não é possível excluir da descrição daqueles que foram batizados, em 10.48, essas outras descrições trazidas por Lucas. Assim, uma vez que os infantes não podem ouvir a palavra, falar em línguas, crer ou se arrepender, é evidente que Lucas não pretende que seus leitores concluam que as crianças estariam envolvidas no batismo descrito em 10.48.

Lídia ("Depois de ser batizada, ela e toda a sua casa" [16.15a]) e Crispo ("Crispo, o chefe da sinagoga, creu no Senhor, com toda a sua casa; também muitos dos coríntios, ouvindo, creram e foram batizados" [18.8]) também são exemplos de batismos domésticos. A brevidade com que Lucas os descreve é frustrante e adverte contra a construção de uma grande prática teológica do pedobatismo neles. Com frequência, os pedobatistas não fazem distinção entre os termos "crianças" e "infantes/bebês". Ter filhos na própria família, entretanto, não significa que alguém tenha bebês![133] Assim, o argumento de que os lares de Lídia e Crispo teriam incluído as crianças e que o batismo deles é um exemplo de batismo "infantil" é um *non sequitur*. Além disso, no que diz respeito ao batismo da casa de Crispo, Lucas menciona especificamente que não apenas Crispo, mas também sua casa, tornaram-se crentes (18.8) e que muitos outros ouviram, creram e foram batizados (18.8). Não há indício no relato de que Lucas pretendesse que seus leitores incluíssem infantes entre aqueles que foram batizados e, ao mesmo tempo, os excluíssem de ouvir e crer.

O exemplo final do batismo doméstico encontrado em Atos envolve o carcereiro filipense e sua família. Em Atos 16.32-33, lemos: "E pregaram a palavra de Deus ao carcereiro e a todos os que faziam parte da casa dele... Logo a seguir, ele e todos os membros da casa dele foram batizados". Mais uma vez, os proponentes do batismo infantil partem do pressuposto de que a família do carcereiro incluía não apenas crianças, mas também infantes; e que essas crianças também eram batizadas. No entanto, precisamos lembrar que os termos "crianças" e "infantes" não são sinônimos. Além disso, Lucas assinala que a "palavra" foi pregada

para toda a família (16.32) e que o carcereiro (“ele”) e toda a sua família alegraram-se com a fé recém-encontrada em Deus (16.34)! É altamente seletivo, por um lado, incluir crianças no batismo de “todos os que eram da casa” do carcereiro e, por outro lado, excluí-las de “todos os seus” que acreditam e se alegram em sua nova fé (16.34). Esse seria um caso claro de alegação especial. Quando alguém analisa criticamente a suposta evidência do batismo infantil nos exemplos dos batismos domiciliares em Atos, há uma boa razão para que, “entre os estudiosos do Novo Testamento, a visão seja cada vez mais difundida de que o batismo infantil não era praticado nas igrejas do Novo Testamento”.[134]

Conclusão

No livro de Atos, o batismo com água “em/no nome de Jesus/Senhor Jesus/Jesus Cristo” é entendido como parte essencial de se tornar cristão. Contudo, é apenas uma parte desse processo, sendo administrado pela igreja, ou seja, o indivíduo recebe Cristo/é batizado. Por meio dessa experiência, então, torna-se parte do corpo único dos crentes (2.41; ver 1Co 12.12-13; Ef 4.6) e se dedica “à doutrina dos apóstolos e na comunhão, no partir do pão e nas orações” (2.42). A responsabilidade do indivíduo, que é sempre retratada como o batismo precedente, envolve arrependimento, fé em Jesus Cristo e a confissão de Jesus como Cristo e Senhor. A inter-relação dessa resposta única e tripla à mensagem do evangelho é tamanha que, com frequência, apenas um desses componentes da responsabilidade do indivíduo pode ser levado em conta. No entanto, o arrependimento sempre pressupõe a presença da fé e da confissão; a fé sempre pressupõe o arrependimento e a confissão; e a confissão sempre pressupõe o arrependimento e a fé. A estreita relação entre esses três componentes não é entendida em Atos como respostas separadas e isoladas ao evangelho, mas como partes da “resposta” necessária do ser humano para se tornar cristão.

Juntamente com essa resposta humana de arrependimento-fé-confissão e com a igreja batizando o indivíduo, Deus também está intimamente envolvido no processo de conversão. Assim, tornar-se cristão envolve um relacionamento "trinitário". Ao discutir o papel divino no processo de conversão, Lucas está menos interessado em descrever a obra preveniente do Espírito ao trazer convicção e tornar possível o arrependimento e a fé (ver, contudo, 2.37; 13.48; 16.14) do que em descrever a vinda do Espírito sobre aqueles que se arrependem e creem. Por causa da estreita relação entre arrependimento-fé-confissão-batismo, o componente adicional do dom do Espírito Santo pode ser associado a qualquer um desses quatro componentes. Em Atos, às vezes é associado ao arrependimento; às vezes, à fé; e, outras vezes, ao batismo. Sua associação com o batismo é tal que o receber do Espírito pode ser referido como "o batismo do Espírito Santo" (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5; 11.16 e 1Co 12.13). A relação entre a vinda do Espírito e o batismo, entretanto, não deve ser entendida como automática (*ex opere operato*) em Atos, porque às vezes o Espírito é retratado como vindo antes do batismo. No caso de Cornélio, o receber prévio do Espírito legitimou e serviu como justificativa para Pedro batizá-lo, bem como à sua casa (10.44-48; 11.17; ver também 9.7-18), enquanto o Espírito veio sobre os cristãos samaritanos algum tempo depois do batismo deles (ver 8.12-13 e 17). Mesmo considerando que a experiência de conversão dos cristãos samaritanos é bastante incomum e não deve ser entendida como o padrão normativo, revela, ainda assim, que o batismo não transmite automaticamente o dom do Espírito sobre os batizados. O fato de todos os componentes envolvidos na conversão (fé, arrependimento, confissão, o dom do Espírito, batismo) terem ocorrido no mesmo dia — exceto no caso incomum dos cristãos samaritanos — faz com que a questão da ordem exata e do tempo desses vários componentes seja um irrelevante para Lucas. É o arrependimento-fé-confissão-batismo que traz o dom do Espírito. O debate sobre a "regeneração batismal" ou se os infantes no batismo recebem um dom de fé que, mais tarde, se materializa na igreja surgiu principalmente de uma situação em que esses componentes

— que, em Atos, ocorreram todos no mesmo dia — estariam agora isolados e separados no tempo. Se perguntassem a Cornélio ou ao carcereiro filipense em Atos: “Você lembra quando recebeu o Espírito Santo?”, cada um deles poderia responder: “Sim, foi quando me arrependi”; “Sim, foi quando coloquei minha fé em Jesus Cristo”; “Sim, foi quando confessei a Jesus Cristo como meu Senhor”; “Sim, foi quando fui batizado!”. A separação desses componentes no tempo e na história subsequente da igreja torna isso impossível, resultando em muitos mal-entendidos, confusão e controvérsia. Se, no entanto, interpretarmos os vários textos do Novo Testamento acerca do batismo à luz da compreensão de Lucas sobre a relação integral desses componentes para se tornar um cristão e observarmos que todos os cinco componentes ocorreram no mesmo dia, teremos uma visão mais clara sobre como interpretar os textos sobre o batismo no Novo Testamento.

O livro de Atos parece razoavelmente claro sobre as questões do modo de batismo e de quem deve e pode ser batizado. Com relação à forma de batismo, a imersão é sugerida pelos seguintes fatores: (1) a comparação e o relacionamento entre o batismo cristão e o batismo de João Batista; (2) o eunuco etíope descendo à água para ser batizado (8.38) e, ao ser batizado, saindo da água (8.39); e (3) a inexistência de evidências em Lucas–Atos para qualquer outra forma de batismo sendo praticada. Quanto à questão de quem pode ser batizado, os batizados são retratados como tendo ouvido o evangelho pregado, respondendo com arrependimento e/ou fé; e dirigindo-se, por conta própria, ao local de batismo. Nenhum infante é descrito como sendo trazido para experimentar o batismo em Atos. A suposição de que, nas conversões e nos batismos familiares em Atos, os infantes estariam presentes e envolvidos é, em última análise, pouco convincente, pois eles não são mencionados na descrição da família, e aqueles batizados nesses batismos em família são descritos de várias maneiras como tendo se arrependido, crido, falado em línguas, regozijando-se em sua nova fé etc.

82* Robert H. Stein (PhD, *Princeton Theological Seminary*) é professor titular de Interpretação do Novo Testamento no *Southern Baptist Theological Seminary*, em Louisville, Kentucky.

83 Lucas foi o autor de Lucas e Atos, e o batismo desempenha papel central, especialmente em Atos. Por isso, parece aconselhável incluir um capítulo à parte sobre batismo em Lucas–Atos.

84 Todas as citações da Escritura são da Nova Almeida Atualizada (NAA).

85 G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 247-52.

86 Ver J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, SBTSS 15 (London: SCM Press, 1970), 109-13, 127-31, 139-46, e "'Baptized' as Metaphor", em *Baptism, the New Testament and the Church,* org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 294-310.

87 A. R. Cross, "Spirit- and Water-Baptism in 1Corinthians 12:13", em *Dimensions of Baptism*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 234 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 131.

88 J. B. Green, "From 'John's Baptism' to 'Baptism in the Name of the Lord Jesus': The Significance of Baptism in Luke-Acts", em *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 168.

89 Ver K. McDonnell e G. T. Montague*, Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 27.

90 A menos que seja assinalado, todas as referências são de Atos.

91 Ver abaixo a seção 4, "A natureza multifacetada da experiência de conversão em Atos".

92 Nenhum grande peso deve ser colocado no fato de que o duplo mandamento em 2.38 envolve uma segunda pessoa do plural do imperativo ("Arrependa-se") e uma terceira pessoa do singular do imperativo ("cada um de vocês seja batizado"). O último

simplesmente procura sublinha, de forma enfática, o mandamento para cada um sendo endereçado. Exemplos do uso de um imperativo plural de segunda pessoa e um imperativo de terceira pessoa do singular lado a lado podem ser encontrados em Êxodo 16.29; Josué 6.10; 2Reis 10.19; Zacarias 7.10; 1Macabeus 10.63 na LXX e em Did. 15:3 Ver C. D. Osburn, “The Third Person Imperative in Acts 2:38”, *Restoration Quarterly* 26 (1983):81-84.

Os itálicos foram acrescentados nas referências das Escrituras pelo autor, com vistas à ênfase em todo o capítulo.

93 O relato de Paulo à igreja de Jerusalém em 11.4-18 é um resumo mais breve do incidente registrado em 10.1-48, mas Lucas espera que seus leitores se lembrem do relato anterior da conversão de Cornélio (ver especialmente 10.47-48) como eles leem 11.1-18.

94 O chamado ao arrependimento como requisito para se tornar cristão também é encontrado em 3.19; 5.31 (onde está associado ao perdão dos pecados, como em 2.38); 17.30; 20.21; 26.20.

95 Ver Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 83-89.

96 As palavras “‘Se você crer com todo seu coração, você pode’. E ele respondeu: ‘Eu creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus’” não se encontram nos melhores manuscritos gregos (P^{45}, ^{74} a A B C P Y) e não devem ser lidas. Essa adição de escribas, no entanto, revela que, na igreja primitiva, a fé era vista como um pré-requisito para o batismo.

97 Ver Gálatas 3.26-27 e Colossenses 2.12, passagens em que a fé e o batismo estão intimamente associados. Também Efésios 5.26, em que a “lavagem da água” provavelmente se refere ao batismo cristão e “com a palavra” assume a audição da palavra na fé.

98 Observe a relação do coração para salvar em fé em Romanos 10.9 (“Se com a boca você confessar Jesus como Senhor e em seu coração crer”) e 10.10 (“Porque com o coração se crê”).

99 Note como outras versões em inglês traduzem esse versículo [com a respectiva tradução para o português]: “Se os senhores me consideram uma crente no Senhor” (HCSB, TNIV e NAB) e “Agora que vocês me aceitaram como um crente no Senhor” (REB).

100 Ver 11.21, passagem em que a fé e a expressão “se converteram ao Senhor”, um sinônimo de arrependimento, estão associadas. Também Marcos 1.15, onde arrependimento e fé são novamente associados, sendo difícil pensar no primeiro sem presumir o segundo. Eles são inseparáveis, como duas faces da mesma moeda.

101 Ver o resumo clássico da mensagem de Jesus em Marcos 1.5: “Arrependa-se e creia no evangelho”.

102 Ver Gálatas 3.2 e Efésios 1.13, passagens em que ouvir a palavra da verdade (sendo presumido “com fé”) leva a ser selado com o [dom do] Espírito Santo prometido.

103 L. Hartman, “‘Into the Name of Jesus’: A Suggestion concerning the Earliest Meaning of the Phrase”, *NTS* 20 (1974): 440; A. J. Hultgren, “Baptism in the New Testament: Origins, Formulas, and Metaphors”, *Word & World* 14 (1994):9-10.

104 L. Hartman, ‘*Into the Name of the Lord Jesus’: Baptism in the Early Church, Studies of the New Testament and Its World* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 37.

105 O texto de Lucas em 8.16, “pois o Espírito ainda não havia descido sobre nenhum deles. Tinham apenas [*oudepo*] sido batizados em nome do Senhor Jesus”, sugere a natureza atípica dos samaritanos, tendo recebido o Espírito quando eles creram (8.12-14) e foram batizados (8.12-13).

106 A natureza incomum da forma como os cristãos samaritanos receberam o Espírito é reconhecida por todos, pois não se adapta muito bem às teologias católica romana, pedobatista protestante, batista ou carismática. Alguns sugerem que havia um grande falha na fé dos samaritanos, de que Simão (8.18-24) era um exemplo, e eles não eram verdadeiramente cristãos até receberem o Espírito Santo (8.14-17). Nesse sentido, Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 55-72, esp. 63-68. O argumento mais forte em favor dessa visão é que o Espírito é a característica mais identificadora de um cristão, e eles não tinham o Espírito. Entretanto, enquanto essa explicação é válida com relação aos “discípulos” efésios em Atos 19, o fato de eles não terem sido posteriormente batizados por Pedro e João, enquanto os “discípulos” efésios, sim, indica que Lucas entendia os cristãos

samaritanos como verdadeiros cristãos que haviam crido em Jesus, tendo recebido o batismo em seu nome (8.12, 16). “Nada indica que a crença e o batismo de Simão (ou dos samaritanos) fossem, de alguma forma, deficientes” (A. A. Das, “Acts 8: Water, Baptism, and the Spirit”, *Concordia Journal* 19 [1993]:116). Uma explicação diferente é que, como a missão de Filipe não estava autorizada sob a comissão dos apóstolos, o Espírito foi retido a fim de manter a unidade da igreja. Contra essa interpretação, tem-se que, no capítulo seguinte, em Atos, Lucas fala de Paulo recebendo o Espírito (9.17-18) através de um não apóstolo, Ananias, que não fora comissionado pelos apóstolos! Provavelmente, a explicação menos insatisfatória é que o Espírito foi singularmente retirado dos cristãos samaritanos, a fim de ajudar na reconciliação em um só corpo (Ef 4.6) desses amargos inimigos. Nesse sentido, G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 117-18.

107 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 227, argumenta que o verbo “batizar” (*baptizein*, *baptizasthai*) “significa batizar literalmente (na água) ou batizar metaforicamente (no Espírito em Cristo, no sofrimento até a morte), mas nunca abrange ambos os significados simultaneamente” (também pp. 4, 129-30). No entanto, o elo entre o batismo nas águas e o receber do Espírito, tanto no tempo como na experiência da conversão na fé cristã, juntamente com sua combinação na expressão “o batismo do Espírito Santo”, torna impossível interpretar essa expressão como uma metáfora sem água (ver Cross, “Spirit – and Water – Batptism”, 126-37). Além disso, metáforas como: “lavar os seus pecados” (22.16); “lavagem de água pela palavra” (Ef 5.26); “o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo” (Tt 3.5); “Aproximemo-nos com um coração sincero, em plena certeza de fé, tendo o coração purificado de má consciência e o corpo lavado com água pura” (Hb 10.22); e “Mas vocês foram lavados, foram santificados, foram justificados no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus” (1Co 6.11) etc., quando as consideramos por seu valor nominal, todas sugerem que a experiência de regeneração pelo Espírito Santo acontece na conversão, quando as pessoas se arrependem, creem, confessam a

Cristo e são batizadas. Tal terminologia como “lavagem”, “lavar” e “lavados” teria evocado o batismo nas águas e o receber do Espírito. A ligação íntima entre o batismo nas águas e o receber do Espírito também levaria os cristãos a interpretar a metáfora “batismo do Espírito Santo” à luz de sua experiência de batismo nas águas e do receber o Espírito na conversão. Para mais argumentos, ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 169.

108 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 108; também 273.

109 O verbo “converter-se” (*epistrepsai*) é sinônimo de “arrepender-se” (*metanoeo*), tal como seu uso paralelo em 3.19 (“Portanto, arrependam-se [*metanoeμsate*] e se convertam” [*epistrepsate*]).

110 Alguns incluirão 2.38 como outro exemplo em que o arrependimento é retratado como trazendo o perdão dos pecados, mas veja, a seguir, a discussão sobre esse versículo em “Baptism and the Forgiveness of Sins”.

111 Ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 102-103. Outros exemplos sugeridos do uso de “para” (*eis*) indicando o propósito de uma ação são: Romanos 5.18, passagem em que Paulo escreve: “Portanto, assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os seres humanos para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos para (*eis)* a justificação que dá vida”; e Romanos 10.10, “isto que com o coração se crê para (*eis*) a justiça” (NASB). Esses podem, no entanto, ser exemplos melhores do uso de “para” (*eis*) para denotar um resultado. Se “para” (*eis*) em Atos 2.38 se refere ao resultado ou ao propósito do batismo, contudo, isso tem pouca importância para o argumento, pois ambos indicariam que existe uma relação íntima entre o batismo, o perdão dos pecados e o dom do Espírito.

112 Ver L. B. McIntyre, Jr., “Baptism and Forgiveness in Acts 2:38”, *BSac* 153 (1996):53-62, e J. D. G. Dunn, “Baptism and the Unity of the Church in the New Testament”, em *Baptism & the Unity of the Church*, org. M. Root and R. Saarinen (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 85-86.

113 O exemplo mais próximo que encontrei de dois imperativos

colocados lado a lado como em 2.38 é Marcos 1.15: “Arrependa-se e creia no evangelho”. Aqui, a expressão final “no evangelho” define claramente o imperativo mais próximo, “crer”. Em 3.19, entretanto, os dois imperativos “Arrependam-se” e “se convertam” são essencialmente sinônimos e a seguinte fórmula de propósito, “para” (*eis*), “para que seus pecados sejam apagados”, provavelmente descreve o ato único de arrependimento-conversão. Se alguém deve atribuir a cláusula de propósito a apenas um dos dois imperativos, contudo, provavelmente é melhor fazê-lo em relação ao imperativo mais próximo “se convertam”. Essa é a melhor opção, pois os mesmos dois verbos “arrepender-se” e “converter-se” são encontrados em 26.20 e ali a seguinte frase preposicional (“para Deus”) descreve o verbo mais próximo, “convertessem a Deus”, muito melhor do que “arrepender-se para Deus” (ver Lc 16; At 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.18). Ainda assim, é melhor ver, em 3.19, uma ação descrita pelos dois verbos.

114 Ver A. R. Cross, “Spirit- and Water-Baptism”, 138-42.

115 Observe como, em 4.4; 9.42; 13.12; 14.1; 17.12, 34, o verbo “crer” é usado para descrever o tornar-se cristão, e nenhuma menção é feita a arrependimento, confessar a Cristo, batismo ou receber o Espírito. Nesses exemplos, “crer” serve como um exemplo de sinédoque e é uma expressão abreviada para “creu, arrependeu-se, confessou, recebeu a Cristo e foi batizado pelo Espírito”.

116 Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus*, 145, assinala que “nós devemos... — para sermos justos com Lucas — tomar cuidado ao isolar os diferentes elementos da iniciação entre si. Eles formam uma unidade, e o batismo é o sinal visível e efetivo em torno do qual os outros podem ser agrupados. Atos 22.16 o torna uma função ‘sacramental’, mas não deve ser considerado isoladamente dos outros elementos”.

117 A confissão de que Jesus é Cristo e Senhor (22.6; compare com Rm 10.9) não é enfatizada na mesma medida dos outros componentes, mas está sempre presente, pelo fato de que uma pessoa é batizada “em/no nome de Jesus/Senhor/Jesus Cristo” (2.38; 8.16; 10.48; 19.5). Ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 100-104.

118 Para apoiar essa tese em relação ao ensino do Novo Testamento como um todo, ver R. H. Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, *SBJT* 2 (1998):6-17

119 Esses “diferentes elementos de ingresso na igreja pertencem uns aos outros: ouvir Jesus, aceitar essa mensagem — a crença, o batismo, o dom do Espírito, todos formando uma unidade sob vários aspectos” (Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus*, 139).

120 *Ex opere operato* significa que o batismo (ou qualquer outra ação sacramental) salva em virtude da ação ser executada em si mesma.

121 Embora muitos ensinamentos pedobatistas argumentem que as crianças recebem o Espírito no batismo *ex opere operato*, a afirmação de que os batizados receberam o Espírito está em contraste com a descrição em Atos daqueles que receberam o dom do Espírito. Com relação ao batismo infantil, Dunn (*Baptism in the Holy Spirit*, 228) está correto quando diz que o batismo nas águas “não é um canal de graça nem o dom do Espírito, tampouco alguma das bênçãos espirituais que ele proporciona pode ser inferida ou atribuída a ele ”.

122 Em um artigo recente, “Did Paul Baptize Himself? A Problem of the Greek Voice System”, em *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, org. S. E. Porter and A. R. Cross, JSNTSup 234 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 91-109, Porter argumentou que o uso da voz verbal média no mandamento de Ananias para Paulo em Atos 22.16 (“Levante-se, receba o batismo [*baptisai*] e lave os seus pecados, invocando o nome dele”) deve ser levado a sério. No entanto, essa única referência deve ser interpretada à luz do fato de que todas as outras instâncias do verbo “batizar” em Atos são passivas e de que Paulo “foi batizado” [o passivo *ebaptisthe*] por Ananias, de acordo com 9.18. Consequentemente, Porter reconhece que Paulo não batizou a si mesmo (“parece que Ananias provavelmente foi aquele que batizou Paulo”), mas que Ananias em 22.6 disse a Paulo “estar envolvido no processo batismal... “Levante-se, receba o batismo e lave os [seus] pecados” (108-9). A primeira conclusão de Porter é muito mais acertada na mente do autor atual do que a segunda.

123 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 91-96, esp. 91-93.

124 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 123.

125 McDonnell e Montague, *Christian Initiation and Baptism*, 39.

126 O exemplo refere-se a uma experiência de casamento "normal", como tradicionalmente entendida e imaginada. Quão "normal" isso pode ser hoje pode ser debatido, mas, na idealização do ato de se casar, esses elementos, em geral, são entendidos como envolvidos e acontecem no mesmo dia.

127 Cross, "Spirit- and Water-Baptism", 133.

128 A pergunta do eunuco em 8.36 parte do pressuposto de que a ordem para ser batizado fazia parte da mensagem do evangelho de Filipe em 8.35, assim como ocorreu na mensagem do Pentecostes de Pedro (2.38), a mensagem de Ananias a Paulo (9.17-19; 22.13-16), a mensagem de Pedro a Cornélio (10.47-48) e a mensagem de Paulo ao carcereiro filipense (16.31-32) e a Crispo (18.8).

129 Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus*, 3. Veja como Paulo supõe que seu ensino sobre o batismo é de conhecimento corrente, mesmo nas igrejas que ele não estabeleceu ou visitou pessoalmente: "Será que vocês ignoram que todos nós que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados em sua morte?" (Rm 6.3; ver também Cl 2.12.)

130 I. H. Marshall, "The Meaning of the Verb 'Baptize'", em *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 234 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 23.

131 A maioria dos grupos que defendem a modalidade de aspersão ou derramamento de água não pode praticar esse modo enquanto o candidato está na água, porque eles usam essa forma de batismo em infantes, que não conseguem ficar sozinhos na água. Assim, a prática do pedobatismo compõe um modo improvável de batismo (aspersão ou derramamento) com um improvável candidato ao batismo (alguém que não pode arrepender-se, crer ou confessar a Cristo).

132 Ver *Barnabé* 11.11, passagem em que o batismo é descrito como "nós descemos às águas" e "nos levantamos". Ver também o

Pastor de Hermas 4.31, em que, no batismo, eles “desceram às águas”.

133 Ver D. F. Wright, “The Origins of Infant Baptism: Child Believers’ Baptism?”, *ScotJT* 40 (1987):2-3.

134 Wright, “The Origins of Infant Baptism”, 3.

BATISMO NAS EPÍSTOLAS: UM RITO DE INICIAÇÃO PARA OS CRENTES

Thomas R. Schreiner[135*]

Introdução

Quando uma questão como o batismo é debatida por tanto tempo sem que os cristãos cheguem a um consenso, é tentador concluir que discussões posteriores serão infrutíferas. Como podemos avançar na discussão quando os crentes estão polarizados há tantos anos? Eu não acredito, é claro, que meu ensaio irá acabar com esse impasse e produzir consenso; mais estudos sobre o batismo ainda se mostrarão obrigatórios e úteis. O fato é que, se estivermos abertos a mudanças, as Escrituras podem corrigir, refinar ou até mesmo confirmar nossa compreensão anterior de uma doutrina. E não devemos evitar fazer julgamentos sobre assuntos controversos, pois, se limitássemos nossas convicções doutrinárias a questões sobre as quais todos os cristãos em todos os lugares concordassem, deixaríamos de fora muitas áreas de ensino sobre as quais as Escrituras falam. Além disso, somos todos responsáveis diante de Deus por compreender as Escrituras com o melhor de nossa capacidade e viver em harmonia com elas. De fato, em nossas igrejas, devemos decidir como ordenar nossa vida em conjunto, na qualidade de cristãos. De um jeito ou de outro, tomamos uma decisão em nossas igrejas sobre como o batismo deve ser praticado, de modo que toda igreja implementa algum tipo de teologia do batismo. Certamente, todos os cristãos concordariam que devemos esforçar-nos para ser tão biblicamente fiéis quanto pudermos, com vistas a compreender e aplicar o ensino bíblico sobre o batismo em nossas igrejas.

Neste ensaio, explorarei novamente o ensino das Epístolas sobre o batismo. A ênfase está no ensino de Paulo, uma vez que as outras cartas não contêm ensinamentos extensivos sobre o assunto.[136] Não haverá tentativa no sentido de sermos abrangentes, mas este

ensaio será dividido em quatro áreas: (1) comentários exegéticos sobre os principais textos batismais nas epístolas; (2) comentários sobre a forma do batismo e sobre como o batismo está relacionado com a lavagem e o selo; (3) a relação do batismo com a história da redenção; e (4) se o batismo deve ser restrito aos crentes.[137]

Textos batismais

O propósito desta seção não é analisar de forma completamente exegética esses textos, mas focar no que ensinam sobre batismo. A ordem em que os textos são discutidos não é significativa. Começo por aqueles que enfatizam a centralidade do batismo (1Pe 3.21; Ef 4.5; 1Co 12.13; 1Co 15.29; Gl 3.27), prossigo para textos teologicamente densos sobre o assunto (Rm 6.3-4; Cl 2.11-12) e concluo com textos que advertem os leitores contra uma avaliação superestimada do batismo (1Co 1.13-17; 10.2).

É surpreendente que não haja uma discussão de relevo sobre o batismo em nenhuma das Epístolas, talvez pelo fato de os autores do Novo Testamento estarem escrevendo para aqueles que já eram crentes, pessoas para quem o significado do batismo já fora explicado em sua conversão. Quando Paulo se refere ao batismo, *parte do pressuposto* de que todos os crentes são batizados.[138] Portanto, não podemos deduzir, das referências pouco frequentes ao batismo, que o assunto não fosse importante. Schnackenburg diz com razão: “Qualquer limitação na aplicação do batismo, como, por exemplo, postulando que não seria requerido sempre ou para todas as pessoas, é desconhecida de Paulo. Para ele, o batismo é o meio regular, para todo homem, de se tornar um cristão”.[139]

A centralidade do batismo

1Pedro 3.21. “O batismo, que corresponde a isso, agora também salva vocês, não sendo a remoção das impurezas do corpo, mas o

apelo por uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo."[140]

A centralidade do batismo nos atinge ao lermos 1Pedro 3.21, onde nos é dito que o "batismo agora também vos salva". Esse versículo está presente em um dos textos mais difíceis na totalidade do Novo Testamento (1Pe 3.18-22). Não é meu propósito resolver aqui as muitas questões advindas da leitura desses versículos que não têm relação com o batismo, embora eu já tenha explicado, em outro artigo, como compreendo todo esse contexto.[141] O que está claro nesses versículos é que Cristo, por meio de sua morte e ressurreição, triunfou sobre os poderes angelicais (1Pe 3.18, 22). Agora, ele reina à direita de Deus como o Senhor exaltado e, portanto, a igreja sofredora pode ter confiança em sua vitória final.[142]

A sobrevivência de Noé e de sua família nas águas do dilúvio funciona como um tipo (*antítipo*) do batismo. Parece que as águas do batismo são concebidas como um dilúvio violento que destrói e mata. Tal visão se encaixaria na noção de que aqueles, no batismo, submersos na água experimentam a morte, por assim dizer, sob as águas batismais. Assim como Noé e sua família sobreviveram às águas caóticas da morte durante o dilúvio, também os crentes em Jesus Cristo saem das águas batismais vivos.[143] Portanto, Pedro escreve as seguintes palavras surpreendentes: "o batismo agora também vos salva". Essa afirmação parece apoiar uma visão sacramental do batismo segundo a qual a graça salvadora é automaticamente conferida por meio do batismo. A fim de entender a afirmação de Pedro, contudo, devemos atentar cuidadosamente ao contexto.

Pedro repudia uma visão *ex opere operato* do batismo,[144] pois ele restringe imediatamente a afirmação de que o batismo salva. Ele não salva mecânica ou externamente, como se houvesse propriedades mágicas na água. Pedro assinala que a simples remoção da sujeira do corpo não traz salvação, demonstrando que a água, por si, não salva. O batismo só salva se houver um apelo a Deus por uma boa consciência, por meio da ressurreição de Jesus

Cristo. Em outras palavras, o batismo só salva porque está ancorado na morte e na ressurreição de Jesus Cristo. As águas, por si mesmas, não limpam, como ocorre quando um banho remove a sujeira do corpo.[145] De fato, a obra objetiva de Jesus Cristo em sua morte e ressurreição não salva a menos que se faça presente também um elemento subjetivo. Aquele que recebe o batismo também apela a Deus por uma boa consciência, o que significa que ele pede a Deus para purificá-lo de seus pecados com base na morte e na ressurreição de Cristo.

Muitos estudiosos, no entanto, entendem que Pedro diz que os crentes "prometem" (*eperōtēma*) manter uma boa consciência no batismo.[146] É difícil concluir se os crentes "apelam" a Deus por uma boa consciência ou se prometem, diante de Deus, manter uma boa consciência. O que quer que se decida sobre essa questão, a apropriação subjetiva da graça de Deus está em foco. Quer Pedro fale de um apelo, quer fale de uma promessa, o batismo não salva à parte do compromisso de quem é batizado. Parece-me que a noção de apelo é ligeiramente preferível, uma vez que: (1) ajusta-se à forma verbal da palavra (*eperōtaō*);[147] (2) não se concentra na promessa de viver uma vida piedosa, mas na obra salvadora de Deus, baseada na cruz e na ressurreição de Cristo; e 3) corresponde ao que ocorre no início da vida cristã — o perdão e a purificação do pecado. Ainda assim, em ambos os casos, o que é dito aqui não se encaixa no batismo infantil, pois os infantes não podem apelar a Deus por uma boa consciência ou se comprometer a manter uma boa consciência diante de Deus. Pedro exalta a obra de Cristo em salvar seu povo, mas essa obra produz um efeito na consciência e na vida do crente. O ensino de 1Pedro sobre o batismo, então, se encaixa na noção de que o batismo não foi aplicado aos infantes.

Efésios 4.5. "Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo."

A importância do batismo também é evidente na leitura de Efésios 4.1-6. Os crentes são exortados a manter a unidade do Espírito que já desfrutam como crentes em Jesus Cristo (Ef 4.3). A

base dessa unidade é explicada nos vv. 4-6, passagem em que Paulo identifica sete realidades que os crentes têm em comum. Uma das realidades em comum é “um só batismo” (Ef 4.5).[148] Aqui, batismo designa um rito de iniciação compartilhado por todos aqueles que pertencem à igreja de Cristo.[149] O batismo, como em Gálatas 3.28 e 1Coríntios 12.13, é mencionado para sublinhar a unidade dos crentes. Todos eles compartilharam uma experiência salvadora ao serem imersos em Cristo, e Paulo parte do pressuposto de que todos os crentes foram batizados.

1Coríntios 12.13. “Por um só Espírito, nós fomos batizados em um só corpo, quer judeus ou gregos, quer escravos ou livres, e a todos nós foi dado beber de um só Espírito.”[150]

Esse versículo destaca a participação de todos os crentes no batismo e, portanto, sua centralidade. Provavelmente ensina que Cristo é o batizador, e que ele batiza ou imerge seu povo “em um só Espírito”. Alguns sugeriram que o Espírito é aquele que faz o batismo, mas, se olharmos para as passagens paralelas no Novo Testamento, o elemento em que alguém é batizado sempre é comunicado pela preposição “em” (*en*), se o elemento em que alguém está imerso é a água ou o Espírito Santo (ver Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5; 11.16).[151]

É quase certo que Paulo esteja falando do momento da conversão aqui, pois Jesus imerge no Espírito para que seu povo seja incluído no corpo de Cristo. A segunda metade do versículo 13 expressa a mesma realidade. Na conversão, os crentes bebem de um só Espírito. O dom do Espírito é a marca da indução no povo de Deus (Gl 3.1-5) e, portanto, a obra de Jesus de batizar com o Espírito ocorre no limiar da vida cristã. Mais uma vez, não devemos separar o batismo do Espírito do batismo nas águas, como se Paulo estivesse tentando segregar um do outro.[152] Conceitualmente, eles podem ser distinguidos, mas o próprio Paulo não estava interessado em distingui-los nesse versículo, já que ambos estão associados à transição da vida antiga para a nova.

O batismo de Jesus com o Espírito não está restrito apenas a

alguns crentes. Paulo ensina, de forma enfática, que todos os crentes foram batizados, independentemente de sua origem étnica ou de seu status social. O batismo nas águas e no Espírito é o evento marcante para os cristãos, marcando-os como membros do povo de Deus. É difícil ver como os infantes podem ser considerados imersos no Espírito, especialmente porque Paulo diz, em outro lugar, que o dom do Espírito é recebido pela fé (Gl 3.1-5). Aqueles que apoiam o pedobatismo teriam de argumentar que as pessoas são batizadas sem receber o Espírito, o que contradiz o significado desse versículo, ou precisariam dizer que o Espírito é recebido sem fé; no entanto, não há garantia em outro lugar do Novo Testamento de que o Espírito seja dado sem fé.[153]

1Coríntios 15.29. "De outra maneira, que farão os que se batizam por causa dos mortos? Se de fato os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles?"

Um dos textos mais controversos e difíceis em toda a literatura paulina é a referência ao batismo para os mortos.[154] Não é meu propósito apresentar as várias interpretações propostas; tampouco a visão defendida neste ensaio depende da interpretação aqui proposta. O que o versículo sugere, porém, é que o batismo é considerado indispensável para os crentes. A multiplicidade de interpretações indica que o significado original do versículo não é facilmente acessível aos leitores modernos. A dificuldade do versículo não surpreende, pois Paulo não explica o significado do batismo aqui, mas apela para o batismo dos mortos, em apoio à sua teologia da ressurreição. Qualquer batismo realizado pelo bem dos mortos é supérfluo — argumenta Paulo — se os mortos não forem ressuscitados. Estritamente falando, Paulo não elogia nem condena a prática do batismo pelos mortos e, portanto, uma teologia do batismo pelos mortos dificilmente pode ser estabelecida a partir desse versículo. Parece mais provável, em minha opinião, que o batismo pelos mortos foi praticado quando alguém se tornou crente e morreu logo depois disso — antes que o batismo fosse possível.[155] O que esse versículo sugere, apesar de sua

obscuridade, é a importância do batismo. O batismo era considerado o rito de iniciação padrão para os primeiros cristãos, razão pela qual alguns crentes em Corinto pensavam que o batismo deveria ser feito por causa dos mortos.

Gálatas 3.27. “Porque todos vocês que foram batizados em Cristo.”

O tema principal de Paulo aqui não é o batismo. Seu ponto é que todos os crentes estão revestidos de Cristo. No entanto, vemos que o batismo era universal na igreja (e, portanto, central!), uma vez que todos os que estão revestidos de Cristo (ou seja, todos os cristãos) são batizados. Discussões adicionais sobre esse versículo são reservadas à discussão sobre a história da salvação.

Teologia do batismo

Romanos 6.3-4. “Ou será que vocês ignoram que todos nós que fomos batizados em Cristo Jesus fomos batizados na sua morte? Fomos sepultados com ele na morte pelo batismo, para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós andemos em novidade de vida”.

Se os primeiros cinco textos que examinamos apontam para a centralidade do batismo, os dois seguintes (Rm 6.3-4; Cl 2.11-12) são particularmente significativos do ponto de vista teológico em relação ao batismo (embora os textos que acabamos de examinar sejam teologicamente densos também). Em ambos os textos, o batismo está intimamente ligado à morte dos crente para o pecado. Dificilmente, a intenção é sugerir que *apenas alguns cristãos* morreram para o pecado e foram enterrados com Cristo, ou seja, aqueles que foram batizados. Dizer que aqueles que são batizados morreram com Cristo é apenas outra maneira de dizer que todos os cristãos morreram com Cristo. Não havia um problema sério, como há hoje, com os cristãos não batizados no período do Novo Testamento. Estamos fazendo uma abordagem errada, portanto, ao

perguntarmos se o batismo do Espírito ou da água está em foco em Romanos 6.3-4. Outros textos paulinos sugerem que o batismo nas águas e o receber do Espírito ocorreram na conversão. Em meu julgamento, Paulo teria ficado intrigado inicialmente se lhe perguntássemos: "Você quer dizer batismo com Espírito ou com água nesses versículos?". Ele responderia, ao entender a pergunta: "Com ambos".[156]

Aqueles que restringem a referência ao batismo do Espírito em Romanos 6 mutilam a mensagem batismal, pois separar o batismo nas águas e o batismo no Espírito introduz uma falsa dicotomia no argumento paulino.[157] Paulo não abre uma brecha entre o batismo do Espírito e o batismo nas águas, como se o primeiro fosse o que realmente importa e o segundo fosse supérfluo. Tal ponto de vista pode sofrer com a leitura do texto segundo as experiências modernas, em que o batismo nas águas costuma ocorrer antes ou depois da conversão.[158] Quando lembramos que, nos dias de Paulo, praticamente todos foram batizados imediatamente depois de colocar sua fé em Cristo, entendemos que tanto o batismo do Espírito como o batismo nas águas eram partes do complexo de eventos salvíficos que ocorreram na conversão. Quando as pessoas são convertidas, são batizadas na água e no Espírito, e confessam Jesus como Senhor (Rm 10.9). Aqueles que veem uma referência apenas ao batismo do Espírito e excluem o batismo nas águas separam o que Deus queria que fosse unido.[159]

Paulo se refere ao batismo em Romanos 6 e Colossenses 2 porque o batismo lembra a conversão dos leitores da antiga vida para a nova vida. A graça de Deus assegurou sua liberdade do poder do pecado na conversão, e a maneira mais simples e fácil de lembrar a conversão dos leitores é falar de seu batismo. Como Schnackenburg diz com razão: "O homem batizado é atraído para o evento de salvação realizado na cruz e na ressurreição de Cristo; e, com Cristo, ele passa pela morte e pela sepultura até a ressurreição".[160]

Colossenses 2.11-12. "Nele também vocês foram circuncidados,

não com uma circuncisão feita por mãos humanas, mas pela remoção do corpo da carne, que é a circuncisão de Cristo, tendo sido sepultados juntamente com ele no batismo, no qual vocês também foram ressuscitados por meio da fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos".

A declaração paulina sobre o batismo em Colossenses 2.12 percorre a mesma órbita de Romanos 6.[161] Colossenses é projetado para afastar os que defendem uma filosofia que minimiza Cristo. Paulo enfatiza a plenitude divina de Cristo e reforça que os crentes desfrutam a plenitude de Cristo e, portanto, não precisam de nada além de Cristo (Cl 2.8-10). O que Paulo diz sobre o batismo combina com os temas da preeminência e da suficiência de Cristo — temas que permeiam a Epístola aos Colossenses. Em virtude de sua união com Cristo, os crentes receberam a única circuncisão necessária (Cl 2.11) — feita sem mãos, ou seja, realizada pelo próprio Deus. A circuncisão literal, sugere Paulo, é feita com as mãos (*cheiropoiētos*), implicando que aqueles que confiam na circuncisão física são culpados de idolatria, uma vez que a falsa adoração no Antigo Testamento é regularmente caracterizada como aquela feita com mãos humanas (ver Lv 26.1, 30; Is 2.18; 46.6; Dn 5.4; assim também em Jt 8.18; Sabedoria 14.8). A verdadeira circuncisão envolve "o despojar da carne pecaminosa" (Cl 2.11). Isso pode referir-se à mesma realidade descrita em Romanos 6 como a crucificação do antigo Adão (Rm 6.6).[162] Talvez, no entanto, uma referência à morte de Cristo seja ligeiramente preferível, uma vez que as palavras "o corpo da carne"[163] são repetidas em Colossenses 1.22, passagem em que a referência é certamente à morte de Cristo. A morte de Cristo é, então, descrita como a "circuncisão de Cristo".[164] Em sua morte, por assim dizer, Deus cortou a vida corpórea de Cristo, assim como o prepúcio é removido na circuncisão. A única circuncisão que os crentes precisam, então, é aquela que recebem em virtude de sua incorporação na morte de Cristo na cruz. A circuncisão nunca foi planejada para ser um rito permanente para toda a história da redenção; ela apontava para a morte de Cristo em nome de seu povo. A demanda por um coração

circuncidado (Dt 10.16; Jr 4.4) e a promessa de um coração circuncidado (Dt 30.6) tornaram-se, agora, realidade na cruz. A cruz de Cristo é a verdadeira circuncisão para os crentes. Isso está em consonância com o que veremos a seguir em Gálatas, epístola em que a circuncisão é cumprida na cruz de Cristo.

A mensagem de Colossenses 2.12 é muito semelhante, em alguns aspectos, à de Romanos 6. Os benefícios da morte de Cristo pertencem aos crentes, porque eles foram enterrados junto com Cristo no batismo. Mas, em Colossenses, Paulo conecta, explicitamente, o batismo de alguém ao fato de ser ressuscitado com Cristo também.[165] Alguns contestam isso, argumentando que as palavras *en hō* no versículo 12 se referem a Cristo, e não ao batismo. Mas o batismo é o antecedente mais provável, uma vez que ocorre imediatamente antes das palavras *en hō*.[166] Parece, então, que Paulo descompacta aqui o que estava implícito em Romanos 6. Em virtude da cruz e da ressurreição de Cristo, os crentes foram sepultados e ressuscitados com Cristo. O batismo, como o evento introdutório na vida dos crentes, representa a morte para o antigo modo de vida e o nascimento de uma nova vida.

O batismo, no entanto, não é apenas um evento em que a natureza objetiva da obra salvadora de Cristo é aplicada ao seu povo; ele também é conjugado com a apropriação subjetiva de tal salvação. Paulo acrescenta, no versículo 12, que a eficácia da obra de Cristo é acessada por meio da fé.[167] É difícil ver, então, como os infantes podem adaptar-se ao que Paulo diz, uma vez que não podem exercer fé.[168] Aqueles que apoiam o batismo infantil veem, corretamente, a obra objetiva da graça de Deus na morte e na ressurreição de Cristo que é aplicada no batismo, mas retardam a apropriação subjetiva do dom de Deus pela fé.[169] Tal visão mutila, como já vimos em vários textos, a plenitude do testemunho bíblico.

Igualmente, a referência à circuncisão não constitui um paralelo entre o batismo infantil e a circuncisão infantil, como frequentemente é reivindicado pelos pedobatistas.[170] Paulo não estabelece uma conexão entre circuncisão física e batismo, mas entre *circuncisão espiritual* e *batismo*.[171] De fato, ele repudia enfaticamente qualquer

eficácia salvífica da circuncisão física. Um problema comum em Israel é que as pessoas eram fisicamente circuncidadas, mas não circuncidadas no coração (Dt 10.16; Jr 4.4; 9.23-24). O que é necessário para pertencer ao povo redimido de Deus é uma circuncisão espiritual do coração (Dt 30.6), que é prometida na nova obra da aliança de Deus (Jr 31.31-34). A circuncisão física tornava a pessoa membro de Israel como o povo teocrático de Deus, mas não garantia que seria regenerada. Daí a necessidade da circuncisão espiritual do coração. O sinal da nova aliança — o batismo — é notavelmente diferente, pois aqueles que são batizados já passaram por uma mudança espiritual quando foram sepultados e ressuscitados com Cristo. A obra de conversão já foi realizada em seus corações, e essa nova obra é recebida pela fé. A obra graciosa de Deus não se aplica a infantes que não têm noção do que está acontecendo; ela é alegremente recebida por aqueles que confiam em Deus para o perdão dos pecados. De fato, é o perdão dos pecados que Paulo celebra em Colossenses 2.13-14. Aqueles que estavam mortos na "incircuncisão de sua carne" agora foram tornados vivos para Deus por meio da cruz e da ressurreição de Jesus Cristo. O antecedente tipológico do batismo, portanto, não é a circuncisão física, mas a circuncisão espiritual.[172] Os que são batizados já morreram para si mesmos, estão vivos para Deus em Cristo e depositam sua fé em Jesus para salvação. O batismo retrata o que Deus fez por eles em Cristo. Eles morreram e foram sepultados com Cristo e, agora, se levantam para uma nova vida nele. O batismo funciona como uma representação ilustrativa disso, quando, então, os crentes são submersos nas águas e, em seguida, emergem delas.

Superestimando o batismo

1Coríntios 1.13-17. "Será que Cristo está dividido? Será que Paulo foi crucificado por vocês ou será que vocês foram batizados em nome de Paulo? Dou graças a Deus por não ter batizado nenhum

de vocês, exceto Crispo e Gaio, para que ninguém diga que vocês foram batizados em meu nome. Batizei também a casa de Estéfanas. Além destes, não me lembro se batizei algum outro. Afinal, Cristo não me enviou para batizar, mas para pregar o evangelho, não com sabedoria de palavra, para que não se anule a cruz de Cristo."

Até agora, investigamos textos centrais sobre o batismo (1Pe 3.21; Ef 4.5; 1Co 12.13; 1Co 15.29; Gl 3.27) e dois textos que são bastante significativos do ponto de vista teológico (Rm 6.3-4; Cl 2.11-12). Agora, voltamo-nos para dois textos em que Paulo adverte contra superestimar o batismo (1Co 1.13-17; 10.2). 1Coríntios 1.13-17 também lança luz interessante sobre a prática do batismo. Parece evidente que o batismo do qual se fala aqui ocorreu quando Paulo evangelizou os coríntios. Portanto, segue-se que o batismo é um rito de iniciação associado à sua conversão. Além disso, o batismo deve ser entendido em termos do evangelho paulino. Quando o batismo é descontextualizado do Cristo crucificado, será, inevitavelmente, distorcido.[173] Por isso, primariamente, Paulo não se engajou na missão para batizar, mas para pregar o evangelho (1Co 1.17). Paulo não deprecia a prática do batismo por si mesma, mas o batismo deve ser subordinado ao evangelho para que o sacramento não o sabote, ou seja, não sabote o fato de Cristo ter sido crucificado pelos pecadores.[174] De fato, aqueles que veem o batismo como algo casual ou insignificante se afastam de Paulo, pois, como diz Schnackenburg, "Paulo não entenderia se alguém se recusasse a ser batizado; para ele, tal atitude não seria mais uma fé genuína".[175] O versículo 13 sugere a conexão inseparável entre o batismo e a ação de Cristo na cruz. Duas vezes Paulo rejeita enfaticamente a ideia de que os coríntios foram batizados em seu nome (1Co 1.13, 15), implicando que eles foram batizados em nome de Cristo. Paulo é grato, à luz das divisões em Corinto, ao fato de haver batizado poucos ali, para que ninguém imaginasse que, de alguma forma, seu batismo os conectaria de maneira especial a ele (1Co 1.13). Em vez disso, seu batismo os conectou a Cristo e à sua cruz (1Co 1.13, 17). Embora Paulo não trabalhe a teologia aqui, a

relação entre batismo e crucificação antecipa o que Paulo explica, com mais detalhes, em Romanos 6 e Colossenses 2.

1Coríntios 10.2. “E todos, em Moisés, foram batizados, tanto na nuvem como no mar.”

A referência ao batismo em 1Coríntios 10.2 apoia a ideia de que o evangelho é fundamental para que o batismo seja entendido no contexto da proclamação do evangelho. Aqui, numa analogia bastante surpreendente, Paulo afirma que a geração do êxodo foi batizada em Moisés na nuvem e no mar. O objetivo principal dessa seção é advertir os coríntios sobre os riscos da apostasia (1Co 10.1-13). Israel foi libertado, pela graça de Deus, do Egito; e, ainda assim, a maioria dos libertados não entrou na Terra Prometida. Paulo admoesta os coríntios para que não caiam em idolatria e, assim, abandonem o evangelho que os salvou. Ele encontra paralelos na experiência de Israel tanto para o batismo como para a ceia do Senhor (1Co 10.2-4). Parece que os paralelos com o batismo e a ceia do Senhor são aduzidos para afastar qualquer noção de que eles, mágica e inevitavelmente, protegeriam os coríntios do julgamento futuro.[176] Temos mais evidências aqui de que o batismo deve ser interpretado à luz do evangelho, e não o contrário, pois Paulo descarta a noção de que o batismo funciona *ex opere operato*.

Forma, purificação e selo

Até agora, examinamos alguns textos importantes do batismo nas Epístolas. O tema do batismo é central, na medida em que foi o rito de iniciação para os crentes. Além disso, os textos teologicamente densos (Rm 6.3-4; Cl 2.11-12) mostram que o batismo une os crentes com a morte e a ressurreição de Cristo. Finalmente, Paulo também adverte contra superestimar o batismo (1Co 1.13-17; 10.2). Cristo e o evangelho salvam, não o batismo sozinho. Nessa segunda seção principal do capítulo, examinarei três assuntos

vagamente relacionados: a forma do batismo, a importância da lavagem no tocante ao batismo e a relação entre batismo e selo.

A forma do batismo. Romanos 6.3-4 e Colossenses 2.12 especificam o modo de batismo? A maioria dos estudiosos concorda que a imersão era praticada no Novo Testamento, e é provável que ambos os textos façam alusão a essa prática, mesmo que o batismo não seja o ponto principal abordado.[177] Colossenses 2.12 parece ensinar a imersão por meio de uma ilustração, pois os crentes são sepultados com Cristo no batismo e também no batismo são ressuscitados com Cristo. Além disso, a imagem fornecida pelo batismo em Romanos 6.3-5 sugere imersão.[178] Morte e sepultamento são retratados quando o novo crente é submerso na água. A emersão da água aponta para a nova vida que os crentes passam a desfrutar, em virtude da ressurreição de Cristo.

É possível objetar que muitos foram enterrados acima do solo, em cavernas, na época do Novo Testamento; portanto, a noção de sepultamento *subterrâneo*, conforme ilustrada no batismo, não retrata claramente a morte.[179] Essa objeção nos ajuda a esclarecer a intenção paulina, mas não é bem-sucedida em relação ao seu ponto principal. Ao dizer que o batismo retrata a morte e a ressurreição, o argumento não é que *a morte seja sempre subterrânea*. O batismo retrata a morte porque o ato de *submergir* na água mata. As águas representam o dilúvio do julgamento de Deus por causa do pecado (ver 1Pe 3.20-21) e, portanto, o próprio Jesus — como Marcos 10.38-39 explica — sofreu um batismo no qual absorveu a ira de Deus na cruz, por causa de seu povo. A submersão na água, no momento do batismo — que é no nome de Jesus —, indica que as pessoas batizadas experimentaram o julgamento de Deus em Cristo. Ou seja, como elas são incorporadas em Cristo, ele carregou o julgamento que elas mereciam. A submersão na água, portanto, não significa que os mortos estejam enterrados no subsolo. O exemplo não deve ser entendido de forma tão literal. A submersão comunica, sim, morte e enterro. A submersão é um quadro adequado, pois demonstra que a morte

domina e conquista seus súditos. Os atos de derramar e aspergir simplesmente não surtem o mesmo efeito. Todos nós sabemos que, se ficarmos debaixo d'água por tempo demais, morreremos. Da mesma forma, a novidade da vida é representada pelo ato de emergir da água. Agora, os crentes desfrutam a vida de ressurreição de Cristo porque foram incorporados a ele (Rm 6.4). Concluo, então, que as imagens usadas em Colossenses 2.12 e Romanos 6.3-5 apontam para *imersão* ("entrar") e *emersão* ("sair de").

Purificação no batismo. O batismo também aponta para a purificação recebida pelos crentes ao entrarem no corpo de Cristo. Podemos ver a ênfase na purificação e na lavagem em três textos (1Co 6.11; Ef 5.26; Tt 3.5).[180] Em 1Coríntios 6.11, Paulo diz: "Mas vocês foram lavados, foram santificados, foram justificados no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus". Ao recomendar aos seus leitores que evitem um comportamento injusto, Paulo ordena aos coríntios que vivam como novas pessoas, uma vez que foram lavados, santificados e justificados. A expressão "em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito de nosso Deus" provavelmente modifica todos os três verbos e, portanto, a ação salvadora de Deus tem um caráter trinitário, já que Deus é o sujeito implícito dos verbos passivos. Além disso, os três verbos denotam o que ocorreu na conversão. Paulo usa metáforas de purificação, de culto e de tribunal. Os crentes eram lavados ou purificados de seus pecados, separados para o reino dos santos e declarados justos diante de Deus.[181] Ao usar a palavra "lavar", Paulo recorda o batismo, que simboliza a purificação do pecado, que ocorre quando os crentes chegam à fé.[182] O batismo significa a purificação do pecado que caracterizou a vida anterior dos crentes. Por serem recipientes da obra salvífica de Deus em Cristo e pelo Espírito, devem viver de uma nova maneira.

Paulo também se refere à lavagem e à limpeza em suas instruções aos maridos em Efésios 5.22-33.[183] Os maridos devem amar suas esposas como Cristo amou a igreja, nutrindo e cuidando dela ternamente. Os maridos devem seguir o modelo de Cristo, que

manifestou seu amor pela igreja ao dar sua vida em favor dela (Ef 5.25). O propósito do amor abnegado de Cristo na cruz é descrito no versículo 26, “para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra”. Aqui, “santificar” refere-se à santificação definitiva, realizada na conversão, em que a igreja é separada para o reino dos santos.[184] O versículo 27 se volta para a santificação final e escatológica, no dia do Senhor. A santificação definitiva, que ocorre na conversão, funciona como base e promessa para a futura santificação. A santificação definitiva que Cristo realiza na conversão ainda é descrita metaforicamente como purificação “pela lavagem da água”. A linguagem do culto domina esse versículo, como fica evidente em termos como “santificar”, “purificar”, “lavar” e “regar”. A ênfase está na pureza e na impecabilidade dos crentes por meio da obra expiatória de Cristo. Paulo provavelmente faz alusão ao batismo, já que, naturalmente, os leitores associariam a purificação recebida na conversão às águas do batismo.[185] O que Paulo quer dizer com “a palavra” aqui é difícil e não determinante para nosso estudo. Paulo pode ter em mente a declaração batismal de fé de quem recebeu o batismo ou uma fórmula batismal pronunciada sobre a pessoa que recebeu o batismo. Mas, visto que Cristo é o assunto do verbo, é preferível ver uma referência à palavra do evangelho que efetivamente salva, já que Paulo usa o mesmo termo (*rhēma*) em outros lugares para denotar o evangelho (Ef 6.17; também Rm 10.8, 17).

Tito 3.5 ocorre em um parágrafo que contrasta a antiga vida dos crentes com sua nova vida, por causa do amor salvador de Deus (Tt 3.3-7). Os crentes não são salvos por suas obras justas, mas por causa da misericórdia salvadora de Deus. No versículo 5, Paulo ensina que os crentes foram salvos “mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo”. O Espírito “foi derramado ricamente” sobre os crentes por meio de Jesus Cristo, seu Salvador (Tt 3.6). Aqueles que são justificados por sua graça tornam-se herdeiros da esperança da vida eterna (Tt 3.7). Nem todos os estudiosos estão convencidos de que essa lavagem se refere ao batismo, mas novamente parece mais natural que os crentes associassem a

lavagem à sua experiência batismal.[186] Dois substantivos modificam "lavar" aqui: "regeneração" (*palingenesia*) e "renovação" (*anakainōsis*). Ambos os nomes apontam para a mesma realidade: a nova vida concedida aos crentes na conversão.[187] mais uma vez, vemos o caráter iniciático do batismo, na medida em que designa a fronteira entre a antiga vida e a nova vida. A novidade da vida também está ligada à obra do Espírito Santo,[188] pois o Espírito é a fonte tanto para "regeneração" como para "renovação". Tanto a regeneração como a renovação representam uma obra do Espírito, de modo que é ele quem concede nova vida aos crentes. A nova vida dos crentes é adequadamente descrita em termos de lavagem, que lembra o batismo, no qual os pecados são lavados. O batismo em Tito, então, está intimamente associado à obra do Espírito,[189] como ocorre em 1Coríntios 12.13. Aqui, a obra regeneradora e renovadora do Espírito é crucial. O versículo 7 mostra que o batismo também está ligado à justificação ("sendo justificado por sua graça"), de modo que temos mais evidências de que o batismo está associado à decisiva obra salvadora de Deus ocorrida na conversão.

Paulo não considera explicitamente nos textos sobre a lavagem se o batismo é adequado para crianças. Mas uma consideração cuidadosa de Tito 3.5-7 torna essa visão improvável. Aqui, o batismo está intimamente associado à obra do Espírito em regenerar e renovar os pecadores para que eles tenham uma nova vida. É difícil ver como isso pode ser verdadeiro no caso de crianças, a menos que se adote uma visão *ex opere operato* do batismo. Tal visão, contudo, é bastante improvável, pois a justificação também é mencionada no versículo 7; e tanto o batismo como a justificação ocorrem no início da vida cristã. De fato, Paulo, invariavelmente, liga a justificação à crença (ver Rm 3.22; 5.1; Gl 2.16).

Selo e batismo. Muitos estudiosos veem uma referência ao batismo quando Paulo fala do selo (2Co 1.22; Ef 1.13).[190] Em ambos os textos, está claro que o selo ocorre na conversão, quando os crentes recebem o Espírito, e daí a noção de que o batismo é um

selo, em consonância com a noção de que os crentes recebem o Espírito quando são batizados. A referência ao selo, no entanto, não se refere claramente ao batismo e, portanto, não exploraremos esses textos em mais detalhes neste estudo. De qualquer forma, se o selo se refere ao batismo, isso não afetaria o que se discute aqui, pois Paulo claramente ensina que somente aqueles que ouviram o evangelho e creram nele são selados com o Espírito (Ef 1.13).

Outro texto sobre selo desempenhou importante papel na discussão sobre batismo. Em Romanos 4.11, Paulo argumenta que a circuncisão de Abraão era um selo da justiça que ele já tinha pela fé. É muito comum o apelo dos pedobatistas a esse versículo para defender o batismo infantil. Nessa passagem, argumenta-se que, assim como a circuncisão é um selo da obra de Deus, o batismo aplicado na infância é um selo da obra prometida por Deus.[191] A falha fundamental nesse argumento é que Paulo não fala da circuncisão em geral como um selo aqui. Em vez disso, ele argumenta que a circuncisão é o *selo da justiça de Abraão pela fé*. O texto não ensina que a circuncisão, de forma geral, é um selo, funcionando como uma defesa da aplicação do batismo antes da fé. O que Paulo enfatiza em Romanos 4.9-12 é que a circuncisão não é necessária para a salvação, uma vez que Abraão *creu* e lhe foi creditada justiça com Deus (Gn 15.6) *antes* de ele ser circuncidado (Gn 17). A circuncisão em Romanos 4 é um selo, ratificação ou autenticação de *uma fé e de uma retidão que Abraão já possuía*. Apoiar o batismo infantil sobre tal argumento é mistificador, já que a fé precede a circuncisão. A circuncisão funciona como um selo porque documenta e ratifica uma fé e, portanto, um direito com Deus que já existe. Se esse versículo for introduzido no debate sobre o batismo infantil, claramente apoia a visão batista.

O batismo e a história da redenção

Um dos principais temas da teologia paulina é que a nova era do cumprimento já chegou. Com a vinda de Cristo, “o fim dos tempos

tem chegado" (1Co 10.11). As promessas do Antigo Testamento foram realizadas em Cristo. Ou pelo menos a nova era foi *inaugurada* em virtude da morte e da ressurreição de Cristo (Gl 1.4) e será *consumada* em sua segunda vinda (1Co 15.20-28). Os crentes têm o privilégio de viver sob uma "nova aliança" (2Co 3.6). Essa nova aliança traz justiça, e não condenação; é do Espírito, e não da letra, e durará para sempre (2Co 3.7-11). Nossa compreensão acerca da teologia do batismo de Paulo será ampliada quando colocada no contexto de sua visão da história da redenção.

As Escrituras do Antigo Testamento prometem que a nova era será aquela em que o Espírito Santo é derramado (Jl 2.28-29; Is 44.3; Ez 36.26-27). Para Paulo, não se podia sequer considerar um cristão que não possuísse o Espírito Santo (Rm 8.9). Em Gálatas 3.1-5, Paulo argumenta que o rito da circuncisão não é necessário para ser um membro da igreja de Cristo. A concessão do Espírito por Deus aos incircuncisos prova que a circuncisão é desnecessária, pois o Espírito é o primeiro fruto da salvação, e aqueles que insistem na circuncisão estão voltando à antiga era maligna (Gl 1.4). Embora a circuncisão seja uma questão indiferente (Gl 5.6; 6.15), os judaizantes falharam em ver que "uma nova criação" despontou (Gl 6.15; compare com 2Co 5.17). A realidade da nova criação está indissoluvelmente ligada ao dom do Espírito.

É esclarecedor, então, ver que o batismo está intimamente associado ao dom do Espírito. Vimos que Tito 3.5 fala de "lavar regenerador e renovador do Espírito Santo". Quase toda palavra aqui tem importância escatológica, significando que o cumprimento das promessas de Deus já se iniciou. A referência à "lavagem" e ao "Espírito Santo" evoca a promessa de Ezequiel 11.19 e 36.25-27. A lavagem ecoa Ezequiel 36.25: "Então aspergirei água pura sobre vocês, e vocês ficarão purificados. Eu os purificarei de todas as suas impurezas e de todos os seus ídolos". O Espírito e a renovação estão presentes em Ezequiel 36.26-27: "Eu lhes darei um coração novo e porei dentro de vocês um espírito novo. Tirarei de vocês o coração de pedra e lhes darei um coração de carne. Porei dentro de vocês o meu Espírito". De fato, Tito 3.6 fala do "derramamento" do Espírito, que é uma alusão à promessa em Joel

2.28-29 (compare com Isaías 44.3). O batismo, então, é um rito de iniciação na nova era de redenção, no cumprimento das promessas do Antigo Testamento. A concessão do Espírito demonstra que a nova era é inaugurada.

O impulso escatológico do batismo também é evidente em Gálatas 3.27. Paulo argumenta, em Gálatas 3.15–4.7, que, com a vinda de Cristo, o pacto com Abraão foi cumprido, de modo que o pacto com Moisés não está mais em vigor. Jesus é a semente prometida a Abraão (Gl 3.16) e, nele, as promessas feitas a Abraão são realizadas. A idade da infância sob a lei mosaica terminou (Gl 3.23-25) e, agora, "todos vós sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus" (Gl 3.26). O que Paulo quer dizer com "filhos" é que, agora, todos os crentes são "adultos" pela fé em Cristo; ou seja, eles não estão mais na fase da infância sob a lei mosaica. Eles estão maduros e cresceram, pois as promessas feitas no Antigo Testamento se concretizaram. Os crentes são a semente de Abraão porque eles "pertencem a Cristo" (Gl 3.29). Visto que Cristo é a única semente de Abraão (Gl 3.16), pertencer a Cristo é o único meio pelo qual alguém pode tornar-se parte da família de Abraão e receber as promessas. Como se sabe que alguém pertence a Cristo? O versículo 26 diz que sabemos que somos de Cristo se tivermos fé. E o versículo 27 diz que aqueles que são batizados se revestiram de Cristo. Em outras palavras, o batismo significa que alguém está unido a Cristo. E, visto que Cristo é a única semente de Abraão, então o batismo significa não apenas que pertencemos a Cristo, mas também que, por pertencermos a Cristo, somos parte da família de Abraão. A unidade na família de Abraão é o que Paulo tem em mente em Gálatas 3.28, quando diz que "todos somos um em Cristo Jesus". No batismo, tornamo-nos parte de Cristo e herdeiros das promessas escatológicas feitas a Abraão.

Assim também em Romanos 6 e Colossenses 2 a morte e o sepultamento com Cristo indicam participação na nova era. Quando Paulo fala da morte e do pecado em Romanos 5, essas expressões se referem a poderes gêmeos da era antiga que exercem controle sobre os seres humanos. Em Romanos 5.12-19, Paulo argumenta que Jesus Cristo dominou esses dois poderes como o segundo

Adão. O primeiro Adão introduziu pecado, morte e condenação no mundo. O segundo Adão superou esses poderes e concedeu justiça e vida a seu povo. Assim, Paulo argumenta em Romanos 6 que o pecado não pode mais dominar os crentes, pois eles morreram com Cristo. Quando Jesus Cristo morreu na cruz, tirou a morte e o pecado de sua autoridade para sempre (Rm 6.9-10). Eles não podem mais exercer domínio e controle sobre ele. Esse triunfo sobre a morte e o pecado não é uma questão de interesse histórico relacionado apenas a Cristo. Os crentes morreram com Cristo (Rm 6.3-4), de modo que seu triunfo sobre a morte e o pecado se tornou deles. O batismo, portanto, funciona como um lembrete da nova realidade escatológica que foi obtida com a morte e a ressurreição de Cristo.

A teologia de Cristo como o segundo Adão, defendida por Paulo, é a chave para a compreensão de Romanos 6.6, quando ele diz que "nossa velha natureza foi crucificada com" Cristo. Nosso antigo "eu" é quem éramos em Adão, totalmente sob a subserviência da morte e do pecado. Já que os crentes estão unidos com Cristo, estamos agora no segundo Adão. Nosso antigo "eu" não é mais a realidade fundamental de nossa vida. A morte e o pecado foram despojados de seu poder desde que nos unimos a Cristo tanto em sua morte como na ressurreição.

Quando, então, Paulo fala de ser batizado "em Cristo" (Rm 6.3; Gl 3.27), tem em mente a união com Cristo, que é nosso em virtude de nossa participação com ele em sua morte e ressurreição. Gálatas 3.27 apoia isso associando estreitamente o batismo em nome de Cristo ao estar revestido de Cristo (cf. 1Co 10.2). A questão central em Gálatas foi levantada por mestres externos que insistiam em que os crentes gentios deveriam ser circuncidados para entrar no povo de Deus (Gl 5.2-6; 6.12-13; cf. 2.3-5). Paulo explica a esses judaizantes quem realmente pertence à família de Abraão. Outra maneira de estabelecer esse argumento é que Paulo defende a verdadeira circuncisão (ver Fp 3.3). Ele insiste em que todos aqueles que confiam em Jesus Cristo para sua salvação são membros da família de Abraão (Gl 2.15-21). Aqueles que receberam o Espírito pela fé são a verdadeira semente de Abraão. Ninguém se

torna parte da família de Abraão por meio da circuncisão, mas, sim, através da única semente verdadeira de Abraão — Jesus Cristo (Gl 3.16). A verdadeira circuncisão, segundo Gálatas, não consiste na operação física de remover o prepúcio. A verdadeira circuncisão ocorreu na cruz de Cristo, pois a cruz representa o ato salvador decisivo que inaugura a nova criação (Gl 1.4; 2.21; 3.1, 13; 4.4-5; 5.12; 6.12, 14, 15). Gálatas, então, segue a mesma linha de Colossenses, segundo a qual a circuncisão, quando corretamente interpretada, aponta para a cruz de Jesus Cristo.[192]

Se Paulo tivesse adotado a visão habitual dos círculos pedobatistas, esperaríamos que ele dissesse que a circuncisão não é mais necessária, pois o batismo substituiu a circuncisão como o sinal da aliança. Porém, Paulo não desenvolveu esse argumento em Gálatas nem em qualquer outro lugar em suas cartas, tampouco, incidentalmente, a igreja primitiva adiantou tal argumento durante o concílio apostólico de Atos 15. Parece que o argumento mais simples que Paulo poderia sustentar em Gálatas seria da seguinte forma: “Claro, a circuncisão não é necessária, queridos gálatas, porque todos vocês sabem que o batismo substituiu a circuncisão como o rito de iniciação para o povo de Deus”.[193] Mas, em vez de estabelecer um argumento dessa natureza, Paulo insiste em que exigir a circuncisão para a salvação anula a cruz de Cristo. A cruz de Cristo inaugurou a nova criação para que, agora, na plenitude dos tempos, haja perdão de pecados e redenção para aqueles que confiam em Jesus Cristo (Gl 1.4; 4.4-5; 6.14-15).[194] Paulo se gloria somente na cruz de Cristo porque representa a crucificação da antiga ordem mundial e a introdução de uma nova vida — na verdade, uma nova criação (Gl 6.14-15).

A compreensão paulina do batismo, então, deve ser colocada no contexto de Gálatas como um todo, e ele menciona o batismo somente em um texto (Gl 3.27), enfatizando que, no batismo, os crentes estão unidos com Cristo. A íntima conexão entre os versículos 26 e 27 demonstra que o grupo daqueles que são batizados em Cristo é o mesmo daqueles que *depositam sua fé em Cristo*. Segue-se que o batismo não é apenas um evento objetivo, à

parte da apropriação subjetiva pela fé.[195] Algumas vezes, os pedobatistas celebram a obra objetiva da graça de Deus e reclamam que os batistas enfatizam demais a resposta humana, de modo que o foco na graça de Deus fica comprometido. Em alguns casos, é claro, os batistas enfatizam tanto a resposta humana da fé que a graça e o poder de Deus ficam obscurecidos. Mas, quando os batistas correlacionam corretamente a mensagem paulina em Gálatas, tanto a graça de Deus como a resposta humana estão incluídas. De fato, os pedobatistas é que têm uma visão truncada da graça de Deus, uma vez que o batismo em seu esquema não conduz necessariamente à fé e à salvação. A chamada objetividade da fé acaba sendo um código cifrado se não surte efeito nos seres humanos. O que Paulo ensina em Gálatas demonstra, por outro lado, que a graça de Deus produz resposta de fé nos seres humanos.

Imediatamente após mencionarmos o batismo, encontramos a famosa declaração de Paulo sobre a unidade da igreja em Gálatas 3.28. Todos os crentes são um em Cristo, sejam judeus ou gentios, escravos ou livres, homens ou mulheres. O batismo como o marco limite para o povo de Deus também enfatiza a unidade da igreja. Todos os que são batizados são membros do povo de Deus. Gálatas 3.26 lembra que a igreja é composta pela comunidade de crentes. Dizer que qualquer um faz parte da semente de Abraão pelo batismo no nascimento se afasta das categorias paulinas, pois, segundo essa leitura, algumas fazem parte da semente de Abraão sem fé e somente com base em um sinal externo de aliança. A igreja, então, está unida como uma comunidade de crentes.[196]

Implicações para a regeneração batismal e o batismo infantil

O batismo nas epístolas é um evento introdutório, representando a fronteira entre a vida antiga e a nova. Aqueles que são batizados receberam o Espírito, que é a marca indiscutível de entrada no povo

de Deus (Gl 3.1-5). Paulo não distingue nitidamente entre o batismo nas águas e o batismo no Espírito, pois ambos estavam intimamente associados na era do Novo Testamento, e os cristãos não batizados eram desconhecidos. A questão da regeneração batismal surgiu na história da igreja quando o batismo foi separado da fé, embora aqueles que promoveram a regeneração batismal vissem corretamente que o batismo estava irremediavelmente associado à iniciação no povo de Deus no Novo Testamento. Assim, os escritores do Novo Testamento não se referiam especificamente à questão da regeneração batismal, uma vez que nunca separaram o batismo da fé. Vemos, em 1Coríntios 1.13-17, que a regeneração batismal é excluída, visto que o batismo deve ser entendido à luz do evangelho, e não o oposto. O que salva é a morte e a ressurreição de Cristo, ou seja, o evangelho da graça, razão pela qual os escritores do Novo Testamento não conceberam o batismo de tal maneira que contradissesse o evangelho da graça. Quando Pedro diz que o batismo salva (1Pe 3.21), quer dizer que é uma salvação porque, no batismo, os crentes pedem perdão dos pecados com base na obra do Senhor crucificado e ressuscitado. Além disso, encontramos em Atos que Cornélio recebeu o Espírito antes do batismo na água, o que indica que o batismo nas águas não é absolutamente necessário para a salvação (Atos 10.44-48).

Hoje, para alguns crentes, a conexão entre batismo e conversão parece estranha, pois eles associam a conversão à crença, fazendo uma profissão de fé ou mesmo levantando a mão em um evento evangelístico. O batismo é separado da conversão porque vários foram batizados muito antes ou depois de sua conversão. Mas, na era do Novo Testamento, era inédito separar o batismo da fé em Cristo por um período tão longo. O batismo ocorria logo depois de as pessoas acreditarem. O curto intervalo entre fé e batismo é evidente em numerosos exemplos no livro de Atos (At 2.41; 8.12-13; 8.38; 9.18; 10.48; 16.15, 33; 18.8; 19.6).[197] Segue-se, então, que, quando Paulo conecta a morte ao pecado com o batismo, a morte para o pecado ocorre na conversão, pois o batismo como um evento introdutório ocorre no limiar da nova vida de alguém.[198] Paulo apela

para o batismo porque representa dramaticamente a lavagem dos pecados e a nova vida para a qual os crentes são chamados.[199]

Temos, então, razões convincentes para rejeitar o batismo infantil.[200] Temos visto, de forma consistente, que aqueles que são batizados foram regenerados ou receberam o Espírito (Tt 3.5; 1Co 12.13). É difícil ver como o receber do Espírito pode ser requerido das crianças, uma vez que o Espírito é recebido pela fé (Gl 3.2, 5), e os infantes não exercem fé. Além disso, o Espírito leva os crentes a uma vida transformada, de modo que eles dão o fruto do Espírito em vez das obras da carne (Gl 5.16-26; cf. Rm 8.1-17). Não é fácil ver alguém que possa falar de infantes sendo transformados pelo Espírito. Em Romanos 6.1-14 e Colossenses 2.11-15, aqueles que são batizados são considerados mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. O velho Adão foi crucificado ou circuncidado na morte de Cristo, e aqueles que pertencem a Cristo são novas pessoas. Mais uma vez, é difícil entender como os infantes podem estar mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus, assim como não está claro como eles poderiam ser regenerados e renovados pelo Espírito de Deus.

De fato, Colossenses 2.12 esclarece que aqueles que morreram e foram ressuscitados com Cristo experimentaram essas realidades salvadoras pela fé. É tentador concentrar-se na graça de Deus no batismo, de modo que a ênfase seja colocada apenas na obra salvadora objetiva de Deus. Vimos, no entanto, que as epístolas não separam a obra objetiva e subjetiva de Deus. Não devemos separar o que Deus uniu. A graça de Deus é tão poderosa que assegura a fé e a confiança no coração dos seres humanos. Gálatas 3.27 esclarece que os batizados em Cristo são aqueles que estão revestidos de Cristo, mas aqueles que são investidos de Cristo são também aqueles que exerceram fé (Gl 3.26). Como o Novo Testamento não fala de crianças exercendo fé, elas não devem ser consideradas candidatas ao batismo. Em Tito 3.5-7, os batizados são aqueles regenerados pelo Espírito, mas essas mesmas pessoas também foram justificadas, e a assinatura da teologia de Paulo é que a justificação é pela fé.

É precisamente aqui que a diferença entre a antiga aliança e a nova resplandece. Na nova aliança, todos conhecem o Senhor (Jr 31.34), mas, na antiga aliança, a circuncisão física não se traduz necessariamente em circuncisão espiritual do coração (ver Dt 10.16; Jr 4.4 com Dt 30.6). Aqueles que pertenciam a Israel não eram, por essência, espiritualmente regenerados. A circuncisão física deveria ser sucedida pela circuncisão e a regeneração espiritual. Mas a comunidade da nova aliança é a comunidade do Espírito. Somente aqueles que têm o Espírito de Deus pertencem a Deus (Rm 8.9) e são seus filhos e filhas (Rm 8.14; Gl 3.26). O batismo é aplicado aos que receberam o Espírito pela fé (Gl 3.1-5), e não a quem se espera que venha a receber o Espírito no futuro. A igreja cristã não está ligada à nenhuma nação ou grupo étnico; ela abarca todos os crentes em Jesus Cristo em todos os lugares. Vimos que o batismo é um sinal de unidade na igreja, mas é uma unidade entre aqueles que creem, como Gálatas 3.26-29 esclarece. Aqueles que são a semente de Abraão creem como Abraão e, portanto, pertencem a Jesus Cristo.

Aqueles que apoiam o pedobatismo costumam sustentar seu argumento apelando para o paralelo entre o batismo e a circuncisão em Colossenses 2.12. Esse alegado paralelo, porém, não se sustenta, pois a conexão é entre batismo e *circuncisão espiritual*, e não a circuncisão física. Assim, o batismo é reservado, de acordo com o argumento de Colossenses, para aqueles com *corações regenerados*. Se Paulo realmente pensasse como nossos amigos da aliança, teria argumentado em Gálatas que a circuncisão não estava mais em vigor, porque o batismo a teria substituído. Tal argumento teria o mérito de ser convincente e claro. Em vez disso, como vimos, Paulo argumenta — tanto em Gálatas como em Colossenses — que a circuncisão aponta para a cruz de Cristo e para a nova criação inaugurada por ele. O batismo, então, está ligado à obra salvífica do Espírito, que produz fé na vida dos crentes.

A passagem de 1Coríntios 7.14 não pode ser corretamente interpretada como uma defesa do batismo infantil.[201] Quando Paulo

diz que os filhos são “santos” por meio de um pai crente, não significa que eles sejam crentes ou que façam parte da aliança.[202] No mesmo versículo, ele diz que o cônjuge incrédulo “é santificado” pelo cônjuge crente. Mas ninguém argumentaria que o cônjuge incrédulo deveria ser batizado ou incluído no povo da aliança, embora eles sejam “santificados”.[203] O versículo 16 indica que a santificação do cônjuge incrédulo não equivale à salvação, e Paulo diz: “Pois você, ó mulher, como sabe se salvará o seu marido? Ou você, ó marido, como sabe se salvará a sua mulher?”. Isso dificilmente precisaria ser dito se o cônjuge incrédulo já estivesse santificado no sentido de ser salvo. Da mesma forma, os filhos dos crentes não são “salvos”, mas são “santos”.[204] Eu sugeriria que isso significa que a possibilidade de sua salvação é aumentada simplesmente porque eles têm pais crentes.

Conclusão

O credobatismo não é essencial para alguém ser evangélico. Não consideramos aqueles que proclamam o evangelho da justificação pela fé, mas praticam o batismo infantil, hereges; nós os consideramos irmãos e irmãs no Senhor. Ainda assim, isso não significa que o assunto não seja importante. Aqueles que permitem o batismo infantil estão permitindo que os não regenerados sejam membros da igreja. Mas a igreja é a comunidade do Espírito, não da carne. A igreja é adequadamente composta por aqueles que são membros da nova aliança (Hb 8.8-13), e não por aqueles que pertencem à antiga era sob Moisés. O povo de Deus não é uma entidade nacionalista ou política, como Israel era, mas, sim, o povo do Espírito. O batismo não deve ser dado àqueles que não receberam o Espírito, àqueles que não morreram e ressuscitaram com Cristo, àqueles que não confiaram em Jesus para a salvação deles, àqueles que não foram justificados pela fé e àqueles que não andam em novidade de vida. Todas essas realidades constituem pressupostos para os batizados no Novo Testamento, pois o batismo não pertence ao antigo pacto, mas ao novo. O batismo não é aplicado com a esperança de que as pessoas creiam e recebam o Espírito; ele é aplicado porque as pessoas receberam o Espírito e creram.

135* Thomas R. Schreiner (PhD, Fuller *Theological Seminary*) é professor de Interpretação do Novo Testamento e reitor associado do Departamento de Escritura e Interpretação no *Southern Baptist Theological Seminary* em Louisville, Kentucky.

136 Alguns estudiosos no passado argumentaram que 1Pedro era um tratado batismal. Essa visão não encontra consenso hoje e não se mostra convincente. Ver T. R. Schreiner*, 1, 2Peter, Jude*, NAC (Nashville: Broadman & Holman, 2003), 42-43. De fato, o único outro versículo que considerarei é 1Pedro 3.21.

137 Na verdade, verificam-se algumas sobreposições entre as três áreas, uma vez que discutirei os méritos do batismo infantil ocasionalmente na primeira seção, e o ensaio é permeado pela minha compreensão da história da redenção.

138 Na erudição do Novo Testamento, o batismo às vezes tem sido entendido como emprestado ou influenciado por algumas religiões de mistério. Para críticas convincentes a essa hipótese, ver G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries: The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans VI.1–11 in the Light of its Religio-Historical 'Parallels'* (Edinburgh/London: Oliver & Boyd, 1967); A. J. M. Wedderburn*, Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background,* WUNT 44 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987); S. Agnersnap, *Baptism and the New Life: A Study of Romans 6.1–14* (Aarhus: Aarhus University Press, 1999), 52-98. Hartman acredita que existem semelhanças, mas sustenta que a dependência não pode ser demonstrada. L. Hartman*, 'Into the Name of the Lord Jesus': Baptism in the Early Church, Studies of the New Testament and Its World* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), 89-90.

139 R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*, traduzido por G. R. Beasley-Murray (Oxford: Blackwell, 1964), 125. Como Beasley-Murray observa, teria sido inacreditável para os cristãos do primeiro século o tornar-se cristãos sem serem batizados. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 298

140 Salvo indicação em contrário, todas as citações das Escrituras são da Nova Almeida Atualizada.

141 Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, 179-98.

142 Cross argumenta corretamente, a partir de um texto relacionado, que o batismo aqui é parte integrante do evangelho. A. R. Cross, "'One Baptism' (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church", em *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 192.

143 As águas do dilúvio tanto salvaram como destruíram. De forma análoga, Jesus foi destruído pelo dilúvio da ira de Deus (Mc 10.38-39; Lc 12.50) para que os crentes fossem preservados através das águas do batismo. Ver D. G. McCartney, "The Use of the Old Testament in the First Epistle of Peter" (dissertação de PhD, Westminster Theological Seminary, 1989), 177-178.

144 *Ex opere operato* significa que o batismo (ou qualquer outra ação sacramental) salva em virtude da ação em si ser executada. A propósito, ao me referir às visões *ex opere operato* do batismo, não estou sugerindo que os presbiterianos evangélicos promovam tal visão.

145 É improvável que Pedro se refira à circuncisão aqui (ver Schreiner, *1Peter*, 195).

146 E.g., P. J. Achtemeier, *First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1996), 270-72; J. H. Elliott, *1Peter*, AB (New York: Doubleday, 2000), 679-80. Colwell argumenta, de algum modo implausível, que tanto a oração como a promessa são intencionadas. Ver J. E. Colwell, "Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3.21", em *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 224.

147 Por exemplo, Mateus 12.10; Marcos 7.5; Lucas 8.9; João 9.23; Atos 23.34; Romanos 10.20; 1Coríntios 14.35. O verbo ocorre 56 vezes no NT.

148 Hartman diz: "A unidade do batismo, portanto, parece depender do fato de que se trata de um batismo no único Cristo" (*Baptism in the Early Church*, 104).

149 Cross argumenta, com razão, que o batismo nas águas e no Espírito não deve ser separado aqui (“One Baptism”, 185-187). Nesse mesmo sentido, P. O’Brien, *Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), p. 284. Best, equivocadamente, sugere um foco no batismo nas águas, e não no batismo do Espírito, embora diga que um pertence ao outro. E. Best, *Ephesians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 369.

150 A tradução aqui é minha. Em defesa da interpretação adotada, ver G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 605-6. Para uma pesquisa acadêmica sobre o versículo, ver A. C. Thiselton*, The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 997-1001.

151 O’Donnell argumenta que o versículo provavelmente indica que o Espírito é o agente do batismo, e não o elemento no qual os crentes são batizados. Ver M. B. O’Donnell “Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12.13: Can Grammatical Investigation Bring Clarity?” em *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 311-36. O’Donnell demonstra que sua visão é uma possibilidade, e parece-me que seu melhor argumento é que a frase preposicional precede em 1Coríntios 12.13, em contraste com Mateus 3.11; Marcos 1.8; Lucas 3.16; João 1.33; Atos 1.5; 11.16. Contudo, ele não demonstrou, de forma convincente, que seu estudo gramatical era determinante, pois a evidência é mais ambígua do que seu estudo sugere, e parece mais provável que a referência ao batismo do Espírito seja compreendida de maneira similar em todos esses textos. Já que Jesus é claramente o batizador nos outros versículos, o mesmo é provavelmente o caso aqui também.

152 Justamente Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 168-69; ver a discussão em S. K. Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Sacramentalism*, Studies in Baptist History and Thought 2 (Carlisle: Paternoster, 2002), 170-73; contra Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 129-31; D. Wilson, *To a Thousand Generations —Infant Baptism: Covenant Mercy for the People of God* (Moscow, ID: Canon Press, 1996), 50-51.

153 Também não é convincente afirmar aqui que as crianças exercem fé ou que a fé dos padrinhos é suficiente.

154 Para uma discussão mais completa desse texto com várias possibilidades interpretativas, ver Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 95-102; Thiselton, *First Corinthians*, 1240-49.

155 Se essa visão estiver correta, a morte daqueles em vista deve ter ocorrido pouquíssimo tempo depois da conversão, uma vez que, no período do Novo Testamento, o batismo era aplicado quase imediatamente após a profissão de fé.

156 Novamente, não estou negando que o batismo na água e o batismo no Espírito possam ser conceitualmente distintos um do outro, mas a explicação do texto de J. D. G. Dunn revela a complicação desnecessária envolvida na tentativa de fazer tais distinções (*Baptism in the Holy Spirit*, 140). Para uma melhor explanação, ver D. J. Moo, *Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 359.

157 Dunn enfatiza que o batismo em Paulo é mais metafórico do que literal (*Baptism in the Holy Spirit*, passim). Por sua reiteração dessa visão, ver "'Baptized' as Metaphor", *in Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 294-310. Mas a visão de Dunn não consegue convencer, pois Stein mostra, em seu ensaio sobre Atos neste volume, que era bastante natural que as linhas fossem borradas entre o batismo com água e o Espírito, já que ambos eram iniciatórios na vida cristã. Para mais apoio da visão apoiada aqui, ver I. H. Marshall, "The Meaning of the Verb 'Baptize'", em *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, JSNTSup 234 (London/New York: Sheffield, 2002), 9.

158 Esse ponto é discutido de forma convincente e detalhada por Cross em seu ensaio, no qual ele postula que muitas referências ao batismo são um exemplo de sinédoque em que o batismo representa todo o processo de iniciação cristã. "Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13", em Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies, org. S. E. Porter e A. R. Cross, (JSNTSup 234; London/New York: Sheffield, 2002), 120-48. De fato, o

argumento de Cross funciona como suporte para a posição batista, pois enfatiza que o batismo está associado à conversão e à fé salvadora (ver 143).

159 Hartman vê o cumprimento da promessa escatológica de Deus a respeito do Espírito no batismo (*Baptism in the Early Church*, 81).

160 Schnackenburg*, Baptism in the Thought of St. Paul*, 111.

161 Hunt argumenta que as primeiras evidências patrísticas não apoiam a noção de que o batismo infantil tenha sido defendido a partir da analogia com a circuncisão. Em vez disso, a analogia com a circuncisão foi introduzida *depois* de o batismo infantil ter sido introduzido e praticado em outros campos. J. P. T. Hunt, "Colossians 2:11-12, The Circumcision/Baptism Analogy, and Infant Baptism", *TynB* 41 (1990):227-44. Hunt também sugere que a analogia entre batismo infantil e circuncisão foi primeiro "avençada como argumento para o batismo infantil na Itália ou no norte da África em algum momento do segundo quarto do terceiro século" (p. 232).

162 Hartman, *Baptism in the Early Church*, 96-97.

163 Cl 1.22 e Cl 2.11.

164 Então, Hunt, "Colossians 2:11-12", 243; P. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC (Waco: Word, 1982), 116-17; J. D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon,* NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 157-58.

165 No mesmo sentido, Hartman, *Baptism in the Early Church*, 97.

166 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 153-54.

167 Hartman, *Baptism in the Early Church*, 101. Sobre a importância da fé, ver Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 116, 122-27.

168 Para a indispensabilidade da fé, ver *Beasley-Murray, Baptism in the New Testament,* 156, 304.

169 Cullmann incorre nesse erro, pois celebra a obra objetiva de Deus no batismo e ainda diz que o efeito da obra é anulado se a fé não se segue. Cullmann, *Baptism in the New Testament,* traduzido por J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster, 1950), 32-37. Mas tal afirmação indica que os elementos objetivos e subjetivos não devem

ser separados. A indicação real de que um trabalho objetivo ocorreu é a presença da fé naquele que foi batizado. Nem está em consonância com o testemunho do Novo Testamento falar da fé da congregação durante o batismo (contra Cullmann, *Baptism in the New Testament,* 42-43, 55). Corretamente, Beasley-Murray adverte que alguns enfatizam a natureza objetiva da salvação de tal forma que, equivocadamente, eliminam o elemento subjetivo (*Baptism in the New Testament,* p. 300).

170 Ver, por exemplo, M. E. Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 97-108. Na p. 103, ele assinala que a circuncisão aqui é de natureza espiritual, mas Paulo distingue, especificamente, a circuncisão espiritual da física em Colossenses 2:11. Sobre esse assunto, ver a obra de P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

171 Sobre esse argumento, ver Hunt, “Colossians 2:11-12”, 243; D. F. Wright, “Children, Covenant and the Church”, *Themelios* 29 (2004):29.

172 Um exemplo dramático dessa leitura equivocada é encontrado no trabalho de Wilson, *To a Thousand Generations*, 59-80. Wilson continua a ver o significado da aliança na circuncisão após a morte e a ressurreição de Cristo, embora, ao mesmo tempo, argumente que a prática se esvai em 70 d.C. Wilson desconhece aqui o que o Novo Testamento ensina sobre a circuncisão e a aliança mosaica. Agora que Cristo veio, a aliança e a lei mosaicas, particularmente a circuncisão (Gl 2.3–5; 5.2–6; 6.12 –13; Rm 4.9–12; Fp 3.2–3; Cl 2.11-12), se extinguiram. Não há evidências no Novo Testamento de que a circuncisão continuasse a ter qualquer eficácia aliancista. Talvez os judaizantes cressem nisso, mas, certamente, Paulo, não. Paulo não circuncidou Timóteo por razões de aliança em Atos 16.3, mas com propósitos culturais e de missão, a fim de poder levar Timóteo consigo quando evangelizava os judeus nas sinagogas. Atos 21.21-26, igualmente, não atribui qualquer significado de aliança à circuncisão dos judeus. A passagem em questão remete ao conselho apostólico, passagem

em que se determinou que a circuncisão não era necessária para a salvação (Atos 15.1-29). A circuncisão continuou a ser permitida entre os judeus por razões culturais, mas não há evidência de que tenha sido praticada por causa de seu alegado valor de aliança. Se Wilson estava certo sobre a circuncisão, é muito estranho que ela tenha desaparecido lentamente. Para mais defesa da visão da lei e do pacto sugerido aqui, ver T. R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993).

173 Hartman também argumenta que o batismo se une aqui à morte de Jesus em favor dos crentes (*Baptism in the New Testament*, 61). Fee expressa bem a preocupação de Paulo aqui em dizer que não "minimiza o batismo cristão" nem o relega a um "assunto secundário", mas o batismo não "*efetua* salvação" e vem depois de ouvir e crer no evangelho (*First Corinthians*, 63-64).

174 Ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 180. Fowler corretamente observa que Paulo não vê o batismo negativamente aqui, embora não perceba a prioridade do evangelho (*More Than a Symbol*, 162).

175 Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul*, 127.

176 Essa é uma visão comum; ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 265; Hartman, *Baptism in the Early Church*, 91; Fee, *First Corinthians*, 443-44; D. E. Garland, *1 Corinthians*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2003), 446.

177 Entendo que o batismo no período do Novo Testamento é por imersão. Marshall sustenta que a evidência é mais ambígua, dizendo que, embora a imersão fosse a norma, algumas evidências apontam para a prática da aspersão. Marshall, "The Meaning of the Verb 'Baptize'", 8-24. Restrições de espaço proíbem discussões adicionais sobre a tese de Marshall aqui, mas parece-me que suas evidências não apontam, com clareza, para outros meios em prática no período do Novo Testamento. Para uma resposta adicional à visão de Marshall, ver as observações de Köstenberger em seu capítulo neste volume. R. L. Webb diz que João Batista praticou a imersão (*John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, JSNTSup 62 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991], 95, 179-81), e é provável que o batismo de Jesus tenha empregado a

mesma modalidade. Para uma visão contrária, ver Wilson, *To a Thousand Generations,* 101-14.

178 Cullmann, *Baptism in the New Testament,* 14; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 133. Para uma visão contrária, ver Dunn*, Baptism in the Holy Spirit*, 143-44; Agersnap, *Romans 6.1-14*, 268 69; J. Pipa, "The Mode of Baptism", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 115-19, 124-26.

179 Moo também argumenta que a preposição *dia* denota os meios de ser enterrado com Cristo, e não o lugar (*Romans*, 361). Parece, no entanto, que não há necessidade de defender isso aqui.

180 Em apoio à opinião de que todos os três textos se referem ao batismo nas águas, ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 162-167, 200-04, 209-16.

181 Alguns estão inclinados a pensar que a expressão "foram santificados" refere-se ao progresso na vida cristã, mas Paulo pensa aqui em santificação definitiva, ou seja, a separação pela graça de Deus que ocorre na conversão. Para a ênfase na santificação definitiva ou posicional no Novo Testamento, ver o estudo programático de D. Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Em defesa de tal significado nesse verso, ver *First Corinthians*, 246; Thiselton, *First Corinthians*, 454.

182 Muitos estudiosos colocam a ênfase apenas na lavagem espiritual que os crentes receberam na conversão (Fee, *First Corinthians*, 245-47; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 121-23; Thiselton, *First Corinthians*, 454). Mas é bastante improvável que a lavagem não remetesse ao batismo nas águas como o evento iniciático de conversão para os coríntios. Dissociar o batismo em água da purificação dos pecados é uma falsa dicotomia, como Garland corretamente vê (*1Corinthians*, 215-16).

183 Em apoio a uma referência ao batismo, ver Hartman, *Baptism in the Early Church*, 105.

184 Alguns argumentam que Paulo pensa aqui em santificação progressiva. J. R. W. Stott, *God's New Society: The Message of Ephesians* (Leicester: InterVarsity, 1979), 228 [Publicado no Brasil

pela Editora ABU sob o título *A Mensagem de Romanos*]. Mas, em geral, Paulo usa o verbo "santificar" para denotar a obra definitiva de Deus na conversão (Peterson, *Possessed by God*). Em apoio à noção de que esse versículo se refere à santificação que ocorre na conversão, ver Peterson, *Possessed by God*, 53; A. T. Lincoln, *Ephesians*, WBC (Waco: Word, 1990), 375; O'Brien, *Ephesians*, 421.

185 Em apoio, ver Hartman, *Baptism in the Early Church*, pp. 63-64. Muitos comentaristas veem uma alusão ao banho da noiva de Ezequiel 16.8-14, e não ao batismo (por exemplo, O'Brien, *Ephesians*, 422-23; H. H. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* [Grand Rapids: Baker, 2002], 753-54; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 162-65). Mas não há necessidade de postular um ou outro aqui (com razão, Hartman, *Baptism in the Early Church*, 106; Lincoln, *Ephesians*, 375–76; Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 201; F. F. Bruce*, The Epistles to the Colossians to Philemon and to the Ephesians,* NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1984], 386-88). O particípio *katharisas* não denota ação antecedente, mas é coincidente com o verbo principal. Lincoln, *Ephesians*, 375; O'Brien, *Ephesians*, 421-22.

186 Ver Hartman, *Baptism in the Early Church*, 108–13. Contra Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 168-69.

187 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 210; Dunn, *Baptism in Holy Spirit*, 166. Paulo não se baseia em religiões de mistério aqui. Mounce, em um estudo aprofundado dos antecedentes do termo, conclui corretamente que o tema é algo comum, que circulava livremente, e não pode ser atribuído a qualquer fonte particular. W. Mounce, "The Origin of the New Testament Metaphor of Rebirth" (dissertação de PhD, Aberdeen, 1981).

188[53] Schnackenburg identifica-o como um genitivo de causa (*Baptism in the Thought of St. Paul*, 10). Para as opções disponíveis, ver I. H. Marshall, em colaboração com P. H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999), 316-17.

189 Ver também Hartman, *Baptism in the Early Church*, 113.

190 Por exemplo, Hartman, *Baptism in the Early Church*, 68.

191 Para essa visão do selo, ver P. C. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace*, traduzido por P. E. Hughes (London: James Clarke, 1953), 90, 210-11; Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 45-46, 57, 64, 66; B. Chapell, "A Pastoral Overview of Infant Baptism", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 15; C. P. Venema, "Covenant Theology and Baptism", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 221-22. Contudo, para uma explicação mais convincente, ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 86-87.

192 A teologia da aliança frequentemente comete o erro de enfatizar demais a continuidade entre a antiga aliança e a nova aliança (Beasley Murray, *Baptism in the New Testament,* 337, 339).

193 Chapell argumenta que o batismo substituiu a circuncisão ("Pastoral Overview of Infant Baptism", 17), deixando de notar que Paulo *não* levanta esse argumento em Gálatas, nem é articulado no concílio apostólico em Atos 15.

194 Para um argumento semelhante ao que está sendo dito aqui, ver Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 157.

195 Ver especialmente Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 272-74.

196 O próprio entendimento de Wilson acerca dos pactos é tal que ele não consegue ver a implicação dessa diferença crucial entre os pactos (*To a Thousand Generations*, 21-38). Ver, mais adiante, neste volume, o capítulo de autoria de Stephen Wellum.

197 Para um apoio adicional dessa noção, ver o ensaio de Robert Stein, neste volume.

198 A morte do crente para o pecado e a conversão estão ancoradas, é claro, na história — na morte e na ressurreição de Cristo. Como diz Schnackenburg, "a distância temporal e a repetição do batismo para aqueles que subsequentemente acreditam e chegam ao batismo não desempenham papel algum nessa visão.

Todos os que se apegam a Cristo, independentemente do tempo em que o façam, são levados para o evento de uma vez por todas e nele mesmo" (*Baptism in the Thought of St. Paul*, 115).

199 O batismo está inseparavelmente unido à crucificação de Cristo. Schnackenburg diz com razão: "Paulo conhece e reconhece apenas uma fonte de salvação: a cruz de Jesus Cristo. Ele não ensina uma eficácia milagrosa de sinais ou ritos santos, isolados do único grande evento salvífico no Gólgota "(*Baptism in the Thought of St. Paul*, 112).

200 É também instrutivo ver que David Wright, um pedobatista, sustenta que o batismo infantil não era praticado até muito tempo depois da era apostólica. Ele diz: "Agora, a experiência batismal da igreja dos primeiros pais era, em grande parte, do batismo dos crentes, ou talvez um melhor batismo de conversão. O estudo histórico consolida, de forma sólida, que o batismo de crianças realmente não surgiu como uma prática comum até depois de Agostinho, talvez no século 6". D.F. Wright, "Recovering Baptism for a New Age of Mission", em *Doing Theology for the People of God*, org. D. Lewis e A. McGrath (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 57.

Essa citação foi trazida à minha atenção por Ardel Caneday.

201 Ao contrário de *Children of Promise: The Case for Baptizing Infants* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); G. Strawbridge, "Introduction", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 8; Ross, "Signs and Seals", 107; D. Wilson",Baptism and Children: Their Place in the Old and New Testaments", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), 295; id., *To a Thousand Generations*, 17.

202 Wilson, em seu ensaio ("Baptism and Children: Their Place in the Old and New Testaments", 286-302), argumenta a partir de vários textos sobre as promessas de Deus para as crianças, e conclui que somente o batismo infantil se encaixa. A confiança de Wilson nas promessas de Deus para nossos filhos é encorajadora e bíblica. Os batistas também contam com todas as razões para ter a certeza de que Deus ordena sua palavra para dar fruto em seus filhos, mas nós acreditamos que o testemunho escriturístico exige

que o batismo seja aplicado quando há evidência de que Deus assim determinou. Assim, os argumentos de Wilson não sustentam claramente sua tese. Nem afirmamos, como sugere Wilson, que toda conversão deva ser dramática ou que possamos discernir o momento preciso de conversão em nossos filhos. Mas o batista argumenta que o batismo só deve ocorrer quando há *evidências* de que Deus realmente operou de forma salvadora no coração das crianças. Nem todos os batistas seguem esse princípio de forma consistente, é claro, porém também eles, batistas, precisam reformar continuamente sua prática de acordo com a palavra de Deus.

203 Beasley-Murray comenta com razão: “Acima de tudo, é preciso reconhecer que a santidade da criança é compatível com a dos pais incrédulos; uma explicação válida do primeiro deve explicar também para o último” (*Baptism in the New Testament*, 193). Ver também Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 126, 131; Garland, *1Corinthians*, 296. Para uma boa exposição do versículo que reconhece o paralelo entre as crianças e o cônjuge incrédulo, ver Fee, *First Corinthians*, 299-302.

204 Surpreendentemente, Wilson apela ao fato de que as crianças são “santas” (*hagios*) para apoiar o batismo, mas coloca o verbo “santificar” (*hagiazoμ*), tal como é usado por cônjuges não crentes, em uma categoria diferente (*To a Thousand Generations*, 17). No entanto, as duas palavras pertencem ao mesmo domínio semântico e são usadas como sinônimos nesse contexto. Não há garantia, em termos exegéticos, para Wilson permitir o batismo de crianças que são santas e negar aos cônjuges que são santificados.

O BATISMO E A RELAÇÃO ENTRE AS ALIANÇAS

Stephen J. Wellum[205*]

Introdução

Na essência da defesa e da apologia da doutrina reformada evangélica do batismo infantil, está o argumento de que é uma implicação extraída da abrangente categoria teológica do “pacto da graça”, que alega unir as Escrituras e sem a qual a Bíblia não pode ser entendida corretamente. De muitas maneiras, todos os outros argumentos para o batismo infantil são secundários a essa linha geral de raciocínio. Se algo pode estabelecer a continuidade básica do “pacto da graça” através do cânon, tal é a crença da maioria dos pedobatistas de que sua doutrina é bíblica e teologicamente demonstrada. Não parece incomodá-los o fato de que, no Novo Testamento, não haja uma ordem expressa para batizar crianças e nenhum registro de qualquer caso evidente de batismo infantil.[206] Antes, como John Murray admite, “a evidência para o batismo infantil recai na categoria de inferência boa e necessária”[207] e, finalmente, essa inferência está enraizada e fundamentada em um argumento específico da aliança. A teologia do pacto, então, de acordo com o pedobatista, requer o batismo infantil. De fato, detalhes específicos em seus argumentos, tais como a natureza “mista” da igreja,[208] a relação entre circuncisão e batismo, e várias passagens no Novo Testamento empregadas para apoiar sua visão, como os textos domésticos, são todos dependentes de sua compreensão da continuidade do pacto da graça por meio da história da redenção. Em última análise, se batistas querem argumentar, de forma convincente, contra o ponto de vista pedobatista a favor do credobatismo, devemos, no final, responder a esse argumento da aliança.

O objetivo deste capítulo é fazer exatamente isso, e eu vou proceder de duas formas. Primeiro, vou delinear e, em seguida,

expor o argumento da aliança para o batismo infantil como dado pelos proponentes e defensores da visão. Segundo, tentarei avaliar seu argumento, ainda que de maneira sumária, tanto em termos de crítica como de construção positiva.

O argumento aliancista para o batismo infantil

Um esboço do argumento

Deixe-me esboçar primeiro o argumento geral para o batismo infantil a partir da continuidade do "pacto da graça", antes de expô-lo em mais detalhes. Dois exemplos serão suficientes para fornecer o esboço básico do argumento, embora muitos outros possam ser dados.[209]

Nosso primeiro exemplo vem de um ex-batista, Randy Booth, que redigiu uma defesa popular do pedobatismo no livro *Children of the Promise*. Booth resumiu, em cinco tópicos principais, o que acredita ser o argumento bíblico e a garantia teológica para a prática do batismo infantil.

1. *Teologia da aliança*. Em toda a Bíblia, Deus se relaciona com seu povo por meio de um pacto de graça. A teologia da aliança fornece a estrutura básica para uma interpretação correta das Escrituras.
2. *Continuidade do pacto da graça.* A Bíblia ensina um único e mesmo caminho de salvação tanto no Antigo como no Novo Testamento, apesar de alguns requisitos externos diferentes.
3. *Continuidade do povo de Deus*. Como existe um pacto da graça entre Deus e o homem, há um povo contínuo de Deus (a igreja) no Antigo e no Novo Testamento.
4. *Continuidade dos sinais da aliança*. O batismo é o sinal da aliança no Novo Testamento, assim como a circuncisão era o sinal da aliança no Antigo Testamento.
5. *Continuidade das famílias.* Famílias inteiras estão incluídas no pacto redentor de Deus.[210]

Juntamente com a maioria dos defensores da visão reformada do pedobatismo, Booth deixa claro que o batismo infantil não indica qualquer tipo de visão *ex opere operato*[211] do sacramento ou da ordenança.[212] Só porque uma criança recebe o sinal da aliança, seja no Antigo Testamento, seja no Novo Testamento, isso não implica que o infante seja regenerado, nem garante uma regeneração futura, ou seja, uma espécie de regeneração presumida. Em vez disso, como Booth sustenta, "o sinal da aliança era a indicação de Deus de que seus receptores foram *separados* para sua bênção e uso especial. Eles, portanto, precisaram de purificação, regeneração e justificação. Os benefícios da aliança deviam ser apropriados pela fé no Redentor prometido".[213] Portanto, ser "filho da aliança" não garante necessariamente a salvação. Em vez disso, coloca à disposição da criança todos os benefícios e privilégios da aliança, os quais, no final, devem ser apropriados pela fé; caso contrário, esse mesmo "filho da aliança" será considerado alguém que quebra a aliança e, assim, estará sob a maldição da aliança, a saber, a condenação e o julgamento de Deus.

Nosso segundo exemplo é o teólogo reformado Louis Berkhof. De forma semelhante a Booth, Berkhof apresenta cinco proposições resumidas — todas intimamente relacionadas à sua compreensão do "pacto da graça" ao longo da história da redenção — que ele acredita sustentar e garantir a afirmação de que o batismo infantil é uma doutrina bíblica.[214]

1. Embora o pacto abraâmico apresentasse aspectos nacionais, essencialmente era um pacto *espiritual* que significava realidades espirituais, incluindo seu sinal e selo, ou seja, a circuncisão.
2. O pacto abraâmico ainda está em vigor e é essencialmente idêntico ao "novo pacto" da presente dispensação. A unidade e a continuidade desse pacto de graça em ambos os testamentos decorrem do fato de que o Mediador é o mesmo; a condição da fé é a mesma; e as bênçãos são as mesmas, a saber, regeneração, justificação, dons espirituais e vida eterna.

3. Por indicação de Deus, as crianças compartilham os benefícios da aliança abraâmica e, portanto, receberam a circuncisão como sinal e selo. Visto que a "nova aliança" é essencialmente idêntica à aliança abraâmica, os filhos de pais crentes que recebem o sinal da aliança não são excluídos da aliança ou da membresia da igreja.
4. Embora a aliança abraâmica seja essencialmente idêntica ao novo pacto, existem algumas distinções. Na nova dispensação, o batismo é, por autoridade divina, o substituto da circuncisão, como sinal e selo introdutório da aliança da graça. O batismo corresponde à circuncisão no sentido *espiritual*, de modo que ambos os sinais significam a lavagem do pecado e a necessidade de regeneração. Além disso, dada a unidade essencial da aliança através dos tempos, o batismo, como novo sinal e selo da nova aliança, não exclui os filhos de pais crentes.
5. Embora o Novo Testamento não contenha evidência direta para a prática do batismo infantil na igreja, isso se deve mais ao fato de que a era apostólica era principalmente um período missionário que se concentrava no batismo de adultos. Mas, dada a unidade da aliança da graça, também não há texto no Novo Testamento que anule, especificamente, a exigência de que o sinal da aliança seja aplicado aos bebês de pais crentes na nova era da aliança. Os batismos domésticos provavelmente, embora não possam ser estabelecidos com certeza, testemunham esse fato.

Ao esboçar brevemente o argumento básico para o batismo infantil, agora deve ficar claro que, no núcleo da polêmica reformada para o pedobatismo, está uma visão explícita dos pactos. Para os defensores do batismo infantil, o cerne de sua argumentação é a continuidade essencial do "pacto da graça" através da história da redenção e das implicações que eles acreditam resultarem dessa continuidade, como a unidade essencial do povo de Deus (Israel e a igreja) e os sinais da aliança (circuncisão e batismo). Na análise final, essa compreensão particular dos pactos fornece a base primária para a defesa do pedobatismo como uma doutrina bíblica.

Booth afirma isso quando admite que “há também outras evidências nas páginas das Escrituras que apoiam a verdade do batismo infantil. No entanto, *o fundamento do argumento consiste no pacto unificado da graça, evidente nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento*”.[215]

Agora, com esse argumento básico em mente, direcionaremos nossa atenção para três aspectos inter-relacionados do argumento pedobatista: sua compreensão da natureza da comunidade da aliança; se essa comunidade é Israel ou a igreja; e a quem os sinais da aliança devem ser aplicados hoje. A base para o argumento deles em cada uma dessas três arenas é a compreensão das alianças.

A natureza do “pacto da graça” e o batismo infantil

Como já dito, o cerne da defesa do batismo infantil está numa compreensão particular do pacto da graça. Como B. B. Warfield, de forma memorável, respondeu ao teólogo batista A. H. Strong: “O argumento, em poucas palavras, é simplesmente o seguinte: Deus estabeleceu sua igreja nos dias de Abraão e colocou as crianças nela. Elas devem permanecer lá até que Deus as expulse. Ele não as colocou fora. Elas ainda são membros da igreja e, como tal, têm direito às suas ordenanças”.[216]

Notamos, na resposta de Warfield, uma dupla convicção em relação ao assunto do pacto. Primeiro, descobrimos a crença de que um dos temas unificadores mais importantes das Escrituras é a obra redentora de Deus ao longo dos tempos, através dos pactos bíblicos. A maioria das pessoas não contestaria esse ponto.[217] Em segundo lugar, no entanto, também notamos a convicção de que os pactos bíblicos são apenas uma expressão da única aliança da graça. É essa última alegação que está no cerne da teologia da aliança, que se encontra sob disputa no debate do batismo. Por quê? Porque a teologia do pacto tentou concluir, a partir desse entendimento particular *do* pacto da graça, uma continuidade

bastante estrita na obra salvífica de Deus através da história da redenção, independentemente do pacto específico em questão. Isso é especialmente verdadeiro em relação à sua compreensão da natureza da comunidade da aliança (Israel e a igreja) e à semelhança essencial e à aplicação dos sinais da aliança (circuncisão e batismo) à comunidade da aliança ao longo dos tempos.

Vamos examinar os principais contornos da teologia da aliança. O "pacto da graça" é contrastado com o primeiro pacto feito com Adão, o "pacto das obras".[218] O pacto das obras foi feito com Adão como o cabeça e representante de toda a raça humana. Para ele e toda a sua posteridade, a vida eterna foi prometida sob a condição de perfeita obediência à lei de Deus. Contudo, devido à sua desobediência, ele, juntamente com toda a raça humana, foi mergulhado em um estado de pecado, morte e condenação (cf. Rm 5.12-21). Mas Deus, por sua própria graça soberana e iniciativa, teve o prazer de fazer uma segunda aliança — a aliança da graça — com os seres humanos (especificamente, os eleitos),[219] segundo a qual o Deus da graça ofereceu gratuitamente aos pecadores a vida e a salvação através do último Adão, o cabeça pactual de seu povo, o Senhor Jesus Cristo (*Confissão de Westminster* 7.2-3).[220] Assim, o pacto da graça começou imediatamente após a queda, com a promessa da graça em Gênesis 3.15. Essa promessa, então, foi progressivamente revelada e cumprida na história por meio de diversos pactos administrados com Noé, Abraão, Israel e Davi. Em última análise, essa promessa foi cumprida na nova aliança inaugurada por Jesus Cristo, em sua obra vitoriosa em nosso favor.

É importante, porém, enfatizar que, para os teólogos da aliança, embora existam diferentes alianças descritas nas Escrituras, há, na realidade, apenas *uma* aliança abrangente da graça. Por essa razão, é preciso ver as relações entre os pactos em termos de uma continuidade geral. Booth ressalta esse ponto em seus comentários sobre a "novidade" da aliança inaugurada por nosso Senhor. Segundo ele, "a nova aliança é apenas uma administração nova — embora mais gloriosa — do mesmo pacto da graça".[221] Assim, sob

a antiga aliança, o único pacto da graça foi administrado por meio de várias promessas, profecias, sacrifícios, ritos e ordenanças (por exemplo, a circuncisão) que, em última instância, tipificaram e prenunciaram a vinda de Cristo. Agora, à luz de sua vinda, o pacto da graça é administrado por meio da pregação da palavra e da administração dos sacramentos. Mas, no plano de Deus, não há dois pactos da graça, um no Antigo Testamento e outro no Novo Testamento, mas um pacto diferente na administração, que é essencialmente o mesmo ao longo dos tempos (ver *Confissão de Westminster* 7.6).

Essa breve visão geral da teologia da aliança levanta várias questões que abordaremos em quatro pontos. Primeiro, como a nova aliança é nova? Segundo, o pacto da graça é condicional ou incondicional? Terceiro, quem são as partes do pacto da graça? Quarto, qual é a relação entre o pacto da graça e o pacto abraâmico? Examinar essas quatro questões nos mostrará a lógica rigorosa do argumento da teologia da aliança para o pedobatismo.

A "novidade" da nova aliança. A teologia da aliança reconhece a existência de mudanças surgidas com o advento do "novo pacto". No entanto, essas mudanças são apenas modificações que o próprio Deus revelou explicitamente para nós — e, mesmo nessas mudanças, há uma continuidade básica subjacente de tempos em tempos. Assim, por exemplo, o sinal do batismo é uma das várias mudanças administrativas que ocorreram sob a nova aliança. Como Randy Booth admite, "sob as administrações mais antigas do pacto da graça, a circuncisão era o sinal e o selo da aceitação do pacto. Sob a administração final do pacto da graça (a nova aliança), o batismo na água substituiu a circuncisão como sinal de admissão da aliança".[222] Mas, mesmo que a forma do sinal da aliança tenha mudado, em face da continuidade subjacente da aliança da graça, o significado *espiritual* do sinal da aliança não mudou e, portanto, o significado e a aplicação do sinal é essencialmente o mesmo em todas as eras.

É claro que essa discussão levanta uma questão importante: o

que é “novo” na nova aliança? Qual é a principal diferença, se houver, entre as administrações mais antigas e as mais novas do pacto da graça, dada a continuidade básica da aliança? Dentro da teologia reformada, a resposta a essas perguntas não é monolítica.[223] No entanto, apesar de várias nuances, a maioria dos teólogos da aliança concorda que a principal diferença é a de “promessa e cumprimento” (ou “sombra e substância”). Em outras palavras, o que a administração antiga prometeu através de tipos, cerimônias e sacrifícios agora se cumpriu em Jesus Cristo. É com esse entendimento que a maioria dos teólogos da aliança vê a “novidade” da nova aliança em termos de uma *renovação*, em vez de uma substituição, ou um sentimento tão forte de realização que levaria a uma descontinuidade entre as alianças.[224] É por isso que a maioria argumenta que a administração do novo pacto simplesmente expande a era anterior, ampliando sua extensão e aplicação, e trazendo consigo uma bênção maior. No entanto, isso deixa intactos os elementos fundamentais do pacto da graça — daí a afirmação da continuidade do pacto da graça ao longo dos tempos.[225]

Mas a discussão de “novidade” da teologia da aliança falha em considerar que, na vinda de Cristo, a natureza e a estrutura da nova aliança mudaram, o que, pelo menos, indica que todos aqueles dentro da “nova comunidade da aliança” são pessoas, por definição, que experimentaram de fato a regeneração do coração e o pleno perdão do pecado (ver Jr 31.29-34). Obviamente, essa visão de “novidade” implica uma descontinuidade no nível estrutural entre a antiga aliança e a nova aliança — uma visão que está no cerne da posição credobatista —, mas que a teologia da aliança rejeita. Assim, por exemplo, os pedobatistas continuam a ver a natureza da nova aliança como a antiga, a saber, como uma aliança mista que inclui em si tanto os eleitos (os que obedecem à aliança) como os não eleitos (os que violam a aliança) simultaneamente. Basta dizer que a forma como entendemos a natureza e a estrutura da nova aliança em relação aos pactos bíblicos anteriores nos leva ao cerne da divisão batismal.

A natureza do "pacto da graça": condicional ou incondicional? A presente discussão levanta duas questões relacionadas que se mostram cruciais para se entender por que os pedobatistas consideram que o pacto da graça *requer* o batismo infantil. A primeira questão tem a ver com a *natureza* da aliança da graça. Embora seja difícil definir o significado exato da palavra "aliança", a maioria dos estudiosos da teologia da aliança tem prazer em defini-la de alguma forma, como O. Palmer Robertson propõe: "um vínculo no sangue soberanamente administrado".[226] Em uma aliança, especialmente um pacto bíblico, Deus promete ser nosso Deus por sua iniciativa e graça soberana. Em resposta à graça de Deus, prometemos ser fiéis ao Senhor em termos de obrigações do pacto, a saber, arrependimento, fé e obediência. Mas isso levanta uma questão espinhosa quanto à *natureza* do pacto, especialmente se o pacto é condicional ou incondicional.

Por um lado, a teologia da aliança argumenta corretamente que o pacto é *incondicional*. Deus age de maneira soberana e unilateral para estabelecer o pacto. Além disso, ele não só estabelece soberanamente a relação de aliança, como também mantém e cumpre em sua plenitude as promessas que faz ao seu povo. No final, tudo o que Deus exige de seu povo em termos de arrependimento, fé e obediência, ele graciosamente concede-lhes pela graça soberana em Cristo e pelo poder do Espírito. Como Cornelius Venema resume bem:

> As obrigações da aliança não são apenas precedidas pela promessa graciosa de Deus; essas obrigações são cumpridas pelos crentes e pelo Deus trino — Pai, Filho e Espírito Santo — em suas respectivas operações. As exigências de Deus são nascidas da graça e cumpridas em nós pela graça. Nesses aspectos, o pacto da graça é incondicional, excluindo toda forma possível de mérito, segundo a qual a fé e a obediência do povo de Deus seriam a base para a obtenção de vida e salvação.[227]

Por outro lado, a teologia do pacto também argumenta que o pacto é *condicional* em pelo menos dois sentidos. Primeiro, as bênçãos da aliança dependem totalmente da obra de Cristo, uma vez que o último Adão cumpriu as condições de obediência estabelecidas pela primeira vez no pacto das obras, como representante e substituto de seu povo. Segundo, para nos beneficiarmos do pacto, somos obrigados a crer e obedecer. Sem dúvida, essas obrigações da aliança não são vistas como condições meritórias; em vez disso, são "respostas necessárias às promessas da aliança" e, assim, são "instrumentais para o desfrute das bênçãos da aliança".[228]

A maioria dos teólogos da aliança afirma que o pacto da graça sempre envolve uma "promessa condicional". Assim, todo pacto bíblico, como parte do pacto da graça, traz consigo uma promessa condicional "*com bênçãos para aqueles que obedecem às condições do pacto. e maldições para aqueles que desobedecem às suas condições*".[229] Em outras palavras, em tese, todo pacto bíblico, incluindo o novo pacto, é condicional no segundo sentido descrito acima e é, portanto, *quebrável*.[230] É precisamente nesse ponto que a maioria dos teólogos da aliança argumenta pela natureza "mista" das pessoas no pacto da graça. Ou seja, a comunidade da aliança é composta de obedientes da aliança e desobedientes da aliança. Assim, o círculo da comunidade da aliança, seja na era antiga, seja na nova, é maior e mais amplo do que o círculo dos eleitos.[231] Nesse sentido, os pedobatistas argumentam que, em tese, não há nada objetável em ver pessoas não regeneradas como parte da comunidade da aliança e aplicar o sinal da aliança nelas.[232]

As partes da aliança. Essa compreensão da natureza da aliança leva a outra questão importante e relacionada que também diz respeito ao tema do batismo infantil. Dada a questão de saber se o pacto da graça é condicional, com quem Deus estabelece a aliança do pacto da graça? Em outras palavras, quem são as partes da aliança? Deus faz o pacto apenas com os eleitos ou faz aliança com "os crentes e seus filhos" — filhos que podem ou não ser os

eleitos? Pode-se supor, a partir do que foi dito, que a resposta unânime seria a última, por causa da natureza mista da comunidade da aliança. Entretanto, dentro da teologia da aliança, tem havido debate significativo sobre essa questão. Por exemplo, *a Confissão de Fé de Westminster* (7.3) e o *Catecismo Maior de Westminster* (pergunta 31) optam pela primeira opção, a saber, que Deus faz uma aliança com os eleitos apenas no pacto da graça. Venema resume a Confissão nesse momento, escrevendo: "No sentido estrito da aliança como uma comunhão salvadora com Deus, as partes da aliança da graça são o Deus triúno e seu povo eleito",[233] e a condição de recepção nessa aliança é arrependimento e fé. Assim, todos aqueles que rejeitam a oferta gratuita do evangelho permanecem *fora* do pacto da graça, e isso também parece implicar a comunidade da aliança.

Mas, se for assim, então uma pergunta legítima deve ser feita: Como um compromisso com essa compreensão do "pacto da graça", especificamente que as partes da aliança são Deus e seu povo eleito, *requer* uma doutrina do batismo infantil, como muitos pedobatistas afirmam? Não seria legítimo concluir que, se as partes da aliança são Deus e os eleitos, o sinal da aliança, especialmente na era da nova aliança, só deveria ser aplicado àqueles que são realmente membros da comunidade da aliança, uma vez que a graça soberana de Deus os trouxe à fé em Cristo? Sobre essa questão, nada na formulação da *Confissão de Fé de Westminster* nos leva a pensar de outra forma. No entanto, a teologia da aliança não estaciona nesse ponto. Ela afirma ainda que as partes do pacto da graça também incluem "todos os crentes e seus filhos" — filhos que, sabemos, não são necessariamente trazidos à fé salvadora e, portanto, podem constituir os não eleitos. É a isso que se refere o "aspecto duplo" da aliança. Como Venema corretamente observa, "esses teólogos, embora reconhecendo que a vida e a salvação prometidas na aliança da graça são herdadas apenas pelos eleitos, argumentam que a promessa da aliança, juntamente com a obrigação que a acompanha, é estendida a Abraão e à sua semente".[234] Essa ênfase posterior nas partes da aliança, incluindo

“os crentes e seus filhos”, é central na discussão do batismo. Por isso uma contenda padrão dos pedobatistas é que “os filhos dos crentes sempre foram incluídos no pacto da graça sob as administrações da antiga aliança. Em deferência a esse padrão bíblico estabelecido, *devemos supor que, a despeito da justificativa bíblica explícita em contrário*, os filhos dos crentes ainda estão incluídos no pacto da graça”.[235] Assim, os infantes, como seus pais adultos crentes, devem ser circuncidados e batizados porque tanto os primeiros como os últimos são membros da comunidade da aliança.

A relação entre o pacto abraâmico e o pacto de graça. Para nossos propósitos, é crucial notar, nesse debate dentro da teologia da aliança, como seus teólogos entendem a relação entre as alianças bíblicas diante da *única* aliança da graça. De um modo geral, a teologia da aliança tende a equiparar a “aliança da graça” (uma categoria teológica abrangente) à aliança abraâmica (uma aliança histórica específica que inclui aspectos nacionais, tipológicos e espirituais). A teologia do pacto faz isso reduzindo os aspectos nacionais (físicos) e tipológicos do pacto abraâmico aos aspectos *espirituais*, que, então, se tornam a rede pela qual todas as outras alianças bíblicas são vistas, especificamente a nova aliança. Assim, falar do “pacto da graça” significa falar em termos do pacto abraâmico reduzido apenas a seus aspectos espirituais. Por tal razão, na discussão a respeito das partes do “pacto da graça”, os teólogos reformados podem falar do “aspecto duplo” das partes da aliança, embora a expressão “os crentes e seus filhos” seja uma fórmula genealógica especificamente ligada ao pacto abraâmico (interpretado principalmente em termos físicos). Esse princípio genealógico é certamente encontrado em alianças posteriores, mas, como argumentarei a seguir, também é modificado à luz do cumprimento que agora vem em Cristo (agora reinterpretado em termos espirituais).

Exemplos dessa equação são abundantes. Por exemplo, Louis Berkhof admite, pelo menos em tese, que o pacto abraâmico

apresenta aspectos tanto nacionais como espirituais,[236] mas, na realidade, os aspectos nacionais do pacto recaem em esquecimento, enquanto os aspectos *espirituais* são tratados como primários. Por isso ele pode dizer que a circuncisão é "o sinal introdutório e o selo do *pacto da graça*" (quando, na verdade, é o sinal do pacto abraâmico, e não de todas as alianças bíblicas) e que "essa aliança [abraâmica] ainda está em vigor e é essencialmente idêntica à 'nova aliança' da presente dispensação".[237] Ele demonstra pouca consideração pelas *distinções* histórico-redentoras entre as alianças bíblicas. Da mesma forma, John Murray argumenta que estamos sob ordens divinas, em virtude da continuidade do pacto da graça, para batizar nossos filhos pequenos, pois "o novo pacto é o cumprimento e o desdobramento do pacto abraâmico", e "o pacto feito com Abraão incluiu a semente infantil e foi expresso e selado pela circuncisão", e "a circuncisão é o sinal da aliança em seu significado espiritual mais profundo".[238] Portanto, os filhos pequenos dos membros crentes da igreja são membros plenos da igreja. No final, o que Berkhof, Murray e a maioria dos teólogos da aliança fazem é despojar o pacto abraâmico de alguns de seus aspectos, identificá-lo como um pacto puro do evangelho e, então, equipará-lo, individualmente, com a nova aliança inaugurada por nosso Senhor Jesus Cristo.

Para antecipar meu argumento a seguir, essa compreensão da relação entre as alianças bíblicas frente à "aliança da graça" pode produzir a continuidade desejada que o teólogo da aliança requer para sua defesa do batismo infantil. Mas, no final, falha em fazer justiça às *distinções* bíblicas entre as alianças que nos levam a confirmar algumas descontinuidades cruciais da aliança — todas com implicações consistentes para a discussão batismal.

No entanto, antes de me voltar para essa crítica, quero continuar a expor a posição pedobatista, voltando-me para o segundo pilar de seu argumento, ou seja, sua visão acerca da natureza da igreja, de que o círculo da comunidade da aliança é mais amplo que o círculo da eleição.[239] Essa visão da natureza da igreja, que é também um desdobramento de sua compreensão da aliança da graça, é

fundamental para sua defesa e sua apologia do batismo infantil.

A natureza da igreja e o batismo infantil

Intimamente relacionada à unidade da aliança da graça, está a unidade do povo de Deus ao longo dos tempos. Em vez de compreender a relação entre o Antigo Testamento e a igreja do Novo Testamento de modo a preservar a ênfase na continuidade e na descontinuidade, a teologia da aliança tende a enfatizar o elemento da continuidade em detrimento do elemento da descontinuidade, embora se admita que existem nuances sutis dentro da teologia da aliança.[240] Randy Booth, por exemplo, afirma, de forma veemente, que um entendimento reformado e aliancista do povo de Deus sugere que "Deus teve um povo ao longo de todas as eras. Embora essa *única igreja* se tenha desenvolvido através de vários estágios, ainda é a *mesma igreja* de era em era".[241] Obviamente, uma das implicações cruciais extraídas dessa visão para o batismo infantil é o argumento de que, se Deus, no AT, incluísse "os crentes e seus filhos" na membresia da comunidade da aliança (Israel), então nada teria mudado na era do Novo Testamento (na igreja). Booth chega a essa exata conclusão quando afirma: "*Visto que Deus não mudou os termos da membresia da igreja, os crentes da nova aliança e seus filhos também estão incluídos em sua igreja*".[242]

Essa ênfase na *continuidade* do povo de Deus ao longo dos tempos nos reconduz a uma observação anterior: a teologia da aliança não apenas vê o povo da aliança do Antigo Testamento de Deus (Israel) e o povo da nova aliança de Deus (igreja) como um só povo, mas também vê a igreja do Novo Testamento, em sua própria natureza, como sendo Israel do passado. É uma comunidade "mista", composta, ao mesmo tempo, de crentes e incrédulos. Assim, paralelo a Israel do Antigo Testamento, o círculo da igreja é mais amplo que o círculo dos verdadeiros crentes, nascidos do Espírito de Deus, unidos a Cristo pela fé, justificados e santificados.

A igreja invisível e visível. A esta altura da discussão, a teologia da aliança emprega a famosa distinção “invisível/visível” em relação à igreja. A igreja *invisível* refere-se à igreja como Deus a vê, ou seja, os eleitos. São aqueles de todos os tempos e lugares, aqueles que o Senhor sabe que são seus, de modo perfeito e infalível. Nesse sentido, a igreja, seja na era do Antigo Testamento, seja no Novo Testamento, é uma entidade espiritual, invisível aos olhos naturais. É o único povo de Deus ao longo das eras. Louis Berkhof afirma isso desta forma:

> A igreja é considerada invisível porque é essencialmente espiritual e, em sua essência espiritual, não pode ser discernida pelo olho físico; por isso é impossível determinar infalivelmente quem pertence e quem não pertence a ela. A união com Cristo é uma união mística; o Espírito que os une constitui um laço invisível; e as bênçãos da salvação, como regeneração, conversão genuína, fé verdadeira e comunhão espiritual com Cristo, são todas invisíveis ao olho natural — no entanto, essas coisas constituem a *forma* real (o caráter ideal) da igreja.[243]

No entanto, a igreja invisível se manifesta na história de uma forma *visível* e local. Como John Murray nos lembra, “a igreja pode não ser definida como uma entidade totalmente invisível à percepção e à observação humanas. A igreja é a companhia, a sociedade, a assembleia, a congregação ou a comunhão dos fiéis”.[244] A igreja é um vínculo divinamente criado entre Deus e seu povo e entre outros seres humanos. Torna-se visível no ministério da palavra, nas práticas dos sacramentos e na organização e no governo externos.[245] Mas, como uma entidade visível, é uma entidade “mista”, incluindo em si crentes e descrentes.

Essa visão da *natureza* da igreja difere substancialmente de uma visão batista e daqueles que se identificam como parte da tradição da igreja. Em uma visão batista, pelo menos na visão que defenderei, embora haja apenas um povo de Deus ao longo dos tempos, há uma diferença histórico-redentora entre o Antigo Testamento de Israel e a igreja do Novo Testamento. Sem dúvida,

há uma quantidade significativa de continuidade no único povo de Deus, mas também há uma quantidade significativa de descontinuidade, em virtude da obra de nosso Redentor, que inaugurou toda a nova era da aliança e trouxe à luz todas as promessas, tipos e alianças do Antigo Testamento. Por isso, em uma visão batista da igreja, o que é único sobre a natureza da nova comunidade da aliança é que ela compreende um povo regenerado e crente, e não um povo misto, como a Israel de antigamente. Portanto, os batistas só veem como verdadeiros membros da comunidade da nova aliança aqueles que realmente entraram em união com Cristo pelo arrependimento e a fé e, como tais, são participantes de todos os benefícios e bênçãos da nova era da aliança. Além disso, para os batistas, é por essa razão que o batismo, que é o sinal da aliança da nova igreja da aliança, é reservado àqueles que entraram nessas realidades gloriosas pela obra soberana da graça de Deus em suas vidas. No entanto, em contraste com uma visão batista, o pedobatista defende a natureza "mista" da igreja. Os membros da igreja visível são todos aqueles que "são marcados pelo batismo e membros reais de uma igreja local"[246] — que, no final, inclui "todos os crentes e seus filhos".

O que essa compreensão da natureza da igreja tem a ver com batismo infantil? Tudo. Ou seja, a forma como o argumento se desenvolve, uma vez que, no Antigo Testamento, os infantes de lares crentes eram incluídos na "igreja visível" (Israel) por meio de sua circuncisão *antes de uma profissão pessoal de fé* e, adicionalmente, por esse ato eles eram considerados membros plenos da comunidade da aliança, embora ainda não fossem regenerados, o mesmo é verdadeiro sob a nova aliança. Por isso, o sinal da aliança do batismo é aplicado aos filhos de pais crentes, ainda que esses filhos ainda não tenham exercido fé, e mesmo que essa prática perturbe a ordem bíblica do batismo no Novo Testamento — primeiro, arrependimento para com Deus e fé em Cristo, e segundo, uma confissão pública dessa fé no batismo nas águas.[247]

Evidências para a visão pedobatista da igreja. Qual evidência é trazida para a visão pedobatista da igreja? Há pelo menos três partes de evidências bíblicas e teológicas frequentemente citadas.[248]

1. A evidência mais fundamental é o apelo pedobatista à continuidade essencial da aliança da graça através da história da redenção. Para eles, isso envolve duas verdades: primeiro, há apenas um povo de Deus ao longo dos tempos; segundo, a natureza da comunidade da aliança é essencialmente a mesma. Assim, o que pode ser dito sobre a natureza da comunidade da aliança com Abraão e seus filhos e a nação de Israel também é verdadeiro quanto à natureza da nova comunidade da aliança, a igreja visível, que inclui tanto os crentes como os incrédulos. É preciso reconhecer que a maioria das pessoas hoje, sejam credobatistas, sejam pedobatistas, não teria problema em afirmar que as Escrituras ensinam que há somente *um* povo de Deus ao longo dos tempos.[249] O recurso a dados textuais que suportam essa reivindicação realmente não está em debate. Por exemplo, quando a linguagem da "assembleia" (*qāhāl* e *ekklēsia*) é aplicada a Israel e à igreja (por exemplo, Dt 4.10; Js 24.1, 25; Is 2.2-4; Mt 16.18; 1Co 11.18; Hb 1025) ou quando a linguagem do Antigo Testamento descreve Israel (por exemplo, Êx 19.6; Is 43.20-21; Os 1.6, 9; 2.1), ou textos do Antigo Testamento que foram aplicados a Israel (por exemplo, Jr 31.31-34; Os 1.10-11) agora são aplicados à igreja (por exemplo, 1Pe 2.9-10; Hb 8.6-13; Rm 9.24-26), essa é uma forte evidência em favor da alegação de que há apenas um povo de Deus ao longo dos tempos. No entanto, o que está em disputa entre credobatistas e pedobatistas é a natureza e a estrutura da comunidade da aliança, quando se passa pela história da redenção, e se a natureza da igreja é uma comunidade "mista", como a Israel da antiguidade, ou se deve ser descrita como uma comunidade regenerada e crente. Isso conduz à segunda evidência frequentemente citada.

2. A evidência corroborativa frequentemente apresentada para apoiar a alegação de que a comunidade da nova aliança é uma

comunidade "mista" como Israel da antiguidade é um apelo às passagens de advertência das Escrituras, especialmente aquelas que falam da possibilidade de apostasia (por exemplo, Hb 6.4-6; 10.28-30). Esses textos são citados porque, argumenta-se, parecem sugerir que é possível alguém ser membro da comunidade da nova aliança (ou seja, a igreja visível), mas, então, tristemente, afastar-se da fé, demonstrando, assim, que nunca foi uma pessoa regenerada e crente, apesar de ser externa e objetivamente membro da comunidade da aliança. Assim, quer se pense na natureza da comunidade da aliança no Antigo Testamento (Israel), quer se pense no Novo Testamento (igreja), a questão é essencialmente a mesma nas duas eras. Por isso a Israel do Antigo Testamento e a igreja do Novo Testamento podem incluir os eleitos e os não eleitos, os crentes e os incrédulos, ou seja, aqueles que recebem o sinal da aliança (circuncisão ou batismo) são externamente levados aos membros da aliança, mas nunca podem exercer a fé salvadora. Assim, argumenta o pedobatista, não há nada objetável em aplicar o sinal da aliança do batismo aos infantes e vê-los como membros plenos da igreja, à parte da fé explícita em Cristo.

Obviamente, a esta altura, alguém poderia contestar essa interpretação específica das passagens de advertência e apostasia. De fato, é possível argumentar que essa linha de argumentação conduz à interpretação de que é possível que cristãos verdadeiros e regenerados percam sua salvação. Afinal, a teologia arminiana não argumentou, repetidamente, acerca desse ponto exato a partir de tais textos?[250] É desnecessário dizer que a maioria dos pedobatistas, especialmente aqueles da tradição reformada, argumenta que a compreensão arminiana desses textos é antibíblica *quando aplicada aos eleitos*.[251] A Bíblia não ensina que os cristãos verdadeiros (os eleitos) podem perder sua salvação. Ironicamente, no entanto, os pedobatistas concordam com a exegese e a conclusão arminiana *aplicada aos membros da aliança plena que não são os eleitos*. Assim, nas mãos dos pedobatistas reformados, esses textos não apontam que é possível aos eleitos perder sua salvação; em vez disso, eles demonstram que "membros

não regenerados da igreja visível podem ser desobedientes à aliança na nova aliança",[252] e que a nova aliança, assim como a antiga, pode ser quebrada. Ao comentar sobre as implicações dos textos de advertência para entender a natureza da igreja, Douglas Wilson afirma com confiança: "Os *eleitos* e os membros da *aliança* não são conjuntos de pessoas idênticas".[253] Portanto, de acordo com o pedobatista, os textos de advertência das Escrituras são evidências concordantes que apoiam sua visão de que a comunidade da aliança ao longo dos tempos é uma comunidade "mista". Wilson resume bem o debate entre credobatistas e pedobatistas:

> A suposição batista é que as alianças são *diferentes* a esse respeito. Alguns membros da antiga aliança eram regenerados; outros, não. Todos os membros da nova aliança são regenerados. A suposição pedobatista é que os pactos são *semelhantes* a esse respeito. Alguns membros da antiga aliança eram regenerados; outros, não. Alguns membros da nova aliança são regenerados; outros, não. O pedobatista sustenta que a *diferença* entre as alianças é que as promessas da nova são muito melhores — o que significa que a relação entre o crente e o incrédulo mudará drasticamente. A história do novo Israel não será sombria como a do antigo Israel.[254]

O que tudo isso tem a ver com batismo infantil? Simplesmente isto: se a participação na comunidade da aliança (Israel, Igreja) é essencialmente a mesma em todas as eras, então isso fornece a razão necessária para ver e aplicar os sinais da aliança de maneira similar, independentemente de qual aliança está em vista. Em outras palavras, mesmo considerando o padrão do Novo Testamento de batismo (arrependimento, fé e batismo) e a falta de qualquer mandamento específico do Novo Testamento para batizar infantes, o pedobatista acredita que a aliança fornece os fundamentos bíblicos para praticar o batismo infantil na igreja. Certamente, o sinal da aliança não salva um indivíduo, mas significa que aqueles que

recebem o sinal — incluindo os infantes — são vistos objetivamente como membros da aliança no corpo de Cristo.

3. Outras evidências de apoio para sustentar os dados já citados são reivindicadas na promessa dada em Atos 2.39 — "para vocês e para os seus filhos" —, bem como no tema do lar através do cânon e dos batismos domésticos no Novo Testamento (ver At 16.15, 32-33; 18.8; 1Co 1.16). Essas passagens são sustentadas no sentido de fornecer uma forte garantia bíblica para fundamentar a prática do batismo infantil. Wilson é enfático a esse respeito. Ele acredita que, quando todos os dados são considerados, isso não nos leva a afirmar que o batismo infantil é coerente com as Escrituras, nem mesmo que um argumento bíblico possa ser estabelecido nesse sentido. Em vez disso, ele acredita que todas as evidências combinadas demonstram incontestavelmente que as Escrituras *requerem* a prática do batismo infantil.[255] Pois, como muitos pedobatistas afirmam, é quase impensável que os infantes não sejam considerados parte da igreja através do sinal da aliança do batismo, dada a continuidade do pacto da graça e dada a importância das famílias e da solidariedade familiar no Antigo Testamento. Os infantes na igreja, especialmente os filhos dos pais judeus cristãos, seriam naturalmente considerados submetidos ao batismo, assim como eram à circuncisão no AT. Uma vez que os bebês de crentes sempre foram incluídos na aliança sob as administrações da aliança mais antiga, então devemos supor que, a despeito da justificativa bíblica explícita em contrário, os filhos de crentes ainda estão incluídos na igreja hoje. Não precisamos de um mandamento específico para batizar infantes, nem precisamos de qualquer exemplo inequívoco de batismo infantil no Novo Testamento. O princípio da continuidade nos leva a supor que os infantes são incluídos na igreja, a menos que nos seja explicitamente dito que não são. Como John Murray afirma:

> Devemos acreditar que as crianças nessa idade estão excluídas daquilo que foi fornecido pelo pacto abraâmico? Em outras palavras, devemos acreditar que os infantes agora não podem

> receber o sinal daquela bênção que está preservada na nova aliança? A nova aliança, nesse aspecto, é menos generosa do que a abraâmica? Há menos eficácia, no que diz respeito aos infantes, na nova aliança do que na antiga?
>
> Se os infantes são excluídos agora, não se pode enfatizar demais que essa mudança indica uma reversão completa da prática divinamente instituída anterior. Portanto, devemos perguntar: encontramos alguma sugestão ou insinuação de tal reversão no Antigo ou no Novo Testamento? Mais explicitamente, o Novo Testamento revoga ou fornece alguma sugestão de revogar um princípio tão expressamente autorizado como o da inclusão de infantes na aliança e sua participação no sinal e no selo da aliança?
>
> Na ausência de tal evidência de revogação, concluímos que a administração do sinal e do selo da aliança à semente infantil dos crentes ainda está em operação e tem garantia divina perpétua.[256]

Os pedobatistas aliancistas acreditam que temos um endosso explícito do lugar dos filhos dos crentes como destinatários da promessa da aliança em Atos 2.39. Joel Beeke e Ray Lanning afirmam sua importância da seguinte forma: “As palavras de Pedro em Atos 2.39 são, portanto, uma fórmula de aliança. ‘Para vocês e para seus filhos’ simplesmente reafirma ‘entre mim e você e a sua descendência’ (Gn 17.7). Essas palavras afirmam a identidade do pacto da graça sob todas as dispensações e a continuidade do padrão de aliança, segundo o qual as promessas feitas aos crentes são estendidas aos seus filhos”.[257] Então, dizem-nos que o ônus da prova recai sobre qualquer um que queira derrubar o que foi anteriormente estabelecido.

Obviamente, esse argumento padrão tem implicações importantes sobre como a pessoa compreende a natureza e a função dos sinais da aliança. De acordo com a visão pedobatista, dada a continuidade da aliança da graça e da comunidade da aliança, supõe-se que os sinais da aliança (circuncisão e batismo)

significam as mesmas realidades. Agora, vamos retomar este último ponto.

A natureza dos sinais da aliança: circuncisão e batismo infantil

A fim de estabelecer um argumento bíblico para a doutrina do batismo infantil, deve-se não apenas demonstrar a continuidade do pacto da graça e da comunidade da aliança ao longo dos tempos, mas também estabelecer que os sinais da aliança têm, essencialmente, o mesmo significado. Na polêmica pedobatista, a relação entre circuncisão e batismo é vista em termos de *substituição*. Sem dúvida, ao substituir a circuncisão, o batismo significa que a era prometida do Antigo Testamento agora foi cumprida em Cristo. Nesse sentido, a nova aliança traz consigo a mudança. No entanto, o significado fundamental e a importância da circuncisão e do batismo são essencialmente os mesmos.[258]

Primariamente, os dois sinais da aliança significam a entrada na comunidade da aliança e todas as bênçãos a ela relacionadas. Assim, por exemplo, os pedobatistas argumentam que, no Antigo Testamento, a circuncisão era o "sinal e o selo exterior" de entrada no pacto da graça e na comunidade da aliança. Foi um "sinal", no sentido de que significou algo; era um "selo", na medida em que confirmava a natureza vinculante da aliança, baseada nas promessas de Deus ao povo da aliança.[259] A circuncisão era administrada a todos os infantes do sexo masculino quando eles tinham oito dias de idade, mas não era eficaz, por si só, em qualquer tipo de *ex opere operato*. Isso tinha de ser combinado com a fé. Se isso não ocorresse, então a pessoa se mostrava desobediente em relação às alianças, e não alguém capaz de guardá-las. Nesse sentido, muitos israelitas que haviam sido circuncidados externamente no final mostravam-se "desobedientes às alianças", pois não acreditavam nem perseveravam em uma fé obediente. É por isso que, como já dito, dentro da comunidade da

aliança de Israel, seria possível distinguir legitimamente entre os membros da aliança (aqueles que foram circuncidados externamente) e os remanescentes espirituais ou eleitos (aqueles que foram externamente circuncidados e internamente regenerados). Da mesma forma, assim diz o argumento, o que pode ser dito sobre a circuncisão também é verdadeiro no batismo. No Novo Testamento, o batismo *substitui* a circuncisão como "sinal e selo" da aliança. No batismo, como na circuncisão, somos levados à igreja *visível*, identificados com Cristo e considerados membros da aliança plena. Mas, assim como na circuncisão, o batismo não afeta uma união salvadora em si mesma. É somente pela graça de Deus, quando o Espírito de Deus nos faz vivos, nos concede fé e arrependimento e nos une a Cristo, que experimentamos a verdadeira salvação — a realidade para a qual o batismo aponta. Por essa razão, paralelamente ao Antigo Testamento, mesmo que os infantes sejam batizados sob a nova aliança e considerados membros do pacto, são verdadeiramente o remanescente ou a parte da igreja *invisível* se exercerem a fé salvadora em nosso Senhor e perseverarem em segui-lo.

O significado espiritual da circuncisão. A maior parte da discussão pedobatista da circuncisão tenta demonstrar o significado espiritual e a importância do rito. Por quê? Porque a *continuidade* dos sinais da aliança é central para o argumento pedobatista — uma continuidade que busca apontar para as realidades *espirituais* de coisas como: regeneração, justificação, união com Cristo e, finalmente, a obra da cruz de Cristo. Portanto, para o batismo *substituir* a circuncisão, como exige o argumento pedobatista, é preciso mostrar que tanto a circuncisão como o batismo significam as mesmas realidades. Mas, para antecipar meu argumento a seguir, ninguém contesta o fato de que o batismo expressa realidades *espirituais* conquistadas por Cristo e aplicadas a nós como seu povo. O ponto de discórdia é se a circuncisão, em seu contexto de aliança do Antigo Testamento, e o batismo no Novo Testamento transmitem realidades idênticas. A circuncisão também não transmite realidades nacionais e tipológicas, bem como

espirituais? Se assim for, então a circuncisão e o batismo podem ser semelhantes em significado, mas não idênticos. É meu argumento, seguindo o argumento de Paul Jewett, que a tentativa pedobatista de reduzir o significado da circuncisão meramente ao seu significado *espiritual* é um exemplo clássico de ler as novas realidades da aliança na antiga sem antes expor o rito do Antigo Testamento em seu próprio contexto da aliança, para, então, cuidadosamente pensar nas questões de continuidade e descontinuidade entre os sinais da aliança.[26055]

Mas primeiro devemos observar como os pedobatistas limitam e reduzem o significado da circuncisão do Antigo Testamento somente ao seu significado *espiritual*. Por exemplo, Berkhof admite que o pacto feito com Abraão tem um aspecto nacional, mas, então, afirma que o pacto abraâmico deve ser visto primariamente como um pacto *espiritual*, paralelo à nova aliança, incluindo o rito da circuncisão.[261] Ou, como Booth afirma, "o argumento de que a circuncisão tinha uma referência puramente natural ou física não pode resistir ao teste do ensino bíblico. A circuncisão carregava principalmente um significado espiritual (ou seja, justificação pela fé) e, portanto, não pode ser considerada simplesmente um sinal físico de descendência. Representava a purificação (ver Dt 30.6; Is 52.1). A circuncisão era um sinal externo do fato de que Deus requeria um coração "circuncidado" ou purificado.[262] Ou, como escreve Murray,

> com referência à circuncisão, deve-se compreender plenamente que ela não era, essencial ou primariamente, o sinal da identidade familiar, racial ou nacional. Qualquer significado que a circuncisão tivesse ao longo da linha de identidade ou privilégio nacional era secundário e derivado (...) A circuncisão é o sinal e o selo da aliança em seu significado mais profundo e mais rico, e é o sinal de privilégios externos apenas como estes são os frutos das bênçãos espirituais que ela expressa.[263]

Na literatura pedobatista, o significado espiritual da circuncisão no Antigo Testamento costuma ser entendido de pelo menos três

maneiras — que, em última análise, o vinculam ao batismo sob a nova aliança, de modo que o que pode ser dito sobre a circuncisão também pode ser dito sobre o batismo.[264]

1. No âmago da aliança abraâmica está a fórmula da aliança — "Eu serei o teu Deus e tu serás o meu povo" —, que fala da bênção de união e comunhão com o Senhor. Como sinal da aliança, a circuncisão sinaliza e sela essa bênção. Objetivamente, torna alguém membro da comunidade da aliança. O mesmo pode ser dito do batismo, o que significa que o beneficiário entrou objetivamente na união de fé com Cristo em sua obra redentora. Como Booth resume: "O batismo une os crentes e seus filhos com o Redentor prometido de Deus, Jesus Cristo, e assegura sua posição como seu povo".[265] Obviamente, Booth acrescenta que o batismo também deve ser seguido pela fé antes que as bênçãos da aliança sejam apropriadas. Não fazer isso traz maldições da aliança em vez de bênçãos. Mas observe: assim como a circuncisão, o batismo é visto como um sinal que promete e antecipa as realidades do evangelho; mas não atesta, como afirmam os credobatistas, que essas mesmas realidades do evangelho já ocorreram no destinatário.

2. A circuncisão, como um ato físico, expressou a remoção da contaminação do pecado, a purificação do pecado, e apontou para a necessidade de uma circuncisão espiritual do coração (ver Êx 6.12, 30; Lv 19.23; 26.41; Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 6.10; 9.25). Da mesma forma, o batismo é um sinal externo da necessidade espiritual interior da graça de Deus no coração do membro da aliança — "aponta para a necessidade da regeneração espiritual".[266] O batismo não atesta que a regeneração já ocorreu.

3. A circuncisão era o selo da justiça da fé que Abraão teve enquanto era incircunciso (Rm 4.11). Como tal, na circuncisão, "Deus expressou e selou o fato de que ele justifica os crentes pela fé e nos considera justos pela fé".[267] A circuncisão não é uma garantia de que Abraão tenha fé, nem mesmo que Abraão (ou qualquer outra pessoa) tenha retidão. Em vez disso, "o que a circuncisão garante é a palavra da promessa de Deus: que a justiça será dada com base na fé".[268] O mesmo pode ser dito do batismo.

Por essa razão, tanto a circuncisão como o batismo testificam a promessa de Deus de justificar os ímpios pela fé. Também por isso é possível circuncidar ou batizar uma criança antes que a fé esteja presente. O sinal da aliança é simplesmente uma promessa de que a justiça será dada quando a pessoa crer nas promessas de Deus.

O paralelo entre circuncisão e batismo. Assim, ao pensar na importância da circuncisão e do batismo, o defensor do batismo infantil argumenta que, essencialmente, ambos significam as mesmas realidades do evangelho, a saber, regeneração (Cl 2.11-12; Rm 2.29), união com Cristo (Rm 6.4; Gl 3.27-29) e todas as bênçãos relacionadas a essa união (At 2.38). Como os sinais são paralelos em significado e aplicação, se era legítimo no Antigo Testamento aplicar o sinal aos "crentes e seus filhos", então o mesmo é verdadeiro na nova era da aliança. De fato, Booth traça uma relação tão estreita entre circuncisão e batismo que afirma enfaticamente: "Essa clara conexão entre os dois sinais da circuncisão e do batismo cria um problema difícil para os opositores do batismo infantil, pois *qualquer argumento contra o batismo infantil é necessariamente um argumento contra a circuncisão infantil*".[269]

Wilson vai ainda mais longe e argumenta que, mesmo até 70 d.C., a circuncisão ainda continuava a ter um significado aliancista para os cristãos judeus, como um rito de iniciação. Wilson, ao apelar para textos como Atos 21.18-25, argumenta que os apóstolos permitiam que crianças cristãs judaicas fossem circuncidadas sob a nova aliança, mesmo que isso não fosse necessário para os cristãos gentios. Por algum tempo, de acordo com Wilson, a circuncisão continuou a ser o meio pelo qual os filhos judeus de pais crentes foram trazidos para a igreja. O próprio Paulo, especula Wilson, "se tivesse casado como cristão, e se tivesse tido um filho, *o teria circuncidado*",[270] de maneira pactualmente significativa. Com essa afirmação, Wilson conclui que "*sabemos com certeza* que algumas igrejas cristãs do primeiro século tinham membros infantes"[271] e que "os apóstolos aprovaram e ensinaram essa prática"[272] nesse período de transição da aliança. Obviamente, estes últimos pontos

são altamente discutíveis e nem todos os pedobatistas concordariam com eles, mas são capazes de ilustrar bem como os pedobatistas concebem a relação paralela entre circuncisão e batismo.

Mas alguém pode legitimamente perguntar por que a circuncisão desapareceu como um sinal de aliança, especialmente para os cristãos judeus, se a circuncisão e o batismo são paralelos em significado? A maioria dos pedobatistas argumenta que a mudança deveu-se às maiores bênçãos que a nova aliança introduziu, especialmente por estender mais bênçãos para mais pessoas do que antes (por exemplo, homens e mulheres, judeus e gentios). Como já observamos, à medida que nos movemos do antigo para o novo pacto, também nos movemos da promessa para o cumprimento. Agora que Cristo veio, alguns dos ritos do Antigo Testamento foram alterados para refletir a obra completa de Cristo. O batismo substituiu o rito sangrento da circuncisão, assim como a Ceia do Senhor substituiu o sangrento cordeiro da Páscoa.[273]

Conclusão

Aqui, portanto, está o argumento básico para a doutrina do batismo infantil. Mostrei que a defesa e a apologia do batismo infantil como doutrina bíblica estão enraizadas e fundamentadas em uma visão explícita das alianças. Trata-se de um argumento concentrado no entendimento particular da relação entre os pactos através do cânon e a quantidade de continuidade e descontinuidade entre eles. Se essa interpretação do “pacto da graça”, juntamente com sua compreensão da continuidade entre Israel e a igreja, e os sinais do pacto puderem ser mantidos, então temos um forte argumento para a prática do batismo infantil. No entanto, se o entendimento dessas áreas for incorreto e impreciso, então toda a garantia bíblica e teológica para a prática do batismo infantil evapora. É minha opinião que o último é verdadeiro, e é sobre essa crítica e essa avaliação do argumento do pacto que agora me debruço.

Avaliação e crítica do argumento da aliança para o batismo infantil

Para minha crítica do argumento da aliança para o batismo infantil, é crucial o fato de que tal argumento não consegue entender corretamente as relações adequadas entre as alianças bíblicas e o grau de continuidade e descontinuidade entre elas. Os pedobatistas enfatizam, com razão, a unidade e a continuidade do plano salvífico de Deus ao longo dos tempos. Eles não fazem justiça, contudo, à natureza progressiva da revelação de Deus, especialmente em relação aos pactos bíblicos, à comunidade da aliança e aos sinais da aliança. No final, isso os leva a entender mal o grau apropriado de descontinuidade inaugurado pela vinda de Cristo, para o qual o Antigo Testamento aponta, ou seja, a chegada da prometida era da nova aliança. Concordo, em essência, com muitos que argumentam que os pedobatistas, devido à sua ênfase na continuidade, tendem a ler novas realidades da aliança no Antigo Testamento e vice-versa, sem primeiro expor as alianças, a natureza da comunidade do pacto e os sinais da aliança em seu contexto histórico-redentor original antes de pensar cuidadosamente nas questões de continuidade e descontinuidade agora que Cristo veio.[274] Ao fazer teologia, é imperativa uma aproximação da Bíblia em suas próprias categorias e estrutura. Quando agimos assim, observamos que a autorrevelação de Deus, em palavra e ato, envolve a progressão histórica, ao longo de um enredo histórico-redentor, centrado em Jesus Cristo (ver Hb 1.1-2). O que isso implica para nossa leitura das Escrituras e para a prática teológica é que devemos fazer justiça à unidade do plano de Deus, sem enfraquecer as mudanças de época que ocorreram agora, que o Senhor da Glória inaugurou o fim dos tempos.[275]

Minha crítica segue, especificamente, a descrição que faço do ponto de vista pedobatista. Em quatro etapas, avaliarei seu argumento da aliança: primeiro, sua compreensão particular do

pacto da graça; segundo, a relação da aliança abraâmica com as outras alianças bíblicas; terceiro, a nova aliança e a natureza da igreja; e, finalmente, uma discussão da relação entre os sinais da circuncisão e do batismo.

O uso da categoria teológica, "o pacto da graça"

É indiscutível que o tema da "aliança" é um importante assunto unificador nas Escrituras. Como vimos, os pedobatistas fizeram da "aliança" um princípio organizador crucial da relação de Deus conosco. Eles o usaram corretamente para revelar a verdade de que Deus tem um plano de salvação ao longo dos séculos e que a história é a elaboração desse plano centrado na vinda e na obra da cruz de nosso Senhor Jesus Cristo (ver Ef 1.9-10). Não contesto absolutamente esse argumento. De fato, em certo sentido, todos os evangélicos, independentemente de serem mais aliancistas, dispensacionais ou intermediários, concordam com esse ponto. Acreditamos que o enredo da Escritura se move claramente da Criação para a Queda, de Abraão para Davi e, finalmente, para Cristo.

Se não formos cuidadosos, entretanto, a noção do "pacto da graça" pode ser enganosa, porque as Escrituras não falam apenas de um pacto com diferentes administrações. Em vez disso, a Escritura fala em termos de uma *pluralidade* de alianças (por exemplo, Gl 4.24; Ef 2.12; Hb 8.7-13) — todas fazendo parte da revelação progressiva do único plano de Deus, que, em última instância, é cumprido na nova aliança. Na realidade, o "pacto da graça" é uma categoria teológica abrangente, e não bíblica. Isso não significa que seja ilegítimo. Na teologia, com frequência usamos termos teológicos que não são encontrados especificamente nas Escrituras (por exemplo, a Trindade). Se a categoria teológica — o "pacto da graça"— é usada para sublinhar a unidade do plano de salvação de Deus e a unidade espiritual essencial do povo de Deus em todos os tempos, é certamente útil e bíblica. Mas, se for usada

para mostrar os relacionamentos e minimizar a quantidade significativa de progressão entre os pactos bíblicos, o que nos leva a ignorar descontinuidades específicas da aliança ao longo da história da redenção, revela-se inútil, enganosa e ilegítima.

A fim de avançar na divisão do batismo e pensar biblicamente sobre as relações entre os pactos, devemos impor uma moratória ao "pacto da graça" como uma categoria quando se trata dos pactos bíblicos e das relações entre eles. Em seu lugar, vamos falar do único plano de Deus ou dos propósitos eternos de Deus centrados em Jesus Cristo, pois é isso que a linguagem do "pacto da graça" está buscando enfatizar. Mas, quando se trata de pensar sobre o "pacto", vamos falar no plural e, em seguida, desempacotar as relações entre os convênios bíblicos *vis-à-vis* o plano eterno global de Deus centrado em Jesus Cristo. Podemos, então, pensar com mais precisão sobre como o único plano de Deus, ligado às promessas de Deus dadas em Gênesis 3.15, é progressivamente revelado na história por meio das alianças bíblicas. Continuar a falar de um "pacto de graça" muitas vezes conduz a um despertar da Escritura; na verdade, isso resulta em um reducionismo que tende a encaixar a Escritura em nosso sistema teológico, e não o contrário.

De fato, essa fragmentação da Escritura está claramente ocorrendo quando o pedobatista identifica e iguala a aliança abraâmica ao "pacto da graça", como se realmente fosse esse pacto. Em vez de entender primeiro o pacto abraâmico em seu próprio contexto, em todas as suas diversas características (por exemplo, nacional/físico, tipológico e espiritual), e então relacioná-lo ao plano geral de Deus *vis-à-vis* os pactos bíblicos, o pedobatista tende a reduzi-lo apenas às suas realidades espirituais, negligenciando os outros aspectos. O pedobatista, portanto, lê nele novas realidades do pacto e negligencia diferenças importantes entre a aliança de Abraão e a nova aliança.

A natureza do pacto abraâmico e sua relação com as alianças bíblicas

Como observado, o pedobatista compreende a aliança abraâmica como essencialmente idêntica à nova aliança, além de ver algumas mudanças explícitas. Ao fazer isso, o pedobatista tende a enfraquecer a aliança abraâmica, reduzindo-a principalmente a realidades *espirituais* e negligenciando seus aspectos nacionais e tipológicos. Então, ele toma o princípio genealógico operativo no pacto abraâmico — "você e sua semente" (Gn 17.7) — como aplicável exatamente *da mesma forma* através do cânon, sem suspensão, revogação ou, especialmente, reinterpretação na era da nova aliança. Nesse sentido, o pedobatista afirma que o batismo substitui a circuncisão e que o sinal da aliança, independentemente de nossa localização na história da redenção, é para "você e sua semente" (ou seja, os filhos naturais). Embora a nova era da aliança seja descrita como o *cumprimento* da antiga, dada a continuidade da aliança da graça interpretada à luz do princípio genealógico da aliança abraâmica, o pedobatista pressupõe que "os crentes e seus filhos" estão incluídos na igreja como eles estavam na antiga Israel. Essa identificação e essa equação da aliança abraâmica com a nova aliança são vistas especialmente nas partes envolvidas no pacto. Ao defender o "aspecto duplo" da aliança, a saber, que na "igreja visível" as partes da aliança são "os crentes e seus filhos", os pedobatistas demonstram que eles veem um novo membro do pacto através da lente da aliança abraâmica, identificando, assim, os dois pactos sem reconhecer as diferenças histórico-redentoras entre eles.

Qual, então, é a natureza exata da aliança abraâmica? Deve ser vista principalmente em termos espirituais ou isso seria uma leitura reducionista? Como devemos ver a aliança abraâmica em relação aos outros pactos bíblicos? É correto ver a aliança abraâmica como basicamente idêntica à nova aliança, especialmente em relação ao princípio genealógico? Não há diferença quando se passa da promessa ao cumprimento? Tentarei, de forma sucinta, delinear a natureza da aliança abraâmica e sua relação com os outros pactos bíblicos, além de observar algumas implicações para o debate batismal.

A aliança abraâmica como paradigma das relações de Deus com a humanidade. Primeiro, de acordo com boa parte da teologia do pacto, concordo que a Escritura apresenta o pacto abraâmico como a base para todos os tratos de Deus com a raça humana e a espinha dorsal para entender os pactos bíblicos. Verdadeiramente, é através de Abraão e de sua semente — em última análise, em termos de nosso Senhor Jesus Cristo (Gl 3.16) — que nosso Deus Triúno cumpre seu propósito eterno e promete salvar um povo para si e inaugurar uma nova criação. Isso é confirmado não apenas em termos da teologia do Antigo Testamento, mas também na forma como os autores do Novo Testamento interpretam o cumprimento da promessa abraâmica à luz da pessoa e da obra de Cristo (por exemplo, Rm 4 e Gl 3).

Devemos observar a localização do pacto abraâmico no enredo das Escrituras.[276] As promessas de Deus a Abraão de um grande nome, semente e terra (Gn 12.1-3; cf. Gn 15.4-5; 17.1-8; 18.18-19; 22.16-18) devem ser entendidas em face do desenrolar do drama de Gênesis 3–11, especialmente a promessa dada em Gênesis 3.15. Como resultado da desobediência de Adão — a cabeça da aliança da raça humana —, o pecado e a morte entraram no mundo bom, criado por Deus. A menos que Deus aja em graça e poder, a criação original estará completamente sob o julgamento divino. Mas, felizmente, Deus escolhe agir em nosso favor. Ele promete que seus propósitos para a criação e a raça humana continuarão através de sua provisão de um Redentor, a semente da mulher, para reverter os efeitos desastrosos da Queda. Essa promessa continua no pacto de Noé (Gn 8–9), através do mediador da aliança, Noé, e de sua família. Mas, com Noé, como ocorreu com Adão, há fracasso. Quando chegamos a Gênesis 11, temos Gênesis 3 novamente. A tentativa humana rebelde de fazer fama à parte de Deus é estabelecida contra o gracioso chamado de Deus e a eleição de Abraão. Mas, ao contrário da situação de Noé, em que Deus destruiu todos, exceto Noé e sua família, Deus não destrói a raça humana como no deserto. Em vez disso, Deus permite que as

nações existam e, em seguida, chama Abraão para fora das nações. Em última análise, a intenção de Deus é operar pelo mediador da aliança, Abraão, e por sua semente para trazer bênçãos às nações. Nesse contexto, deve-se ver a aliança abraâmica como o meio pelo qual Deus cumprirá suas promessas para a humanidade. Nesse sentido importante, Abraão e sua família constituem outro Adão, um chamado à existência de algo novo paralelo à criação original, mas, nesse caso, uma "nova criação" (Rm 4.17). Em Abraão e em sua semente, todas as promessas de Deus para a raça humana serão realizadas — promessas que Deus se compromete a realizar na inauguração da aliança, em Gênesis 15. N. T. Wright resume bem a importância de Abraão nesse contexto do Antigo Testamento: "Abraão surge dentro da estrutura do Gênesis como a resposta para o sofrimento de toda a humanidade. A linha do desastre e da 'maldição', de Adão, através de Caim, através do Dilúvio até Babel, começa a ser revertida quando Deus chama Abraão e diz: 'Em você, todas as famílias da terra serão abençoadas'".[277]

Devido às promessas da aliança de Deus a Abraão, a promessa é confirmada e passada para Isaque e Jacó (Gn 26.3-5; 28.13-15; 35.9-12). Além disso, as promessas feitas a Abraão também são a base sobre a qual Deus liberta Israel da escravidão no Egito. O chamado de Deus para estabelecer seu pacto com Israel por intermédio de Moisés é o cumprimento das promessas feitas a Abraão e sua semente (Êx 3.6; 2.24-25; Dt 4.36-38; 1Cr 16.15-19; 2Rs 13.22-23). Deus não depositou seu amor em Israel porque eles eram melhores ou mais numerosos do que as nações (Dt 7.7). Nem foi pela sua justiça que receberam a terra de Canaã (Dt 9.4-6). A base para o chamado de Deus em relação a Israel não era para ser encontrada neles, mas, sim, na escolha soberana de Deus e em sua lealdade na aliança com Abraão (Êx 19.4; Dt 7.8). Mais uma vez, é por meio de Abraão e de sua família, agora estreitada para a nação de Israel, que Deus propõe e planeja trazer bênçãos para todas as nações. Dessa forma, por intermédio de Israel, que também atua como uma espécie de novo Adão, Deus trará a resolução do pecado e da morte causada pelo primeiro Adão. Israel, como nação, é o

agente e os meios que Deus usa para alcançar os propósitos mais amplos da aliança abraâmica, que, em última instância, nos leva a Cristo e ao aparecimento de uma “nova criação”.

Mas não é apenas a aliança mosaica que se constrói sobre a espinha dorsal da aliança abraâmica; a aliança davídica também. O rei davídico de Israel é um filho em relação ao Senhor (2Sm 7.14). Ele é o administrador e mediador da aliança. Como tal, os filhos davídicos funcionam como representantes do Senhor em Israel. A filiação aplicada a Israel como nação (Êx 4; cf. Os 11.1) é agora aplicada a Davi e seus filhos. Porém, há mais: o rei davídico também herda o papel de Adão e Israel como filho de Deus para a humanidade como um todo. Como Walter Kaiser argumentou corretamente, a expressão em 2Samuel 7.19b deveria ser: “Este é o escrito pelo qual a humanidade será direcionada”, indicando a própria compreensão de Davi acerca das implicações da aliança davídica para toda a raça humana, ou seja, o fato de seu papel como mediador da aliança afetar o governo divino em todo o mundo, como Deus pretendia para a humanidade na situação original.[278] O pacto davídico está ligado ao pacto abraâmico, que, por sua vez, está ligado às promessas anteriores de Deus. Assim, sob o rei davídico, as promessas abraâmicas de grande nação e grande nome se juntam. Nesse sentido, o cumprimento final da aliança abraâmica coincide com o cumprimento final da aliança davídica. As bênçãos abraâmicas, ligadas de volta a Noé e à criação, só serão finalmente realizadas por meio do filho davídico. De fato, o cumprimento final da promessa abraâmica de bênção em uma terra prometida acontecerá sob o governo do rei davídico. Nesse importante sentido, o rei davídico torna-se o mediador da bênção da aliança, atrelado a Abraão, que, em última análise, está atrelado a Adão, como o líder da aliança da raça humana.

No Antigo Testamento, nenhum dos mediadores da aliança — Adão, Noé, Abraão, Moisés ou Davi — cumpriu seu papel e promulgou a promessa; eles apenas tipificaram e anteciparam o que viria (Rm 5.14). Somente nosso Senhor Jesus Cristo, o homem-Deus, cumpre os papéis dos mediadores prévios da aliança e traz à

tona as promessas que se estendem desde Gênesis 3.15. Por isso o Novo Testamento apresenta Cristo como nada menos do que o Senhor, como o último Adão, a verdadeira semente de Abraão, o Filho maior de Davi, aquele que introduz uma nova aliança — uma aliança que todas as alianças anteriores previram e tipificaram. Em Cristo, todas as promessas de Deus são *sim* e *amém* (2Co 1.20). É por isso que, em Jesus e em sua obra na cruz, a desesperada situação iniciada no Éden encontra agora solução quando o último Adão, o Filho obediente, realiza sua obra salvadora. A promessa de que o próprio Deus deve ser o Salvador de seu povo é cumprida porque ele mesmo é o Senhor. De fato, a morte de Jesus, o crime de todos os crimes, é determinada pelo plano divino (At 2.23). Por quê? Para levar a efeito o que Deus havia prometido por intermédio dos profetas, que o Messias sofreria (At 3.18) para salvar seu povo de seus pecados (Mt 1.21). Em Jesus Cristo, a antecipação profética da vinda de Deus para salvar em e através do Filho maior de Davi é cumprida. De fato, como D. A. Carson nos lembra, "a promessa de que através da semente de Abraão todas as nações da terra serão abençoadas, gradualmente expandida em um tema importante no Antigo Testamento, agora irrompe na Grande Comissão, o crescimento da igreja judaica no mundo gentio, a flama se espalhando pelo Império Romano e para além, em antecipação à consumação do clímax das promessas de Deus no novo céu e na nova terra".[279]

Aqui, em resumo, há algo da relação do pacto abraâmico em face dos outros pactos bíblicos. É inquestionável que o pacto abraâmico é a base para todos os tratos de Deus com a raça humana, à medida que vai desdobrando a promessa e nos levando a Cristo. Mas, nesse resumo geral das alianças e de seus relacionamentos, há algo crucial que não podemos perder de vista: à medida que vamos nos movendo de Abraão para Cristo, ocorrem uma progressão e um avanço significativos. A aliança abraâmica estabelece o contexto e antecipa a vinda da nova aliança, mas promessa e tipo não são o mesmo que cumprimento e antítipo. Sem dúvida, existe continuidade entre os pactos, mas também há uma

descontinuidade significativa. Isso tem implicação na forma como a natureza da comunidade da aliança e a importância dos sinais da aliança. É essa última observação que me leva ao meu segundo ponto sobre a natureza do pacto abraâmico — primeiro em seu próprio contexto canônico e, em seguida, em sua relação com o novo pacto.

Os vários aspectos da aliança abraâmica. Segundo, quando pensamos na natureza da aliança abraâmica em seu próprio contexto histórico, é importante não a reduzirmos apenas a seus aspectos espirituais. Fazer isso é ler as novas realidades do pacto na era antiga muito rapidamente. Devemos primeiro entender o pacto abraâmico em seu próprio contexto canônico, antes de relacioná-lo ao que agora vem em Cristo. Certamente, o pacto abraâmico nos leva finalmente ao novo pacto, mas, em primeiro lugar, qual é a natureza desse pacto em seu próprio contexto histórico? É minha opinião que o pacto abraâmico é muito diverso; não apenas engloba elementos espirituais que nos ligam à nova aliança, como também consiste de elementos nacionais e tipológicos que resultam em uma descontinuidade significativa, na medida em que a era de realização é inaugurada. A melhor ilustração disso é se pensarmos nos diferentes sentidos que as Escrituras atribuem ao princípio genealógico — "você e a sua descendência" (Gn 17.7). Como já observamos, os pedobatistas compreendem "você e sua descendência" como "você e sua descendência física" (ou seja, os crentes e seus filhos) — um princípio que continua sem suspensão ou mudança de Abraão para Cristo. Mas, se essa compreensão faz justiça à aliança abraâmica em seu próprio contexto, não faz mais justiça à luz do cumprimento em Cristo? Minha resposta é não. Vemos isso respondendo à importante pergunta: quem é a semente de Abraão? Quem é o verdadeiro herdeiro da promessa de Deus? As Escrituras ensinam que há quatro sentidos que devem ser distinguidos e não confundidos. Vamos olhar para cada um deles isoladamente.[280]

1. A "semente de Abraão", em primeiro lugar, refere-se a uma

descendência natural (física), ou seja, toda pessoa que, de alguma forma, foi descendente de Abraão fisicamente, como Ismael, Isaque e os filhos de Quetura, e, por extensão, Esaú, Jacó etc. Em cada caso, todos esses filhos de Abraão receberam a circuncisão, embora muitos deles fossem incrédulos, e, mesmo que somente através de uma das "sementes", Isaque, as promessas e alianças de Deus fossem cumpridas (Gn 17.20-21; compare com Rm 9.6-9). A circuncisão também marcava aqueles que não eram fisicamente descendentes de Abraão, mas que se relacionavam com ele através de um parto domiciliar ou que eram comprados como escravos (Gn 17.12). Nesse último caso, a circuncisão permitia que aqueles que não eram biologicamente relacionados a Abraão se tornassem seus filhos e, assim, se beneficiassem da bênção divina mediada por ele.[281]

2. A "semente de Abraão" também se refere a uma semente natural, porém especial, vinculada aos propósitos eletivos e salvadores de Deus, a saber, a Isaque e, por extensão, a Jacó e toda a nação de Israel. Quando Deus entra em um relacionamento de aliança com Israel, eles são um povo especial e escolhido (Dt 7.7-10). Como no caso da semente natural, eles também são marcados como a semente de Abraão pela circuncisão. Mas, como nação, eles são uma entidade "mista", compreendendo crentes e incrédulos — Elias e Acabe, de forma simultânea —, embora todos os homens dentro da nação da aliança, independentemente de ser espiritualmente regenerados, fossem marcados pelo sinal da circuncisão. De fato, ser o povo escolhido de Deus não garantiu que receberiam as bênçãos redentivas finais de Deus (ver Mt 3.9; Lc 3.8; 16.19-31; Jo 8.31-39; Rm 9.1-15).[282] Em vez disso, o fato de serem marcados com o sinal da aliança não só mostrava sua relação com Abraão, mas também, ao contrário da mera semente natural (Ismael), lhes permitia o privilégio supremo de trazer a bênção de Deus para todas as nações com a vinda do Messias.

3. O Messias é o terceiro sentido da "semente de Abraão". Em Gálatas 3.16, Paulo argumenta que o uso singular de "semente" em Gênesis 12.3 e outros lugares é uma referência à verdadeira/única

“semente de Abraão”, ou seja, Cristo.[283] Aqui Paulo está pegando o tema da promessa de Gênesis 3.15, traçado através de uma linha distinta de semente, começando com Adão, passando por Noé, Abraão, Isaque, Israel, Davi, e eventualmente culminando em Cristo. Em Cristo, temos a semente prometida, o mediador do povo de Deus, aquele que cumpre todas as promessas de Deus, e não menos as promessas abraâmicas. Por isso, ele é a verdadeira semente de Abraão, o verdadeiro Israel e o maior Filho de Davi. Nesse sentido importante, então, Jesus é a única semente de Abraão tanto como semente física através de uma linha genealógica específica quanto como o antítipo de todos os mediadores da aliança do Antigo Testamento. Nesse contexto, é crucial notar como, em Cristo — visto como a verdadeira semente de Abraão e o líder mediador da nova aliança —, há um avanço tipológico significativo à medida que vamos nos movendo pelos pactos. Esse avanço tem implicações para se entender a expressão “para você e sua semente”. Isso está claro no quarto sentido da “semente de Abraão”.

4. Neste último sentido da “semente de Abraão”, o Novo Testamento enfatiza sua natureza *espiritual* agora que Cristo veio. Ele inclui tanto judeus como gentios crentes na igreja. Dada a nova era que Cristo inaugurou, o caminho para a família de Abraão não depende de circuncisão ou da Torá; vem pela fé e pelo renascimento espiritual. Somente aqueles que experimentaram a conversão são a “semente” de Abraão nesse sentido *espiritual*. Agora, ser membro da família de Abraão não significa ser ligado a uma linhagem física específica ou à circuncisão, nem a uma espécie de vínculo físico com outros crentes. Em vez disso, a pessoa torna-se parte da família de Abraão somente pela união de fé em Cristo provocada pelo Espírito (Gl 3.26-29). Assim, na vinda de Cristo, uma nova era da história da redenção teve lugar. Nela, as estruturas, os tipos e as sombras dos antigos deram lugar à realidade e ao cumprimento daquilo para o qual o Antigo Testamento sempre apontou.

Implicações da aliança abraâmica para o batismo. Pelo

menos duas implicações importantes seguem essa discussão da questão batismal. Primeiro, é ilegítimo identificar e equiparar o pacto abraâmico com o novo pacto sem observar os diversos aspectos nele envolvidos (nacional/físico, tipológico e espiritual) e a descontinuidade resultante quando nos movemos de Abraão para Cristo. Por exemplo, identificar e equiparar a semente *natural/especial* (Israel) com a semente *espiritual* (igreja), assim como equacionar os sinais da aliança com a circuncisão e o batismo, constituem um erro frequentemente cometido pelos pedobatistas. Isso não faz justiça aos diversos aspectos da aliança abraâmica nem ao modo como essa aliança é cumprida em Cristo. Então, Israel, como nação, é um tipo da igreja. Isso acontece não porque a igreja seja apenas a substituição de Israel, mas porque Cristo, como a verdadeira semente de Abraão e o cumprimento de Israel, une, em si mesmo, os judeus e os gentios espirituais como o "Israel de Deus" (Gl 6.16). Há continuidade, mas também uma importante descontinuidade. Agora que Cristo veio, somente aqueles que têm fé e experimentaram o renascimento espiritual são seu povo e parte de sua família. Na era do Antigo Testamento, o povo de Deus era tanto uma nação como o povo espiritual de Deus; a circuncisão sinalizou a afiliação da pessoa com a nação. Mas, ainda que a circuncisão marcasse alguém como uma semente natural de Abraão, trazendo-o para a nação de Israel, nem todos os que faziam parte de Israel eram a semente *espiritual* (ver Rm 9.6). Isso, como argumentarei a seguir, não é o mesmo em relação ao povo da nova aliança de Deus. O povo do novo pacto de Deus são todos aqueles, independentemente de etnia ou circuncisão, confessaram a Cristo como Senhor, a semente *verdadeira*/*espiritual* de Abraão. Isso inclui todos aqueles que acreditam em Cristo e que nasceram de seu Espírito. Por essa razão, no final, as Escrituras ensinam que devemos apenas batizar aqueles que são filhos da aliança de Cristo — aqueles que estão realmente na aliança pela graça de Deus, por meio da regeneração e da fé salvadora.[284]

Uma segunda implicação é que o princípio genealógico da aliança abraâmica é reinterpretado quando nos movemos da

promessa para a realização.[285] Sob as alianças anteriores, o princípio genealógico, ou seja, a relação entre o mediador da aliança e sua semente, era *físico* (por exemplo, Adão, Noé, Abraão e Davi). Mas agora, em Cristo, sob sua mediação, o relacionamento entre Cristo e sua semente não é mais físico, mas *espiritual*, o que indica que o sinal da aliança só deve ser aplicado àqueles que, de fato, são a semente espiritual de Abraão. Não é isso que está no cerne da promessa da nova aliança em Jeremias 31, agora cumprida em Cristo? Que o Senhor se unirá a um povo de aliança espiritualmente renovado, e todos eles o conhecerão, em contraste com a nação "mista" de Israel, que quebrou o pacto? E que todos esses novos membros da aliança serão marcados pelo conhecimento de Deus, o perdão dos pecados e a realidade de um coração circuncidado que lhes permitirá ser guardadores da aliança, e não quebradores dela. Em outras palavras, ao falhar em compreender a progressão significativa das alianças ao longo da história da redenção, especialmente em termos do relacionamento entre o mediador da aliança e sua semente, os pedobatistas não entendem corretamente como o princípio genealógico mudou de Abraão para Cristo. Em última análise, eles não reconhecem a "novidade" da nova aliança. Sua ênfase na continuidade da aliança da graça os levou a nivelar as diferenças da aliança, de modo a interpretar mal a natureza da nova comunidade da aliança. É a esse ponto que agora me volto.

A novidade da nova aliança e a natureza da Igreja

Como já observado, a forma como alguém entende a natureza e a estrutura da nova aliança *vis-à-vis* os pactos bíblicos anteriores nos leva ao cerne da divisão batismal. Ao defender a continuidade da comunidade da aliança ao longo dos tempos, os pedobatistas argumentam que a nova comunidade da aliança (igreja) é essencialmente a mesma que a antiga (Israel), e que ambas as comunidades são entidades "mistas". Assim como em Israel,

também na igreja há uma distinção entre o local da comunidade da aliança e o eleito (remanescente), com a circuncisão, e agora o batismo, sendo o sinal de entrada na primeira. Isso justificaria por que os sinais da aliança podem ser aplicados exatamente da mesma maneira, mesmo àqueles que ainda não exerceram a fé salvadora.

Os batistas, por outro lado, discordam dessa compreensão da natureza da nova comunidade da aliança. A teologia do credobatismo — pelo menos a visão que defenderei — defende uma descontinuidade histórica mais redentora entre Israel e a igreja, especialmente em relação à natureza da igreja. Sem dúvida, há apenas um povo de Deus ao longo dos tempos; não há controvérsia em relação a isso. No entanto, na promessa do Antigo Testamento da nova aliança (Jr 31.29-34) e de seu cumprimento em Cristo (ver Lc 22.20; Hb 8-10), a natureza das comunidades da aliança não é a mesma, o que indica uma diferença no significado e na aplicação do sinal da aliança. A mudança é encontrada, especificamente, na mudança de uma comunidade *mista* para uma comunidade *regenerada*, com a implicação crucial de que, sob a nova aliança, o sinal só deve ser aplicado àqueles que estão nessa aliança, ou seja, os crentes. Por várias razões, o sinal de aliança da circuncisão não exigia fé da parte de quem o recebia, mesmo que marcasse alguém como membro pleno da aliança. Contudo, o mesmo não pode ser dito a respeito do batismo. Como a igreja, por sua própria natureza, é uma comunidade regenerada, o sinal da aliança do batismo só deve ser aplicado àqueles que chegaram à fé em Cristo. É nesse ponto que vemos a descontinuidade crucial entre as comunidades da antiga e da nova aliança, um ponto que o pedobatista não compreende.

Por essa razão, os pedobatistas interpretam, de forma consistente, o novo pacto como “renovação”, e não como “substituição”, ou melhor, “cumprimento”. A nova aliança, sustentam eles, é “nova” porque expande a era anterior, tem maior amplitude, produz maiores bênçãos, porém a continuidade básica ainda existe, especialmente quanto à natureza da comunidade da aliança. Além disso, é por isso que os pedobatistas argumentam que a nova

aliança, como a antiga, é uma aliança *quebrável*, que abriga os "guardadores da aliança e os rompedores da aliança". Recentemente, tem havido algumas tentativas de defender a compreensão pedobatista da nova aliança, empreendidas por Jeffrey Niell e Richard Pratt Jr. Curiosamente, essas duas tentativas, embora tenham muito em comum, são muito diferentes na abordagem. Ambos, porém, reconhecem a centralidade dessa discussão para o debate batismal. Pratt, por exemplo, entende corretamente quando admite:—

> Os pedobatistas evangélicos enfatizam constantemente que as crianças batizadas estão no novo pacto, mas não são, automática ou necessariamente, salvas. Com efeito, o batismo infantil introduz pessoas não regeneradas e incrédulas na comunidade da nova aliança. Mas essa prática parece contradizer a profecia de Jeremias, no sentido de que a salvação será totalmente distribuída no novo pacto. Como pode ser correto o fato de as crianças receberem o sinal da aliança do batismo quando frequentemente não conhecem nem poderiam "conhecer o Senhor"?[286]

Essa é precisamente a questão em jogo: a *natureza* e a *novidade* da nova aliança.

Niell contende, em sua discussão acerca da nova aliança (Jr 31.31-34; Hb 8-10), que a nova aliança não é realmente nova em comparação à antiga. Por exemplo, ele observa que não existe uma separação radical entre o povo de Deus através do cânon: muitos santos do Antigo Testamento eram regenerados, conheciam o Senhor e experimentavam o perdão dos pecados da mesma forma que aqueles sob o novo pacto. E, independentemente do pacto em questão, Deus deve tomar a iniciativa na graça para redimir e, quando o fizer, estabelecerá o mesmo relacionamento com seu povo. Assim, dadas essas semelhanças, o que é "novo"? Segundo Niell, a "novidade" reside no fato de que Cristo pôs fim à lei cerimonial e ao sacerdócio levítico — um sacerdócio que estava

“especialmente empenhado em ensinar e representar o conhecimento do Senhor para o povo”.[287] De fato, ele interpreta o “conhecimento” de Jeremias 31.34 (ver Hb 8.11) como se referindo apenas ao conhecimento especial do sacerdote levítico, e não, como a maioria afirmaria, um conhecimento salvífico. Ele argumenta que o versículo 34 está apenas se referindo “à remoção dos aspectos cerimoniais da lei e ao conhecimento que é possuído e tornado público pelos sacerdotes. Isso é verdade quer tenham ou não sido eleitos antes da fundação do mundo”.[288] Mas, no final, além de Cristo cumprir tudo que está associado à lei cerimonial, a “nova” aliança é a mesma que a antiga, especialmente porque ambas são “quebráveis” e “misturadas” no que se refere à membresia.[289]

Em contraste com Niell, Pratt (com a maioria dos pedobatistas aliancistas) argumenta corretamente que a promessa de nova aliança de Jeremias tem relação com a natureza soteriológica da comunidade, visto que Jeremias antecipa que

> o próprio Deus provocará uma profunda transformação interna de seu povo da aliança (...) Jeremias não viu a entrada na comunidade da nova aliança como entrada em um ambiente externo, mas como uma mudança espiritual e interior (...) É evidente que a lei de Deus muitas vezes regulava a vida do povo de Israel como pouco mais que um código externo. Com frequência, a obediência vinha de forma relutante e resultava de pressões externas. Mas Jeremias prometeu que o novo pacto acabaria com essa situação. A esse respeito, Paulo ecoou as palavras de Jeremias quando comparou o antigo ministério da aliança (...) que foi gravado em letras em pedra” (2Co 3.7) com a “nova aliança (...) ministério do Espírito (...) que traz justiça” (2Co 3.6, 8-9).[290]

Além disso, ao contrário de Niell, Pratt afirma, com razão, que o versículo 34 se refere a um conhecimento *salvador*.

> Nesse sentido, “conhecer o Senhor” significa “reconhecê-lo e reconhecê-lo apropriadamente”. Por isso Jeremias 31.34 conclui:

> “Pois perdoarei as suas iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei”. Em uma palavra, conhecer a Deus como Jeremias falou seria o mesmo que receber salvação eterna. Na aliança da qual Jeremias falou, a salvação chegaria a cada participante. Não haveria exceções.[291]

Em outras palavras, o que a promessa antecipa é uma comunidade *regenerada*, e não apenas mista. O entendimento de Pratt sobre Jeremias 31, que se opõe diretamente ao de Niell, levanta sérios problemas para os pedobatistas. Como eles podem falar de crianças batizadas como participantes dos aspectos externos da aliança (ou seja, a igreja visível) sem uma transformação interior do coração? Pratt tenta, de forma criativa, contornar esse problema. Ele apela para a importante tensão entre o “já” e o “ainda não”, associada à escatologia inaugurada para argumentar que o cumprimento final da nova aliança não ocorre até a consumação.[292] Sem dúvida, a nova aliança “já” é aqui na igreja, mas o cumprimento perfeito previsto em termos de uma comunidade regenerada é “ainda não”. Assim, não é até a consumação desta era que a igreja será uma comunidade regenerada; atualmente, é apenas uma comunidade “mista”, constituída por quem obedece e por quem desobedece à aliança. Pratt escreve:

> Podemos ter confiança de que, depois de Cristo retornar em glória, todos na nova criação terão a lei de Deus escrita em seu coração (...) Nesse sentido, esperamos que a profecia de Jeremias encontre o completo cumprimento quando Cristo retornar. No presente momento, no entanto, essa expectativa é apenas parcialmente satisfeita (...) Até a consumação, a nova aliança continuará a ser uma mistura de verdadeiros crentes e de santos incrédulos.[293]

O espaço permite apenas uma breve resposta. Primeiro, os pedobatistas não fazem justiça aos dados bíblicos, especificamente à promessa de Jeremias 31 e ao seu cumprimento no Novo

Testamento. Em segundo lugar, devido a essa falha, eles consideram, equivocadamente, a natureza da igreja como uma entidade “mista”. Vamos abordar brevemente essas duas questões em sete etapas, voltando-nos primeiro para Jeremias 31 e, em seguida, para a natureza da igreja.

1. Em resposta a pedobatistas como Niell, a maioria dos batistas — pelo menos aqueles que escrevem neste volume — *não* nega o que Niell pensa que nós negamos, ou seja, “que as operações internas da graça divina não estavam presentes para os santos da antiga aliança”,[294] como se todos os batistas entendessem as relações entre os pactos dentro de um quadro de completa descontinuidade.[295] Concordo com o fato de que os santos do Antigo Testamento foram salvos pela graça através da fé, foram regenerados, conheceram o Senhor e experimentaram o perdão dos pecados sob a antiga estrutura da aliança, em antecipação ao cumprimento daqueles tipos e sombras em Cristo. Isso simplesmente não é o ponto controvertido. Como James White observa corretamente: “O ponto é que, para Niell, o ‘contraponto’ ao qual ele está respondendo é uma situação do tipo ou/ou: ou os elementos da nova aliança descritos em Hebreus 8.10 estavam *completamente* ausentes na antiga aliança... ou estavam presentes e, *portanto, não podem ser definidores do que é ‘novo’ na nova aliança*”.[296] Qual é, então, o verdadeiro ponto de discórdia? Isso me conduz ao segundo argumento.

2. A questão real reside em haver ou não uma mudança fundamental na estrutura e na natureza da comunidade da nova aliança em contraste com a antiga.[297] Em primeiro lugar, devemos pensar em termos de uma mudança estrutural na nova aliança que, eu afirmaria, se tornaria a base para a compreensão da igreja como “sacerdócio de todos os crentes”. Sob a antiga aliança, como D. A. Carson observa, Deus lidava com seu povo de maneira mediada ou “tribal”.[298] Apesar dos temas remanescentes e da ênfase nos crentes individuais, o Antigo Testamento retrata Deus trabalhando com seu povo como um grupo “tribal” cujo conhecimento de Deus e cujas relações com Deus dependiam, unicamente, de líderes

especialmente dotados. Assim, havia forte ênfase no Espírito de Deus sendo derramado não em cada crente, mas de forma distintiva, em profetas, sacerdotes, reis e alguns líderes especialmente designados (por exemplo, Bezalel). Em face dessa estrutura hierárquica da comunidade da aliança, quando esses líderes faziam o que era certo, a nação inteira se beneficiava. No entanto, quando não faziam, toda a nação sofria por causa de suas ações. Mas o que Jeremias antecipa é que essa estrutura tribal iria mudar: “Naqueles dias, já não dirão: “Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que se embotaram”. Pelo contrário, cada um morrerá por causa de sua própria iniquidade. Quem comer uvas verdes é que ficará com os dentes embotados (Jr 31.29-30).[299] Como Carson observa:

> Em resumo, Jeremias entendeu que a nova aliança traria algumas mudanças drásticas. A natureza tribal do povo de Deus terminaria, e a nova aliança traria consigo uma nova ênfase na distribuição do conhecimento de Deus, até o nível de cada membro da comunidade da aliança. O conhecimento de Deus não seria mais mediado por líderes especialmente capacitados, pois *todo* o povo da aliança de Deus o conheceria, do menor ao maior. Jeremias não está preocupado em dizer que não haveria mestres na nova aliança, mas em remover dos líderes esse papel mediador distintivo que havia tornado o conhecimento de Deus entre o povo em geral um conhecimento secundário, um conhecimento mediado.[300]

Relacionada a essa antecipação, está a promessa do Antigo Testamento do dom do Espírito Santo e de sua obra de capacitação na nova era da aliança (Ez 11.19-20; 36.25-27; Jl 2.28-32; cf. Nm 11.27-29).[301] Sob a égide da antiga aliança, a estrutura “tribal” da comunidade do pacto significava que o Espírito era exclusivamente derramado sobre os líderes. Mas o que os profetas antecipam é uma mudança crucial: a chegada da nova era da aliança testemunharia a distribuição universal do Espírito (ver Jl 2.28-32; At

2). Deus derramaria seu Espírito em todas as coisas, ou seja, em todas que estavam dentro da comunidade da aliança. Assim, todos aqueles “sob a nova aliança” desfrutam o dom prometido do Espírito Santo escatológico (ver Ef 1.13-14). No Novo Testamento, o Espírito é apresentado como o agente que não apenas nos dá vida, mas também nos permite seguir os decretos de Deus e guardar as leis divinas, tornando-nos, assim, guardadores da aliança, e não quebrantados na aliança. Agora, o papel que Israel deveria desempenhar é cumprido em nós, a igreja, pelo Espírito.[302] É precisamente o alvorecer dessa nova era que João Batista anuncia (Mt 3.11), alvorecer que é sinalizado no Pentecostes e que tem fundamento na triunfante obra da cruz de nosso Senhor (Jo 7.39; 16.7; At 2.33). Todos esses eventos estão associados à inauguração da era da nova aliança. Por essa razão, passou-se a entender que a era da nova aliança, a era messiânica, também seria a era do Espírito. Nessa época, o Espírito é enviado a *todos* os crentes, tornando-se, assim, o selo precioso, a entrada e a garantia da herança prometida do último dia. Estar “em Cristo” é ter o Espírito, como Paulo nos lembra: “Se alguém não tem o Espírito de Cristo, esse tal não é dele” (Rm 8.9). Qual é o sentido de tudo isso? É simplesmente isto: não se pode compreender a *nova* aliança sem reconhecer as mudanças *estruturais* maciças que ocorreram. Não é correto pensar na nova aliança como meramente uma versão “renovada” da antiga; ela traz em si mudanças significativas.

3. A nova aliança resulta não apenas em mudança estrutural, mas também em mudança na *natureza do povo da aliança*. Jeremias sinaliza isso de duas maneiras. Primeiro, ele contrasta o novo pacto com o antigo: “Não segundo a aliança que fiz com os seus pais... pois eles quebraram a minha aliança” (Jr 31.32). Em segundo lugar, ele nos diz por que esse pacto não será como o antigo, devido a uma mudança na própria natureza da comunidade do pacto. Sob a nova aliança, todos conhecerão o Senhor, não de maneira mediata, mas imediata, e todos terão a lei escrita em seus corações e experimentarão o pleno perdão dos pecados. De fato, são esses dois últimos aspectos da nova aliança que destacam a

incrível mudança que é antecipada e que, agora, é uma realidade na igreja.

Certamente, a expressão “lei escrita no coração” é muito próxima da linguagem da “circuncisão do coração” (ver Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 9.25), que pode referir-se a nada menos que regeneração. Isso não significa que, no Antigo Testamento, ninguém experimentou “circuncisão do coração”. Pelo contrário, isso está sinalizando a mudança em curso na natureza de toda a comunidade do pacto. Em vez de as pessoas serem uma entidade “mista”, agora toda a comunidade experimentará “circuncisão do coração”. E a mudança enfatizada é nada menos que a mudança de um povo “misto” para um regenerado.[303] Jeremias 31.32 é bem claro: isso está em contraste direto com o povo de Deus do Antigo Testamento. Não há dúvida de que, dentro da nação de Israel, havia muitos crentes. Mas, como uma comunidade inteira, “todo o Israel não era Israel” (Rm 9.6). Dentro da comunidade nacional, havia uma distinção entre a semente física e a semente espiritual de Abraão. Sob a antiga aliança, ambas as “sementes” receberam o sinal de aliança da circuncisão e ambas foram vistas como membros da aliança plena no sentido nacional. No entanto, apenas os crentes — os remanescentes — foram a semente espiritual de Abraão, o “verdadeiro Israel” em um sentido salvífico. Como White nos lembra, dentro da própria natureza da antiga comunidade da aliança, “para cada Davi, havia uma dúzia de Acabes; para cada Josias, uma legião de Manassés. A infidelidade, a ostentação da lei de Deus, a rejeição do verdadeiro papel como o povo de Deus, a rejeição de seu conhecimento e a experiência de sua ira foram as experiências *normativas* vistas na antiga aliança”.[304] Mas *não* é isso que se espera daqueles que estão sob a nova aliança. Assim, White observa corretamente que “não há ‘remanescente’ na nova aliança, e todos aqueles com quem Deus faz essa aliança experimentam seu cumprimento. Por isso é melhor e, portanto, prova a apresentação apologética do autor [Hebreus] sobre a supremacia de Cristo em relação aos caminhos antigos”.[305]

Além disso, essa mudança também fica evidente na promessa

de que o Senhor não mais “se lembrará” do nosso pecado (versículo 34). White observa que toda a apresentação de Jeremias 31 em Hebreus está “inseparavelmente ligada a essa demonstração da supremacia do sacerdócio de Cristo e da *obra salvífica* (7.22-25; 9.15, 23-25; 10.10-18)”.[306] A natureza “melhor” da nova aliança é vista à luz da perfeição da obra de Cristo, que é *qualitativamente* melhor do que tudo que a precedeu. Tem melhores promessas e melhores sacrifícios e, portanto, é uma aliança *melhor*. Qual é a melhor natureza da aliança? É isto: em virtude de quem é o Redentor e do que ele oferece como sacrifício, agora nós temos um sacrifício *mais efetivo* e, portanto, uma aliança *mais efetiva*; de fato, nós temos um pacto que “não é suscetível à violação perpetrada no passado”.[307] Essa não é a glória do que Cristo realizou por nós? Devido à sua obra, ele produziu uma salvação completa, efetiva e plena, ao contrário dos tipos e das sombras dos antigos (ver Hb 7-10). No Antigo Testamento, o perdão do pecado é normalmente concedido por meio do sistema sacrificial; entretanto, o crente do Antigo Testamento, se fosse espiritualmente perspicaz, teria plena consciência de que não era o sangue de touros e bodes que perdoava pecados. A salvação, em última análise, tinha de ser encontrada na provisão de Deus de seu próprio Filho. Mas, na nova aliança, os tipos e as sombras dos antigos passaram a alcançar seu télos. Devido ao nosso mediador da aliança, o pecado será perdoado e “não mais lembrado”. Claramente, o conceito de “recordar” no Antigo Testamento não é uma simples lembrança (ver Gn 8.1; 1Sm 1.19). No contexto de Jeremias 31.34, “não lembrar”, para Deus, significa que nenhuma ação será necessária na nova era contra o pecado. No final, estar sob os termos desse pacto implica experimentar salvação plena e completa.[308]

4. Quando essa “nova aliança” tem início? O Novo Testamento é claro: ela foi inaugurada e ratificada pela morte sacrificial de Cristo (Lc 22.20; compare com 1Co 11.25; 2Co 3.7-18). Hebreus aplica, inequivocamente, Jeremias à igreja (Hb 8–10). Como D. A. Carson assinala, isso significa que qualquer relação complexa entre Israel e a igreja, pelo menos nesse contexto, é uma conexão tipológica, uma

vez que a promessa da nova aliança em Jeremias é feita para “a casa de Israel e com a casa de Judá” (v. 31).[309] Ao contrário do ponto de vista de Pratt, Hebreus estabelece a realidade da nova aliança na igreja sem qualquer indício de que o estabelecimento completo de uma comunidade regenerada ainda pertence ao futuro.[310] Sem dúvida, ainda aguardamos os aspectos “ainda não” de nossa redenção, mas isso não implica que a comunidade não seja “já” um povo regenerado. O uso passivo perfeito do verbo em Hebreus 8.6 — ele “promulgou” — enfatiza a ação completa, embora as ramificações possam ser futuras. Como White corretamente assinala,

> não há nada no texto que nos leve a acreditar que o pleno estabelecimento desse pacto pertence ainda ao futuro, pois isso destruiria a presente preocupação apologética do autor; da mesma forma, ele completa sua citação de Jeremias 31 afirmando a natureza obsoleta da primeira aliança, que deixa a pessoa que precisa teorizar sem base textual sobre uma espécie de estado intermediário da aliança se não aceitar o estabelecimento pleno da nova aliança, como visto no termo νομοθετείται.[311]

De fato, não é possível entender o argumento de Hebreus sem ver que o que Jeremias antecipou já está acontecendo agora na igreja. Na vinda de Cristo, a nova era está aqui, o Espírito foi derramado em toda a comunidade; agora, experimentamos nossa adoção como filhos, incluindo o perdão total do pecado (ver Rm 8), mesmo que ansiemos pelo fim.

5. Tudo o que foi declarado em relação à nova aliança também é apoiado nas instruções do Novo Testamento sobre a natureza da igreja. Mais uma vez, não ponho em discussão o fato de que a Escritura ensina haver apenas *um* povo de Deus ao longo dos tempos. No entanto, o que está em debate é se a *natureza* da comunidade da aliança sofre mudança em Cristo, especificamente se a igreja é uma comunidade “mista”, como a antiga de Israel.

Como na discussão anterior, livros inteiros foram escritos sobre esse assunto, portanto a discussão aqui é necessariamente abreviada. Mas o ponto crucial a ser observado em relação ao batismo é que a igreja do Novo Testamento é vista como uma comunidade regenerada e crente. Como Jeremias antecipou e o Novo Testamento proclama, o povo da nova aliança são *todos* que têm a lei escrita em seus corações, *todos* que conhecem o Senhor salvificamente, pois *todos* esses experimentaram o perdão dos pecados. Ao contrário da antiga Israel, o lugar da comunidade da aliança e o lugar dos redimidos são um só na nova aliança.

O que provocou essa mudança? Em última análise, a resposta está enraizada na cristologia. A pessoa e a obra de Jesus, a nova cabeça da aliança, requer uma mudança. À medida que vamos progredindo através do cânon, passamos do tipo para o antítipo, dos principais da aliança, como Adão, Noé, Abraão e Davi, para Cristo; e, com Cristo, nós mudamos.[312] Essa é *a* razão pela qual *não* é correto ver a igreja como os pedobatistas veem, simplesmente como a substituição de Israel, uma espécie de representação "renovada" dela. Pelo contrário, a igreja é *nova*. Por causa de sua identificação com Cristo, a cabeça da nova criação, ela é um "novo homem" (Ef 2.11-22). Por isso a igreja é identificada com a "era por vir", e não com as estruturas da era antiga, ou o que tem sido chamado de "presente era". Por isso a igreja é vista como a comunidade capacitada pelo Espírito em que *todos* nasceram do Espírito.[313]

De fato, por isso a igreja é descrita como uma comunidade escatológica e "reunida" (*ekklēsia*).[314] A esse respeito, a igreja identificada com a "era por vir" é uma ilustração da tensão constante entre o "já" e o "ainda não". É o povo "reunido" de Deus em um sentido singular — "*a* igreja" (Cl 1.18; compare com Hb 12.22-24) — porque *agora* mesmo os cristãos participam da igreja celestial e escatológica de Cristo como o início da nova criação. Como Carson nos lembra, o que isso implica para nossa compreensão da igreja é que,

> cada igreja local não é vista primariamente como um membro

> paralelo a muitos outros membros, constituindo, todos juntos, um corpo, uma igreja; nem cada igreja local é vista como o corpo de Cristo paralelo a outras igrejas terrenas, que também são o corpo de Cristo — como se Cristo tivesse muitos corpos. Antes, cada igreja é a plena manifestação no espaço e no tempo da igreja una, verdadeira, celestial e escatológica, a igreja da nova aliança. As igrejas locais deveriam se ver como afloramentos do céu, analogias da "Jerusalém que está no alto", verdadeiras colônias da nova Jerusalém, provendo na terra uma expressão corporativa e visível da "liberdade gloriosa dos filhos de Deus".[315]

Mas, se isso é verdade, então é crucial notar que essa compreensão da igreja pressupõe que se trata de uma comunidade *regenerada* — uma comunidade em união de fé com Cristo, nascida de seu Espírito, aqueles que foram criados e assentados com Cristo nos reinos celestiais (Ef 2.5-6; Cl 2.12-13; 3.3). Não é convincente pensar na igreja como uma entidade mista. Como Carson observa corretamente, se essa compreensão bíblica e teológica de Igreja está correta, "então o antigo contraste entre igreja visível e igreja invisível, um contraste que nutriu não uma pequena eclesiologia, ou está fundamentalmente equivocado ou, na melhor das hipóteses, tem importância marginal".[316] Por quê? Porque o Novo Testamento vê a igreja como uma comunidade *celestial* (ou seja, ligada à "era por vir" e à nova criação, não "em Adão", mas "em Cristo") e *espiritual* (ou seja, nascida e capacitada pelo Espírito em união de fé com Cristo), vivendo sua vida agora, enquanto aguarda a consumação, ou seja, literalmente "o afloramento da assembleia celestial reunida na Jerusalém que está no alto".[317]

Todo esse entendimento da igreja é a eclesiologia básica do Novo Testamento.[318] E tudo isso é verdadeiro porque Cristo Jesus veio e, por meio de sua obra na cruz, inaugurou a nova era da aliança. Ele, como o cumprimento de Adão, Abraão, Israel e Davi, trouxe a mudança de aliança e de época. E nós, como o povo do novo pacto de Deus, recebemos os benefícios de sua obra de uma só forma — por meio do arrependimento individual em relação a

Deus e fé em nosso Senhor Jesus Cristo. Pela graça e pelo poder de Deus, somos, então, transferidos de “em Adão” para “em Cristo”, com todos os benefícios dessa união. E o Novo Testamento é claro: estar “em Cristo” e, portanto, estar na nova aliança, ser um membro de seu povo reunido (igreja), significa ser um crente regenerado. O Novo Testamento desconhece alguém que esteja “em Cristo” que não seja regenerado, que não tenha sido efetivamente chamado pelo Pai, nascido do Espírito, justificado, santo e aguardando glorificação.[319]

6. Considerando o que foi apresentado, os batistas insistem em que o sinal do pacto na era da nova aliança, ou seja, o batismo deve ser aplicado somente àqueles que se arrependeram de seus pecados e creram em Cristo. Esse é precisamente o padrão que encontramos no Novo Testamento. De fato, como outros capítulos deste livro têm argumentado, o significado mais fundamental do batismo é que ele expressa a união de um crente com Cristo, pela graça através da fé, e todos os benefícios inerentes a essa união. Por tal razão, em todo o Novo Testamento, o batismo é considerado um sinal externo de que um crente entrou na realidade da nova aliança, a qual Jesus selou com seu próprio sangue na cruz. J. I. Packer capta bem esse ponto de vista quando escreve:

> O batismo cristão (...) é um sinal de Deus que indica purificação interior e remissão de pecados (At 22.16; 1Co 6.11; Ef 5.25-27), regeneração proporcionada pelo Espírito e nova vida (Tt 3.5), além da presença permanente do Espírito Santo como selo de Deus, testificando e garantindo que quem se batiza será mantido em segurança para sempre em Cristo (1Co 12.13; Ef 1.13-14). O batismo carrega esse significado porque, primeiro e fundamentalmente, significa união com Cristo em sua morte, sepultamento e ressurreição (Rm 6.3-7; Cl 2.11-12); e essa união com Cristo é a fonte de cada elemento em nossa salvação (1Jo 5.11-12). Receber o sinal com fé assegura às pessoas batizadas que o dom de Deus de uma nova vida em Cristo é dado livremente a elas.[320]

De fato, tão próxima é a associação entre o batismo e as novas bênçãos da aliança em Cristo que o batismo do Novo Testamento "funciona como um atalho para a experiência de conversão como um todo".[3211] A evidência disso é bastante aparente. Por exemplo, em Gálatas 3.26-27, Paulo pode dizer: "Todos vocês são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo, pois todos vocês que foram batizados em Cristo foram revestidos de Cristo". A expressão estar "revestido" de Cristo se refere à nossa união com ele.[322] Mas o que é interessante sobre a declaração de Paulo é como ele pode atribuir a união com Cristo tanto à fé (v. 26) como ao batismo (v. 27). Como Paulo pode fazer isso? Ele tem em mente uma visão *ex opere operato* do batismo? Não, ele não está se referindo àqueles que foram batizados mas não acreditaram; isso iria contra a declaração clara do v. 26. Ao contrário, ele está se referindo àqueles que foram convertidos: todos esses se revestiram de Cristo e foram unidos a ele por meio da fé. Assim, o batismo, por metonímia, pode representar a conversão e significar, como um sinal exterior, que um crente entrou na realidade da nova aliança, como resultado de sua união com Cristo por meio da fé.[323]

Encontramos algo semelhante em Romanos 6.1-4, em que Paulo vê o rito de iniciação do batismo como unindo o crente a Jesus Cristo nos atos redentores de sua morte, sepultamento e ressurreição. Nessa passagem, Paulo não está dando primariamente uma explicação teológica da natureza do batismo, mas, sim, mostrando o significado do batismo para a vida cristã. Paulo está profundamente preocupado em rebater a acusação de que o crente pode "permanecer em pecado", a fim de enfatizar a graça. Assim, ele usa a linguagem de "transferência de domínio"[324] para mostrar quanto essa sugestão é realmente inconcebível. Os cristãos, afirma Paulo, "morreram para o pecado" (v. 2b). Nós fomos transferidos do reino de Adão (pecado) para o reino de Cristo (vida, ressurreição, graça) e, como tal, é completamente impossível para nós uma vida em pecado; seu poder em nós foi decisivamente quebrado devido à nossa união com Cristo em sua morte. Quando

esse reino foi transferido, essa “morte para o pecado” aconteceu? De forma significativa, nos vv. 3-4, Paulo conecta “morte a pecado” com nosso batismo, o que significa que, quando fomos “batizados em Cristo Jesus”, fomos “batizados na sua morte” (v. 3). Nós morremos para o pecado porque nos tornamos um com o Senhor, o qual morreu e ressuscitou para a conquista do pecado e da morte. Além disso, “fomos sepultados com ele pelo batismo na morte para que, assim como Cristo ressuscitou dos mortos... nós também possamos viver uma nova vida” (v. 4). Nesse sentido, então, o batismo serve como o instrumento por meio do qual estamos unidos a Cristo em sua morte, sepultamento e ressurreição.[325] Mais uma vez, o argumento de Paulo *não* é dizer que a prática do batismo em si nos une a Cristo. Antes, como em Gálatas 3.26-27, o batismo funciona como uma abreviação para toda a experiência de conversão. Portanto, Douglas Moo está correto ao concluir que, “assim como a fé deve levar ao batismo, então o batismo sempre presume a fé para sua validade. Nos vv. 3-4, então, podemos supor que o batismo representa toda a experiência da conversão-iniciação, pressupondo a fé e o dom do Espírito”.[326] Na verdade, se entendermos o argumento de Paulo, *não* é o batismo o foco principal de tudo; em vez disso, Paulo está enfatizando os próprios eventos redentores. O batismo é apresentado *apenas* para demonstrar que estávamos unidos a Cristo em sua obra redentora e, agora, todas as novas bênçãos da aliança que nosso Senhor assegurou para nós são nossas, em virtude de nosso relacionamento com ele. Como Beasley-Murray declara: “Por meio da fé expressa no batismo, o que foi feito fora de nós (*extra nos*) torna-se fé efetiva dentro de nós. Em Cristo, somos os filhos reconciliados de Deus”.[327]

Outros textos poderiam ser multiplicados para explorar esse mesmo ponto de vista,[328] mas basta dizer que, no Novo Testamento, o batismo está tão intimamente ligado ao próprio evangelho que não é suficiente dizer que o batismo é meramente um símbolo. Em vez disso, nas palavras de Beasley-Murray, é também um “evento divino-humano”.[329] Não se deve pensar nisso

como *ex opere operato* ou como implicando a necessidade absoluta do batismo para a salvação. O Novo Testamento é claro: os benefícios que nos chegam no batismo estão ligados à fé — e à fé somente. Por isso a fé e o batismo não apresentam o mesmo status lógico da necessidade. Dito isso, é significativo o fato de a Escritura associar todos os benefícios graciosos do crente que se une a Cristo ao batismo nas águas. Mas, se é assim, não podemos conceber como o novo sinal da aliança do batismo pode ser aplicado a qualquer um que não tenha fé.

7. O que os pedobatistas dizem em resposta? A resposta mais significativa é um apelo às passagens de advertência e apostasia das Escrituras, a fim de demonstrar que a igreja ainda é uma comunidade "mista" (ver, por exemplo, Hb 6.4-6). Mais uma vez, podemos constatar vários problemas com essa abordagem. Em primeiro lugar, a interpretação pedobatista desses textos pressupõe a "teologia da aliança", a qual deve ser demonstrada. Para que seu argumento tenha algum peso, eles devem primeiro provar que a natureza das comunidades da aliança é essencialmente a mesma em todo o cânon. Mas eu já apresentei as razões pelas quais penso que isso não está correto. Segundo, a interpretação pedobatista desses textos é incoerente com o ensino bíblico sobre a natureza da nova igreja da aliança.[330] Terceiro, ainda que sua compreensão acerca desses textos seja uma leitura "possível", outras formas legítimas de ler esses textos (à luz de uma forma melhor de compreender as relações entre as alianças bíblicas, a natureza da nova comunidade da aliança e o que significa alguém estar em união com Cristo) pode fazer justiça a *todos* os dados das Escrituras.[331] O verdadeiro teste para a teologia do pedobatista é este: isso faz justiça a *todos* os dados bíblicos? Eu argumentei que o pedobatismo falha a esse respeito.

A relação entre circuncisão e batismo

A área final a ser investigada é a relação entre circuncisão e

batismo. Assumindo a continuidade da aliança da graça e da comunidade da aliança, o pedobatismo afirma que a circuncisão e o batismo têm, essencialmente, o mesmo significado *espiritual* e que, na era da nova aliança, o batismo é a *substituição* da circuncisão como um sinal da aliança. Nenhum dos sinais da aliança é eficaz sem a fé; eles são apenas marcadores de entrada, significando que alguém faz parte da comunidade do pacto, pelo menos no sentido externo. Eles prometem e antecipam o evangelho, apontando para a necessidade de uma "circuncisão do coração", atestando a promessa de Deus de justiça pela fé. De alguma forma, eles significam união com Cristo e todas as bênçãos relacionadas a essa união, sem implicar, necessariamente, que alguém é regenerado no sentido pleno de salvação da palavra.[332]

Naturalmente, a questão crucial no debate batismal é a seguinte: a circuncisão significa exatamente a mesma realidade espiritual do batismo? Minha resposta é não. Sem dúvida, eles são paralelos de várias maneiras, mas devem ser vistos como sinais de aliança vinculados a *diferentes* alianças. A circuncisão é uma ordenança do Antigo Testamento estabelecida em um contexto histórico-redentor específico, e o mesmo vale para o batismo no Novo Testamento. Equiparar os dois é um erro significativo, como tentarei demonstrar.

1. Em seu contexto do Antigo Testamento, a circuncisão é primeiro instituída em Gênesis 17, passagem em que está claramente ligada ao pacto abraâmico. Até aquele momento, não havia sinal de aliança para marcar o povo de Deus, mesmo que a promessa de Deus estivesse no mundo (Gn 3.15). De fato, esse ponto é enfatizado em Romanos 4.9-12, quando Paulo argumenta corretamente que a declaração de Deus da justiça de Abraão ocorreu antes da instituição da circuncisão, demonstrando, assim, a prioridade da fé sobre a circuncisão em nossa justificação. Curiosamente, com frequência, os pedobatistas apelam a Romanos 4 para argumentar que a circuncisão, como um sinal e um selo da fé de Abraão, é aplicada aos infantes como um sinal e um selo para eles também — selo que, então, é levado adiante no batismo.[333] Mas esse não é o ponto de Paulo neste texto. Em vez disso, Paulo

apresenta Abraão como o paradigma de todos os crentes, tanto judeus como gentios. Para Abraão e só para ele, a circuncisão era um sinal de aliança atestando que ele já fora justificado pela fé à parte da circuncisão. O texto não está fazendo uma declaração geral sobre a natureza da circuncisão para todos que a recebem. Afinal, Ismael também foi circuncidado no mesmo dia, mas não há evidência de que Romanos 4.11 se aplique a ele da mesma forma que a Abraão. O texto parece indicar que, em primeiro lugar, é preciso crer *antes* de receber o sinal da aliança. Assim, para Abraão (e para aqueles que têm fé como Abraão), a circuncisão serviu como sinal e selo de justiça, mas, para outros, significou outras realidades.[334]

2. O que mais a circuncisão significa? No contexto das alianças abraâmica e mosaica, o propósito primordial da circuncisão era assinalar uma semente física em preparação para a vinda do Messias.[335] O objetivo de marcação da circuncisão pode ser visto de duas maneiras complementares. Primeiro, a circuncisão marcou uma entidade nacional. Com a inauguração da aliança abraâmica, Deus escolheu um homem e sua semente para crescer em uma nação, a fim de preparar o caminho para a vinda de Cristo. Agora que Cristo veio, Deus lida com todas as nações diretamente, por intermédio de seu Filho. Devemos, então, ver o período de Abraão a Cristo como um tempo único na história da redenção, um tempo de preparação em que Israel, como nação, foi usada no plano de Deus para gerar o Messias. A circuncisão era importante para esse propósito. Servia como um sinal físico para marcar uma nação e distingui-la como seu povo. A esse respeito, cumpriu bem seu propósito, mas, agora, que Cristo veio, sua obra está completa e o Novo Testamento a revogou como um sinal de aliança. Quais promessas foram significadas pela circuncisão? Todas as promessas ligadas à aliança abraâmica, incluindo não apenas as promessas salvíficas, mas também as nacionais, particularmente a promessa de terra (por exemplo, Gn 12.7; 15.12-21; 17.8). *Todas* essas promessas nos levam a Cristo de diferentes formas, mas não devemos reduzi-las a um sentido espiritual. Em segundo lugar, a

circuncisão marcou uma linha masculina de descendência de Abraão para Davi e para Cristo. Por essa razão, de uma forma tipológica, toda criança judia do sexo masculino, especificamente aquelas da linhagem de Judá, era um tipo de Cristo que antecipou o dia em que a semente verdadeira/única de Abraão viria.[336]

3. Como a circuncisão foi incorporada na aliança mosaica (ver Lv 12.1-5; Js 5.1-9), atendeu a vários propósitos. Continuou a marcar e delinear a nação, que, por sua própria natureza, foi constituída como uma entidade espiritualmente mista. Mesmo nos momentos mais sombrios da história de Israel, os profetas nunca questionaram o direito de Israel circuncidar seus filhos, embora eles lembrassem que a circuncisão física não era suficiente. Por fim, foi necessário que houvesse fé nas promessas de Deus ligadas a um coração circuncidado, mas a circuncisão física nunca foi questionada.[337] De fato, não se pode encontrar em Israel a ideia de que a circuncisão era apenas para "*crentes* e seus filhos", já que muitos judeus incrédulos circuncidaram seus filhos e ainda eram considerados parte da nação do pacto. O entendimento pedobatista já lê na circuncisão um significado inexistente.

Mas, sob o pacto mosaico, havia também outro propósito de circuncisão que começa a apontar para realidades espirituais e tipológicas. A esse respeito, a circuncisão física apontou para a necessidade de um coração espiritualmente circuncidado que resultaria em uma devoção sincera ao Senhor (Dt 30.6; ver Jr 4.4). De fato, a promessa da nova aliança em Jeremias 31.33 da "lei escrita em seus corações", combinada com Ezequiel 36.25-27, apontava para o dia em que toda a comunidade da aliança seria circuncidada no coração. Essa ênfase retoma o ensino dos profetas de que a circuncisão física só beneficiava aquele que havia sido espiritualmente circuncidado (ver Rm 2.25-29). Nesse sentido, a circuncisão serve como um tipo que encontra seu cumprimento e sua substituição na regeneração.

4. No Novo Testamento, é indiscutível que a circuncisão é revogada como um sinal de participação na igreja. A circuncisão, à luz da vinda de Cristo, não é mais um sinal expressivo da aliança e,

portanto, não é necessária para os crentes, sejam eles judeus ou gentios (ver At 15.1-35; Gl 1.6-9; 2.11-16; 6.15; 1Co 7.18-19). Em Cristo, as alianças anteriores chegaram ao cumprimento e, como tal, o sinal da circuncisão não é mais necessário; seu propósito foi alcançado. Agora, em Cristo, e com a criação do "novo homem" (Ef 2.11-22), o pacto da lei foi cumprido e as divisões dadas por Deus vinculadas àquela aliança da lei foram removidas, tanto que Paulo pôde proclamar: "Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura" (Gl 6.15). Na nova era, um novo sinal de aliança, o batismo, foi estabelecido para testificar do evangelho e identificar alguém como tendo se tornado a semente espiritual de Abraão, através da fé no Messias Jesus. Mas, ao contrário da circuncisão, o batismo *não* é um sinal de ascendência física, nem é um sinal que antecipa as realidades do evangelho. Pelo contrário, é um sinal que simboliza a união de um crente com Cristo e todos os benefícios inerentes a essa união. Sem dúvida, o batismo é análogo à circuncisão, pois é um rito iniciático, mas não é uma mera substituição dele. Em nenhum lugar o Novo Testamento diz que a circuncisão é desnecessária porque o batismo a substituiu. Essa teria sido a resposta mais lógica para os judaizantes, se a posição pedobatista estivesse correta.[338] Essa resposta nunca é dada porque o batismo é um novo rito, aplicado a cada pessoa que se arrependeu e creu, que nasceu do Espírito, unida a Cristo, e que demonstrou sua entrada na realidade da nova aliança inaugurada por nosso Senhor. .

5. A circuncisão, então, à luz de todo o cânon, deve ser vista como significando pelo menos duas verdades. Mais importante, isso marca um povo e uma nação física. Em segundo lugar, serve como uma espécie de antecipação das realidades do Novo Testamento, que agora se cumprem em Cristo. Podemos ver a circuncisão como um tipo de duas maneiras. Primeiro, a circuncisão é um tipo em que antecipa Cristo. Como já mencionado, a "semente de Abraão" apresenta várias nuances, incluindo sua referência a Cristo (Gl 3.16). De um modo tipológico, então, todos os descendentes masculinos de Abraão — especificamente pela linhagem de Isaque,

Judá, Davi — eram um tipo de Cristo e, assim, antecipavam sua vinda final. A esse respeito, Lucas 2.21 é importante. A circuncisão de Jesus não é um evento menor; marca o cumprimento da circuncisão em seu propósito de preservar uma linha de descendência de Abraão até Cristo e marcar aquele em quem todas as promessas de Deus alcançaram seu cumprimento. Em Cristo, a verdadeira semente de Abraão está agora aqui e, como tal, a circuncisão não é mais necessária e logo é anulada. Nesse sentido, a circuncisão de Jesus é a última circuncisão pactual significativa registrada nas Escrituras. Outras circuncisões, como a de Timóteo (At 16.3), só foram feitas com preocupações pragmáticas de princípio, a fim de ganhar os judeus em prol do evangelho.[339]

Em segundo lugar, a circuncisão é um tipo porque antecipa a necessidade de uma "circuncisão do coração", uma realidade que todas as pessoas da nova aliança experimentaram. Em nós, o significado espiritual da circuncisão é cumprido (Rm 2.25-29; Fp 3.3). Por isso os verdadeiros crentes, independentemente de terem sido fisicamente circuncidados, são chamados de "a verdadeira circuncisão". Devido à obra da cruz de Cristo e à obra do Espírito em nosso interior, agora recebemos uma circuncisão que nos confere o status na nova aliança como povo de Deus, fazendo de nós, assim, herdeiros e coerdeiros com Cristo.

De fato, esse é o ponto de Colossenses 2.11-13, o único texto no Novo Testamento que reúne circuncisão e batismo. Mas, como tem sido repetidamente mostrado, a conexão nesses versículos *não* é entre circuncisão física e batismo, como se o último substituísse a primeira, mas entre *circuncisão espiritual* ligada à união com Cristo e *batismo*.[340] Como Paulo lembra a esses crentes, eles são completos em Cristo não por terem sido fisicamente circuncidados, mas porque foram circuncidados na "circuncisão de Cristo". A "circuncisão de Cristo" refere-se a "uma circuncisão cristã do coração"[341] ou à morte de Cristo na cruz. Isso significa que a única circuncisão que os crentes precisam é daquilo que foi feito com a nossa união na morte de Cristo na cruz.[342] De qualquer maneira, a circuncisão encontra seu cumprimento ao se unir a Cristo e

experimentar as promessas associadas à inauguração da nova era da aliança. Mas observe como o texto diz ainda mais: o versículo 12 deixa claro que nós participamos do batismo no sepultamento de Cristo e, através dele, "ocorreu uma morte real e, agora, a antiga vida pertence ao passado. Aqueles que foram sepultados com Cristo 'através do batismo na morte' (Rm 6.4) não podem mais continuar vivendo como escravos do pecado".[343] É claro que Paulo não vê o batismo de forma *ex opere operato*, pois enfatiza claramente a instrumentalidade da fé. Mas ele argumenta que, no batismo, a realidade objetiva de haver morrido para o pecado e de ser vivificado em Cristo realmente ocorreu — algo que não pode ser aplicado a crianças, a menos que alguém afirme uma espécie de regeneração batismal. Tudo isso serve para dizer que a circuncisão, como um tipo, *apontou para* uma regeneração espiritual. O batismo, por outro lado, atesta que, pela fé, *essas realidades ocorreram*. O batismo marca e define os filhos de Deus, aqueles que creem no Messias Jesus. É por isso que batizamos somente aqueles que confessaram Jesus como Senhor, que experimentaram seu poder e que são, pela fé e pelo renascimento espiritual, a verdadeira semente espiritual de Abraão.

6. O que o batismo significa? Como já dito, significa a união do crente com Cristo, pela graça através da fé, com todos os benefícios que resultam dessa união. Testifica que a pessoa entrou na realidade da nova aliança e, como tal, experimentou a regeneração, o presente e o pagamento do Espírito, além do perdão do pecado. Significa que, agora, um crente é membro do corpo de Cristo (Ef 4.22-25). É nossa marca definidora de pertencimento, bem como uma demarcação do mundo (ver At 2.40-41). É uma entrada na ordem escatológica da nova criação que nosso Senhor introduziu. Por meio do batismo, estamos unidos com Jesus Cristo pela fé e selados com o Espírito Santo para o dia da redenção (Ef 4.30).[344]

Nessa descrição do batismo cristão, é importante observar que não se pode dizer da circuncisão o mesmo que se diz do batismo; ambos carregam significados diferentes. A circuncisão, de um modo tipológico, pode antecipar e apontar para essas novas realidades do

pacto, mas não atesta que todas essas realidades são verdadeiras para nós. O batismo, em contraste com a circuncisão, é uma ordenança do Novo Testamento comandada por nosso Senhor (Mt 28.18-20). É um sinal de aliança para a nova era da aliança. E, como um sinal de aliança, comunica a graça de Deus *àqueles que têm fé*, algo que não pode ser dito da circuncisão de antigamente. O batismo, no final, é um novo rito para o povo da nova aliança de Deus; não é a substituição da circuncisão. Argumentar de maneira contrária significa, fundamentalmente, não apenas entender mal as relações entre os pactos bíblicos e a natureza da nova comunidade da aliança, mas também confundir promessa com realização e tipo com antítipo.[345]

Reflexões conclusivas

Muito mais pode ser dito sobre o argumento da aliança para o batismo infantil. Na verdade, a questão batismal é um grande teste para todo o sistema teológico, pois fala muito sobre como alguém une o cânon inteiro. O argumento pedobatista reformado se fundamenta em uma visão explícita das alianças; se esse entendimento do "pacto da graça" puder ser sustentado, fornecerá uma forte garantia para a posição. Entretanto, se esse entendimento se mostrar impreciso, então toda a garantia bíblica e teológica para a prática do batismo infantil evapora. Neste capítulo, ainda que preliminarmente, argumentei que o último é o caso. No âmago do problema pedobatista, afirmo, reside a falha de se entender corretamente o relacionamento apropriado entre as alianças bíblicas. De fato, uma abordagem verdadeiramente aliancista das Escrituras, preservando a ênfase bíblica adequada na continuidade e na descontinuidade entre as comunidades da aliança do Antigo e do Novo Testamentos, bem como entre os sinais da aliança, exige uma afirmação do credobatismo.

No entanto, a questão do batismo não deve permanecer apenas no nível do debate teológico. Há muitos aspectos que unem

credobatistas e pedobatistas, mas também há diferenças profundas, e não é útil obscurecer as diferenças apenas por causa da unidade. Em última análise, o batismo está ligado à proclamação do próprio evangelho ao proclamar as glórias de nosso Senhor Jesus Cristo e as realidades plenas do evangelho da graça soberana. Praticar o batismo errado não é um problema menor. Isso não apenas conduz a uma interpretação errônea do mandamento e da instrução de nosso Senhor para a igreja, como também resulta em um entendimento equivocado dos elementos do evangelho, especialmente em relação aos beneficiários da nova aliança e à natureza da igreja. E pode até levar, se não formos cuidadosos, a minimizar a necessidade de chamar nossos filhos ao arrependimento e à fé. Com frequência, os batistas são acusados de não apreciar o lugar de seus filhos na comunidade da aliança.[346] Essa acusação não apenas falha em entender fundamentalmente a natureza da comunidade da nova aliança, como também põe em risco o que é verdadeiramente imperativo — chamar todas as pessoas, inclusive nossos filhos, à fé em nosso Senhor Jesus Cristo. É somente então que a promessa da nova aliança se torna nossa, pois a promessa não é apenas para nós, mas também para nossos filhos e "para todos os que estão distantes, tantos quantos o Senhor nosso Deus chamar" (At 2.39). O batismo, como um sinal de nova aliança, embora não nos leve a um estado de graça, foi ordenado por nosso Deus Triúno como um meio apropriado de graça que ignoramos, distorcemos ou minimizamos, em detrimento de nossa vida espiritual e de nossa missão.

205* Stephen J. Wellum (PhD, *Trinity Evangelical Divinity School*) é professor de Teologia Cristã no *Southern Baptist Theological Seminary*, em Louisville, Kentucky.

206 A maioria dos pedobatistas reconhece esse argumento. Ver, por exemplo, J. Murray, *Christian Baptism* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1980), 69; L. Berkhof, *Systematic Theology* (1941; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 632 [Publicado no Brasil pela Editora Cultura Cristã, sob o título *Teologia sistemática*]; R. L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 936.

207 Murray, *Christian Baptism*, 69. A linguagem da "boa e necessária inferência" é extraída da *Confissão de Fé de Westminster* 1.6. Para uma discussão batista útil sobre esse ponto, ver F. Malone, *The Baptism of Disciples Alone: A Covenantal Argument for Credobaptism Versus Paedobaptism* (Cape Coral, FL: Founders Press, 2003), xvii-xix, 18-47.

208 A natureza "mista" da igreja refere-se à crença de que, tanto na antiga como na nova aliança, o *locus* da comunidade do pacto e o *locus* dos eleitos são distintos; daí a igreja "visível", por sua própria natureza, é constituída tanto por crentes como por incrédulos ou, como os teólogos da aliança gostam de dizer, "crentes e seus filhos", que podem ou não constituir os eleitos. A teologia batista, por outro lado, argumenta que a igreja do Novo Testamento, por definição, é constituída por uma comunidade regenerada, de modo que, sob a nova aliança, o local da comunidade da aliança e os eleitos são os mesmos. Essa diferença entre uma compreensão pedobatista e um entendimento credobatista da igreja será discutida em mais detalhes a seguir.

209 Além dos livros já mencionados, ver, por exemplo, J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster, 1960), 2:1303-1359; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, traduzido por. G. M. Giger, org. J. T. Dennison, Jr. (Phillipsburg: P&R, 1997), 3:377-420; C. Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 3:526 611; B. B.

Warfield, *Selected Shorter Writings*, org. J. E. Meeter (Phillipsburg: P&R, 1970), 1:325-331; G. W. Bromiley, *Children of Promise: The Case for Baptizing Infants* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); H. Hanko, *We and Our Children: The Reformed Doctrine of Infant Baptism* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1981); R. C. Sproul, *Essential Truths of the Christian Faith* (Wheaton: Tyndale House, 1992), 225-229 [Publicado no Brasil pela Editora Cultura Cristã, sob o título *Verdades essenciais da fé cristã* (3 vols.)]; E. Clowney, *The Church* (Downers Grove: InterVarsity, 1995), 276-284; D. Wilson, *To a Thousand Generations: Infant Baptism — Covenant Mercy for the People of God* (Moscow, ID: Canon, 1996); G. Strawbridge, org. *The Case for Covenantal Infant Baptism* (Phillipsburg: P&R, 2003).

210 R. R. Booth, *Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism* (Phillipsburg: P&R, 1995), 8.

211 *Ex opere operato* significa que o batismo (ou qualquer outra ação sacramental) salva em virtude da ação em si ser executada.

212[7] Historicamente, os evangélicos divergem quanto a aplicar o termo “sacramento” ao batismo e à Ceia do Senhor.

213 Booth, *Children of the Promise*, 9. Há alguma discórdia dentro da comunidade pedobatista sobre se o batismo infantil leva a uma espécie de “regeneração presumida”. Ver os sete artigos de D.J. Engelsma intitulados “A Candid Confession of the Character of a Conditional Covenant”, em *The Standard Bearer* (January 1–April 1, 1997).

214 Os pontos resumidos foram extraídos de Berkhof, *Systematic Theology*, 632-34.

215 Booth, *Children of the Promise*, 10 (ênfase dele).

216 B. B. Warfield, “The Polemics of Infant Baptism”, em *Studies in Theology* (1932; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1981), 9:408. Ver a citação em C. P. Venema, “Covenant Theology and Baptism” em Strawbridge, org., *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 201.

217 Para um excelente tratamento de como o plano salvador de Deus progride através dos tempos e das alianças, ver W.J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament*

Covenants (1984; reimpressão, Carlisle: Paternoster, 1997); e S. G. Dempster, *Dominion e Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 2003).

218 Sobre os ensinamentos e as variações da teologia da aliança, ver P. Golding, *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2004); G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology", em *Redemptive History and Biblical Interpretation*, org. R. B. Gaffin, Jr. (Phillipsburg: P&R, 1980), 234-67; J. Murray, "Covenant Theology" em *Collected Works* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1982), 4:216-40; e O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: P&R, 1980). Nem todos os teólogos da aliança aceitam um "pacto de obras". Ver G. Van Groningen, *From Creation to Consummation* (Sioux Center, IA: Dordt College Press, 1996), 98. Robertson, *Christ of the Covenants*, 54–57; Dumbrell, *Covenant and Creation*, 44-46.

219 Dentro da teologia da aliança, há uma disputa sobre a identificação das partes da aliança da graça. Deus faz a aliança apenas com os eleitos ou faz a aliança com os crentes e seus filhos? Sobre essa questão, ver a seguir.

220 Dentro da teologia do pacto, há também uma distinção entre "pacto da graça" e "pacto da redenção. Sobre essa distinção, ver Hodge, *Systematic Theology*, 2:354-73; Berkhof, *Systematic Theology*, 265-83; e Murray, "Covenant Theology", 216-40.

221 Booth, *Children of Promise*, 9. Para a mesma ênfase, ver também Murray, "Covenant Theology", 223-34.

222 Booth, Children of Promise, 10.

223 Para as diferenças dentro da teologia reformada sobre a "novidade" da nova aliança, ver, por exemplo, os capítulos em Strawbridge, org. *Case for Covenantal Infant Baptism*, por J. D. Niell, "The Newness of the New Covenant", 127-55, e R. L. Pratt, Jr. "Infant Baptism in the New Covenant", 156–74. Ver também Robertson, *Christ of the Covenants*, 271–300; Wilson, *To a Thousand Generations*, 21–38; e Booth, *Children of Promise*, 49-95.

224 Ver, por exemplo, Booth, *Children of the Promise*, 51; Niell, "Newness of the New Covenant", 127-55; W. C. Kaiser, *Toward*

Rediscovering the Old Testament (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 25-26.

225 Especificamente, mas não limitada a esses pontos, a teologia da aliança vê a "novidade" da nova aliança da seguinte maneira:

1. Com base na obra da cruz de Cristo e através da aplicação dessa obra para nós pelo Espírito Santo, uma capacidade maior de obediência é possível na nova aliança.

2. Uma extensão do conhecimento de Deus a todas as nações. Sob a nova aliança, cada vez mais pessoas saberão mais sobre o Senhor, que cumpre a promessa abraâmica de bênção às nações.

3. Agora, a promessa de redenção é realizada em Cristo com a remissão integral do pecado. A antiga administração levítica, juntamente com a lei cerimonial, agora se cumpriu.

4. O novo pacto é a manifestação final do plano redentor de Deus. Não há mais administrações de aliança a serem reveladas.

Esses pontos são extraídos de várias fontes. Ver Booth, *Children of the Promise*, 63-66; Wilson, *To a Thousand Generations*, 22-34; Niell, "The Newness of the New Covenant", 127-74; Pratt, "Infant Baptism in the New Covenant", 127-74; G. W. Bromiley, "The Case for Infant Baptism", CT 9:1 (1964):7-10; Berkhof, Systematic Theology, 299-301; e R. S. Clark, "A Contemporary Reformed Defense of Infant Baptism", http://public.csusm.edu/public/guests/rsclark/Infant_Baptism.html, 1-29.

226 Ver Robertson, *Christ of the Covenants*, 3-15. Para uma discussão mais aprofundada sobre o significado bíblico de "aliança" nas Escrituras, ver M. G. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 13-25; T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise* (Grand Rapids: Baker, 1985), 15-93; P. A. Lillback, "Covenant", em *NDT*, org. S. Ferguson, et al. (Downers Grove: Inter-Varsity, 1988), 173-76; J. H. Walton, *Covenant* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 13-23; P. R. Williamson, "Covenant" em *NDBT*, org. T. D. Alexander, et al. (Downers Grove: InterVarsity, 2000), 419-29; D. L. Baker, "Covenant: An Old Testament Study", em *The God of Covenant*, org. J. A. Grant e A. I. Wilson (Leicester: InterVarsity,

2005), 21-53.

227 Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 211.

228 Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 211. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse ponto, ver Berkhof, *Systematic Theology*, 280-81; e Murray, “Covenant Theology”, 223-34.

229 Booth, *Children of the Promise*, 24 (ênfase dele).

230 Para um desenvolvimento acerca da natureza “condicional” e “quebrável” da aliança bíblica, incluindo a nova aliança, ver Wilson, *To a Thousand Generations*, 81-96; Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant”, 169-74.

231 Sobre esse ponto, ver Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 214.

232 Também ver Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant”, 170, para uma afirmação desse argumento.

233 Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 212.

234 Ibid., 214. Para uma discussão mais aprofundada desse “aspecto duplo”, ver Berkhof, *Systematic Theology*, 272-89.

235 Booth, *Children of the Promise*, 10 (ênfase minha).

236 Ver Berkhof, *Systematic Theology*, 632.

237 Berkhof, *Systematic Theology*, 633 (ênfase minha). De fato, Berkhof argumenta que o que é normativo para os cristãos hoje não é o pacto mosaico (Sinai, antigo), mas o pacto abraâmico (interpretado à luz de seus aspectos espirituais). O pacto de Sinai, argumenta Berkhof, “é um interlúdio, cobrindo um período em que o caráter real do pacto da graça, ou seja, seu caráter livre e gracioso, é de certa forma eclipsado por todos os tipos de cerimônias e formas externas que, em conexão com a vida teocrática de Israel, colocam as exigências da lei, proeminentemente, em primeiro plano (ver Gl 3). Na aliança com Abraão, por outro lado, a promessa e a fé que respondem à promessa são enfáticas” (296-297). De maneira semelhante, R. Scott Clark argumenta que a nova aliança é “nova” porque é contrastada com Moisés (antiga aliança), mas não com Abraão (ou Adão), e é a aliança com a última que continua na nova aliança introduzida por nosso Senhor Jesus Cristo. Ver “A Contemporary Reformed Defense of Infant Baptism”, 4.

238 Ver J. Murray, “Baptism”, em *Collected Writings of John Murray* (Carlisle: Banner of Truth, 1977), 2:374. Ver também essa mesma ênfase em Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 222; e B. Chapell, “A Pastoral Overview of Infant Baptism”, em *Case for Covenantal Infant Baptism*, 11-18.

239 Para essa declaração, ver Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 214.

240 Ver, por exemplo, a discussão bastante sutil da relação entre a Israel do Antigo Testamento e a igreja do Novo Testamento em E. Clowney, *Church*, 27-70, e O. P. Robertson, *Christ of the Covenants*, 271-300, e *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg: P&R, 2000), 33-51.

241 Booth, *Children of the Promise*, 73 (ênfase minha). Para esse mesmo ponto, ver Hodge, *Systematic Theology*, 3:549-52; Berkhof, *Systematic Theology*, 565-72; Bromiley, “Case for Infant Baptism”, 8-9; e Murray, *Christian Baptism*, 31-44.

242 Booth, *Children of the Promise*, 73 (ênfase dele). Na mesma linha, lembre-se da resposta de B. B. Warfield a A.H. Strong, citada anteriormente sobre o tema da validade do batismo infantil.

243 Berkhof, *Systematic Theology*, 566. Para uma discussão semelhante sobre a distinção invisível/visível aplicada à igreja, ver Booth, *Children of the Promise*, 88-90, e Murray, *Christian Baptism*, 31-33.

244 Murray, *Christian Baptism*, 32.

245 Ver Berkhof, *Systematic Theology*, 566.

246 Booth, *Children of the Promise,* 88.

247 Sobre a questão da ordem bíblica do batismo, ou seja, em primeiro lugar a conversão e, em seguida, o batismo, e a estreita relação entre ambos, ver uma excelente abordagem em G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 93-305; e R. H. Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, SBJT 2:1 (1998):6-17.

248 Essas três evidências são bem padronizadas na literatura pedobatista. Ver, por exemplo, Berkhof, *Systematic Theology*, 632-35; Murray, *Christian Baptism*, 31-68; Booth, *Children of the Promise*, 71-95; e Wilson, *To A Thousand Generations*, 13-96.

249 Historicamente, certas variações do dispensacionalismo (a saber, o dispensacionalismo clássico) podem discordar em relação a esse ponto, mas, mesmo dentro de uma doutrina como o dispensacionalismo progressivo, esse argumento não seria contestado. Para saber mais sobre as diferenças entre aqueles que se identificam como dispensacionalistas, ver C. A. Blaising e D. L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton: Bridgepoint Books, 1993), 9-56; id., org*. Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); e R. D. Moore, *The Kingdom of Christ: The New Evangelical Perspective* (Wheaton: Crossway, 2004). Nesse ponto, deve-se também afirmar que, na literatura contemporânea pedobatista, há frequentemente uma triste caricatura da teologia batista. Em sua maior parte, a teologia batista é colocada na categoria do dispensacionalismo clássico, sem qualquer reconhecimento de que, mesmo dentro da teologia dispensacionalista, existem nuances discretas que distinguem posições na doutrina (por exemplo, revisadas e progressivas), e de que existem muitos batistas, como o presente autor, que não são nem dispensacionalistas nem aliancistas (no sentido pedobatista do termo). Não há mais necessidade de um debate que aborde toda a teologia batista da mesma forma, como se alguém estivesse erguendo um espantalho e, em seguida, tentasse derrubá-lo. Provavelmente, o exemplo mais claro desse tratamento reducionista da teologia e da hermenêutica batista é R. Booth, *Children of the Promise*, 14-30.

250 Por exemplo, ver C. Pinnock, org. *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany House, 1975); e *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

251 Ver Berkhof, *Systematic Theology*, 545-49; Reymond, *New Systematic Theology*, 781-94; cap. W. Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 788-809 [Publicado no Brasil pela Edições Vida Nova sob o título *Teologia sistemática*].

252 Ver G. Strawbridge, “Introduction”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 4-5.

253 Wilson, *To a Thousand Generations*, 34.

254 Wilson, *To a Thousand Generations*, 34-35.

255 Ibid., 9.

256 Murray, *Christian Baptism*, 48-50

257 J. R. Beeke e R. B. Lanning, “Unto You, and to Your Children”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 56. Também ver *The Case for Covenantal Infant Baptism*, J. M. Watt, “The Oikos Formula”, 70-84, e D. Wilson, “Baptism and Children: Their Place in the Old and New Testaments”, 286-302; e cap. dee Booth, *Children of Promise*, 120-52.

258 Para exemplos dessa afirmação, ver Booth, *Children of the Promise*, 96-119; Murray, *Christian Baptism*, 45-68; Wilson, *To a Thousand Generations*, 39-80; e Bromiley, “Case for Infant Baptism”, 8-9.

259[54] Para uma discussão útil sobre “sinal e selo”, ver Booth, *Children of the Promise*, 98-99.

260 Para desenvolver esse argumento, ver P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 89-137.

261 Ver Berkhof*, Systematic Theology*, 632-633. Berkhof escreve: “A natureza espiritual dessa aliança [abraâmica] é provada pela maneira como suas promessas são interpretadas no Novo Testamento, Romanos 4.6-18; 2Coríntios 6.16-18; Gálatas 3.8, 9, 14, 16; Hebreus 8.10; 11.9, 10, 13. Também decorre do fato de que a circuncisão era claramente um rito com significado espiritual, Deuteronômio 10.16; 30.6; Jeremias 4.4; 9.25,26; Atos 15.1; Romanos 2.26-29; 4.11; Filipenses 3.2; e do fato de que a promessa da aliança é chamada de “o evangelho”, Gálatas 3.8” (*Systematic Theology*, 633).

262 Booth, *Children of the Promise*, 99-100.

263 Murray, *Christian Baptism*, 46-47.

264 Para uma discussão sobre esse pontos, ver Murray, *Christian Baptism*, 45-68; Booth, *Children of the Promise*, 96-119; M. E. Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 85-111.

265 Booth, *Children of the Promise*, 107.

266 Ibid., 107.

267 Ibid., 102.

268 Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals”, 94 (ênfase do original).

269 Booth, *Children of the Promise*, 109 (ênfase do original).

270 Wilson, *To a Thousand Generations*, 69 (ênfase dele).

271 Ibid., 71 (ênfase dele).

272 Ibid., 72.

273 Alguns pedobatistas como Wilson, *To a Thousand Generations*, 59-80, argumentam que a mudança ocorreu para expor e sustentar a unidade da igreja. Teoricamente, argumenta ele, embora o cristão judeu pudesse circuncidar e batizar seus filhos de maneira expressivamente aliancista, por causa da unidade, agora o que passou a ser exigido dos cristãos gentios também era exigido dos cristãos judeus. Mais uma vez, esse é um argumento altamente discutível. Presume-se que, na era da nova aliança, a circuncisão era permitida para ser praticada entre os cristãos judeus de um modo expressivamente aliancista.

274 Ver, por exemplo, Jewett*, Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 69-137; e Malone, *The Baptism of Disciples Alone,* 23-135.

275 Em questões de método teológico, ver os artigos introdutórios em *NDBT*, 3-112; R. Lints, *The Fabric of Theology: Toward an Evangelical Prolegomenon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993); M. S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

276 Para recursos úteis sobre a natureza do pacto abraâmico e sua relação com outras alianças bíblicas, ver Dempster, *Dominion and Dynasty*, 45-92; Dumbrell, *Covenant and Creation*, 47-79; e Blaising e Bock, *Progressive Dispensationalism*, 128-211.

277 N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 262.

278 Ver W. C. Kaiser, Jr., “The Blessing of David, The Charter for Humanity”, em *The Law and the Prophets*, org. J. H. Skilton (Nutley, NJ: P&R, 1974), 311-14. Ver também o artigo não publicado de P. J. Gentry, “The *hasdê dawid* of Isaiah 55:3: A Response to Hugh Williamson”, e Dumbrell, *Covenant and Creation*, 151-52.

279 D. A. Carson, *The Gagging of God* (Grand Rapids:

Zondervan, 1996), 263 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *O Deus Amordaçado*].

280 Em relação a esse argumento, ver T. D. Alexander, “Seed”, em *NDBT*, 769-73; J. G. Reisinger, *Abraham’s Four Seeds* (Frederick, MD: New Covenant Media, 1998); e R. F. White, “The Last Adam and His Seed: An Exercise in Theological Preemption”, *TJ* 6 ns:1 (1985): 60-73.

281 G. Strawbridge, “The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward”, em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 277-80, discorda dessa afirmação. Ao contrário de todas as evidências bíblicas, ele especula se Ismael e os filhos de Quetura seriam pessoas de fé, como seu pai, Abraão. Assim, para eles, a circuncisão não significava uma demarcação física, mas, sim, espiritual. Ele apela ao fato de que a circuncisão não pode ser vista como um “sinal nacional”, já que Ismael não fazia parte da nação de Israel e, portanto, deve significar que, no caso de Ismael (assim como os filhos de Quetura), a circuncisão tinha um significado espiritual. Mas isso esvazia o argumento. Strawbridge não consegue distinguir entre a descendência física e a descendência física/especial de Abraão, pois ambas estavam ligadas a Abraão, e por isso eles receberam o sinal da aliança, independentemente de sua fé pessoal. De fato, toda a casa de Abraão deveria ser circuncidada, mostrando uma ligação “física” com Abraão, e as Escrituras não dão evidência de que, no caso deles, a circuncisão tivesse um significado espiritual. Não se pode negar que a circuncisão marca uma descendência física (Ismael, Isaque, Israel) e em nenhum lugar existe evidência, no caso dessa semente física, de que sua circuncisão necessariamente carregasse um significado espiritual. Sem dúvida, há mais que deve ser dito sobre a circuncisão, mas esse argumento não pode ser descartado.

282 Devemos ter cuidado para não nos equivarmos do termo “redenção”. No contexto do AT, ele pode simplesmente referir-se à libertação de Deus da nação do Egito, sem o sentido pleno do Novo Testamento, de redenção do pecado e das bênçãos salvíficas finais. Falar da nação de Israel como um povo “redimido” não significa, necessariamente, que todos eles tenham sido redimidos no mesmo

sentido de igreja como o povo “redimido” de Deus. Não há dúvida de que existem relações tipológicas, mas o tipo não é o mesmo que o antítipo.

283 Ver Alexander, “Seed”, em *NDBT*, 769-73; e T. R. Schreiner, *Paul: Apostle of God’s Glory in Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 73-85 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova sob o título *A Teologia de Paulo: o apostolo da glória de Deus em Cristo*].

284 Para mais discussões acerca desse argumento, ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93-104; Malone*, The Baptism of Disciples Alone*, 71-79.

285 Para mais discussões sobre esse argumento, ver White, “The Last Adam and His Seed”, 60-73; Reisinger*, Abraham’s Four Seeds*.

286 Pratt, “Infant Baptism and the New Covenant”, 161.

287 Niell, “The Newness of the New Covenan”, 153.

288 Ibid., 153, n 37.

289 Ver ibid., 153.

290 Pratt, “Infant Baptism and the New Covenant”, 159-60.

291 Ibid., 161.

292 Ver, ibid., 169.

293 Ibid., 171, 173.

294 Niell, “The Newness of the New Covenan”, 134.

295 Aqui está outro exemplo de como os pedobatistas muitas vezes rotulam os batistas como dispensacionalistas clássicos, sem reconhecer a diversidade dos pontos de vista dentro da teologia batista.

296 J. R. White, “The Newness of the New Covenant: Part 2” *Reformed Baptist Theological Review* 2:1 (2005):88.

297 Há um debate sobre o significado da palavra “novo” (heb., *hadas*, LXX, *kainos*). Alguns argumentam que a palavra significa apenas “renovado” (por exemplo, em Lm 3.22-23); outros, que significa “novo”, no sentido qualitativamente diferente (Êx 1.8; Dt 32.17; 1Sm 6.7; Ec 1.10). Em última análise, a “novidade” da nova aliança deve ser contextualmente determinada. Sobre esse debate, ver Dumbrell, *Covenant and Creation*, 175; J. R. White, “The Newness of the New Covenant: Part 1”, *Reformed Baptist*

Theological Review 1:2 (2004):144-52; C. B. Hoch, Jr., *All Things New* (Grand Rapids: Baker, 1995), 105-107.

298 Ver D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1Corinthians 12–14* (Grand Rapids: Baker, 1987), 150–58 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *A manifestação do espírito: a contemporaneidade dos dons à luz de 1Coríntios 12-14*]; ver também "Evangelicals, Ecumenism, and the Church", em *Evangelical Affirmations*, org. K. S. Kantzer e C. F. H. Henry (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 347-85

299 Todas as citações da Escritura são da Nova Almeida Atualizada (NAA).

300 Carson, *Showing the Spirit*, 152. Fica claro, a partir do contexto, que o conhecimento apresentado aqui é um conhecimento salvífico. Ver Dumbrell, *Covenant and Creation*, 177-78; Pratt, "Infant Baptism in the New Covenant", 159-61; P. R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 317-21 [Publicado no Brasil por Editora Vida, sob o título *Teologia do Antigo Testamento*].

301 Sobre esse ponto, ver Max Turner, "Holy Spirit", em *NDBT*, 551–58; D. F. Wells, *God the Evangelist* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 1-4; G. Vos, "The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit", em *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 91-125; A. A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 55-67 [Publicado no Brasil por Editora Cultura Cristã, sob o título *A Bíblia e o futuro*].

302 Sobre esse ponto, ver T. R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1998), 395-468.

303 Ver House, *Old Testament Theology*, 317-21.

304 White, "The Newness of the New Covenant: Part 2", 88.

305 White, "The Newness of the New Covenant: Part 1", 160. Ver W. L. Lane, *Hebrews* 1-8. WBC (Dallas: Word, 1991), 200-11 e G. H. Guthrie, *Hebrews*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 286-87.

306 White, "The Newness of the New Covenant: Part 1", 147 (ênfase dele).

307 A. I. Wilson, "Luke and the New Covenant: Zechariah's Prophecy as a Test Case", em *The God of Covenant,* org. J. A. Grant and A. I. Wilson (Leicester: InterVarsity, 2005), 163.

308 Sobre esse assunto, ver Dumbrell, *Covenant and Creation*, 181-85.

309 Ver D. A. Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church”, 361.

310 Para uma crítica mais detalhada e útil de Pratt, ver White, “The Newness of the New Covenant: Part 2”, 97-103.

311 White, “The Newness of the New Covenant: Part 1”, 157.

312 Para desenvolver esse argumento, ver White, “The Last Adam and His Seed”, 60-73.

313 Sobre esse ponto, ver Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church”, 362-63.

314 Ver Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church”, 363-67, bem como a útil discussão em E. Clowney, *The Church*, 27-33.

315 Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church”, 366. Ver também P. T. O’Brien, “Church”, em *DPL*, 123-31.

316 Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church”, 367.

317 Ibid., 371.

318 Ver Clowney, *The Church*, 27-70; D. J. Tidball, “Church”, *NDBT*, 407-11; Schreiner, *Paul*, 331-44. Cap. S. Motyer, “Israel (nation)”, *NDBT*, 581-87.

319 Sobre o ensino bíblico relativo á união com Cristo, ver S. B. Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 93-138 [Publicado no Brasil pela Editora Os Puritanos, sob o título *O Espírito Santo*], e Grudem, *Systematic Theology*, 840-50.

320 J. I. Packer, *Concise Theology* (Wheaton: Tyndale, 1993), 212 [Publicado no Brasil por Editora Cultura Cristã, sob o título *Teologia concisa*].

321 D. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 355. Moo, concordando com James Dunn, observa que não é como se os efeitos do batismo fossem regenerados, mas presume-se que a fé leva ao batismo, e o batismo sempre pressupõe a fé para sua validade. Essa observação ressalta a importância que o Novo Testamento deposita no batismo, sem negar a prioridade da salvação pela graça através da fé. Ver J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press Ltd., 1970),

139-46; Moo, *Romans*, 366; Beasley-Murray, “Baptism”, *NIDNTT*, 1:146-48.

322 Ver R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 170-75; Beasley-Murray, *Baptism*, 146-51; Clowney, *The Church*, 280.

323 Ver Fung, *Galatians*, 173-74; Beasley-Murray, “Baptism”, *DPL*, 62; e R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC (Dallas: Word, 1990), 154-56

324 Moo, *Romans*, 354 (também pp. 351-52). Ver H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, traduzido por J. R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 44-181 [Publicado no Brasil por Editora Cultura Cristã, sob o título *A teologia do apóstolo Paulo*].

325 Moo, *Romans*, 353-67.

326 Ibid., 366.

327 Beasley-Murray, “Baptism”, em *DPL*, 62. Colossenses 2.11-12 é outro texto paralelo a Romanos 6.1-4. Sobre esse texto, ver a seguir, assim como P. T. O’Brien, *Colossians and Philemon*, WBC (Waco: Word, 1982), 114-21.

328 Por exemplo, ver 1Pedro 3.21. Sobre esse texto, ver T. R. Schreiner, *1, 2Peter, Jude*, NAC (Nashville: Broadman & Holman, 2003), 193-97, e W. Grudem*, 1Peter*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 164-65 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *Comentário bíblico de 1Pedro*].

329 Beasley-Murray, “Baptism”, *NIDNTT*, 1:148.

330 A literatura pedobatista comumente afirma que nossa própria experiência confirma, de modo triste, o que o Novo Testamento diz sobre a possibilidade de apostasia. Esse fato demonstra aos pedobatistas que a igreja deve ser vista como uma comunidade mista, como a antiga Israel. Isso é atestado em textos como Mateus 13.24-30 (a parábola do trigo e do joio — embora a parábola retrate o reino de Deus no mundo, e não a constituição da igreja), a imagem da videira de João 15 e Romanos 11, e os textos de advertência de Hebreus (por exemplo, 6.4-6). Mas a natureza da nova comunidade da aliança torna essa interpretação altamente improvável. Não podemos negar a descrição das Escrituras, de como o povo da nova aliança mudou significativamente. Além disso,

o fato da apostasia e o status de quem a comete não são os mesmos. Ninguém contesta o fato da apostasia na era da nova aliança, mas o status desses apóstatas é contestado. Eles são os "desobedientes da aliança" (presumindo que eles já tenham sido membros da aliança completa), ou aqueles que professam a fé e se identificam com a igreja, mas demonstram, ao rejeitar o evangelho, que nunca foram um conosco (ver 1Jo 2.19)? O Novo Testamento ensina o último. A apostasia nos leva, infelizmente, a reavaliar a antiga profissão de fé de uma pessoa e seu status na aliança. Mas essa situação é diferente dos incrédulos na antiga aliança,os quais ainda eram vistos como membros da aliança, mesmo sendo incrédulos. Como R. Fowler White, "The Last Adam and His Seed", 72, n. 19, afirma: "Ao contrário dos apóstatas da aliança mosaica (Hb 3.7-11, 16-19), que ouviram Deus dizer a respeito deles que os conhecera em seus antepassados mediatórios (ver Dt 4.37; 7.6–8; 10.15), os apóstatas da aliança messiânica ouvirão o Senhor da aliança dizer-lhes: 'Eu nunca te conheci' (ver Mt 7.23; 2Tm 2.17-19). "Tentar discernir a verdadeira fé salvadora é meramente um problema epistemológico humano, e nós fazemos o melhor possível para discernir se a profissão de fé é genuína. Mas isso está muito distante de se batizar onde não há fé.

331 O melhor tratamento das passagens de advertência nas Escrituras, mostrando como funcionam na vida cristã, mas não concluindo que implicam que a igreja é uma "comunidade mista", é T. R. Schreiner e A. B. Caneday, *The Race Set Before Us* (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

332 Há um equívoco de termos na posição pedobatista. O que significa para alguém estar unido a Cristo a despeito da fé, ou afirmar que a pessoa entrou em novas realidades da aliança a despeito da fé, da regeneração e do perdão de pecados? De fato, o que o batismo infantil tem além da fé? Os pedobatistas reformados não são claros a esse respeito, embora tenham tentado fornecer algum tipo de explicação. Ver uma útil discussão desse problema em D. F. Wright, "Recovering Baptism for a New Age of Mission", em *Doing Theology for the People of God*, org. D. Lewis e A. McGrath (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 51-66. Para um exemplo de

uso confuso da palavra “regeneração”, no que se refere aos efeitos do batismo infantil, ver R. Lusk, “Do I Believe in Baptismal Regeneration?”. Disponível em http://www.auburnavenue.org/Articles/DO%20I%20BELIEVE%20IN%20BAPTISMAL%20REGENERATION.htm.

333 Por exemplo, ver B. Chapell, “A Pastoral Overview of Infant Baptism”, 14-15, e C. Venema, “Covenant Theology and Baptism”, 221-22.

334 Para mais sobre essa questão, ver uma útil abordagem em Schreiner, *Romans*, 222-33.

335 Sobre uma discussão geral a respeito da circuncisão, ver o seguinte: P. D. Woodbridge, “Circumcision”, *NDBT*, 411-14; Robertson, *Christ of the Covenants*, 147-66; P. R. Williamson, “Circumcision” em *Dictionary of OT: Pentateuch*, org. T. D. Alexander e D. W. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 122-25; Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 82-104.

336 A circuncisão também rastreia a fonte de nossa corrupção moral. Adão, como o primogênito da raça humana, é considerado responsável pelo pecado. Não fomos corrompidos por Eva, mas por meio de Adão, e a circuncisão nos lembra disso, bem como a necessidade de uma cirurgia espiritual radical — por isso, fala da necessidade de uma “circuncisão do coração”. Ver Robertson, *Christ of the Covenants*, 148-52, e G. Vos, *Biblical Theology* (1948; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 88-90.

337 Sobre esse ponto, ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93-104.

338 Ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 228-32.

339 Contra Wilson, *To a Thousand Generations*, 59-80; no Novo Testamento, não há significado de aliança na circuncisão após a obra de Cristo na cruz. Só porque Paulo circuncida Timóteo ou porque outros crentes judeus circuncidaram seus filhos (At 21.21-26), isso não significa que a circuncisão continuasse a ter eficácia pactual. Paulo apenas circuncidou Timóteo com propósitos de missão, o que chamei de “preocupações pragmáticas baseadas em princípios”. Para um tratamento proveitoso dessa questão, ver D. A.

Carson, “Pauline Inconsistency: Reflections on 1Corinthians 9.19–23 and Galatians 2.11–14”, *Churchman* 100:1 (1986):6-45.

340 Por exemplo, ver Ridderbos, *Paul*, 404-405, n. 38.

341 Ver M. J. Harris, *Colossians and Philemon*, EGGNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 101-105.

342 Ver O’Brien, *Colossians and Philemon*, 114–21

343 O’Brien, *Colossians and Philemon*, 118; cp. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 152-60.

344 Para um resumo teológico do batismo cristão, ver Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* 263-305.

345 Para um tratamento aprofundado a respeito desse ponto, ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93-104, 219-43.

346 Essa é uma acusação constante contra os credobatistas. Obviamente, tal acusação só tem peso se os pedobatistas puderem suportar todo o seu argumento, o que eu tentei refutar. Para uma resposta útil, ver Malone, *The Baptism of Disciples Alone*, 173-85.

O BATISMO NOS ESCRITOS PATRÍSTICOS

Steven A. McKinion[347*]

A fim de apresentar as primeiras visões cristãs sobre os destinatários do batismo cristão, examinaremos os escritos patrísticos nos quais os pais da igreja abordaram especificamente a ordenança do batismo, incluindo os propósitos pelos quais o batismo deveria ser administrado. Procuraremos determinar quais eram as atitudes em relação à noção de batizar somente os crentes.[348]

O batismo foi praticado universalmente na igreja primitiva a partir do Novo Testamento. Para aqueles cristãos que vieram depois do período do Novo Testamento, o batismo permaneceu um componente essencial da vida e da prática da igreja.[349] Os cristãos celebravam o batismo para marcar a conversão de fé de um novo convertido em Jesus Cristo como Salvador. O rito do batismo também servia como meio de iniciação na comunidade dos crentes, a igreja. O uso do nome “triúno” na administração do batismo auxiliou na transmissão fiel da fé da igreja, uma vez por todas entregue aos santos, confessando a obra salvadora de todas as três pessoas da Trindade.[350] O batismo tinha um significado especial não apenas para o crente, mas também para toda a comunidade cristã; era uma ordenança da igreja. O papel do batismo na igreja primitiva foi fundamental para a formação e a disciplina do corpo dos crentes.

Nosso propósito é limitado, pois nosso foco está na extensão em que a igreja primitiva praticou o batismo do crente. Algum esclarecimento desse propósito é necessário no que se refere ao cristianismo primitivo. O credobatismo é a prática de batizar *somente* aqueles que professam a fé em Jesus Cristo para sua salvação, após o arrependimento de seus pecados. Um elemento essencial dessa prática é que o batismo é subsequente ao arrependimento e à fé.[351] Os adeptos definem o batismo como um ato que segue a salvação. Consequentemente, o batismo do crente exclui o batismo infantil porque nega que o rito professa a fé *futura*.[352]

A pergunta à qual estamos procurando responder é a seguinte: “Há um consenso nos escritos patrísticos que aceitam o credobatismo como a prática antiga e normativa da igreja?”. Em outras palavras, é possível descobrir, na história cristã primitiva, uma atitude em relação ao batismo segundo a qual, num cenário ideal, a igreja batizaria crianças e adultos que *primeiro* se arrependessem de seus pecados e professassem fé em Jesus Cristo? O batismo segue a salvação ou precede (ou até produz) isso?

Debate sobre batismo infantil

De pronto, podemos descartar a noção de que o batismo normativo era exclusivamente o batismo de *adultos*. Como nossa investigação demonstrará, a igreja primitiva batizou crianças, mas essas crianças não eram bebês; elas tinham pelo menos alguma compreensão da fé e aceitaram os princípios do cristianismo. O que sabemos do batismo a partir dos escritos patrísticos é que a questão não era realmente sobre a idade de alguém ser batizado. Em vez disso, a questão era sobre o estado dessa pessoa em relação à fé em Jesus Cristo e ao arrependimento do pecado. Veremos que os debates na igreja primitiva não foram sobre o batismo adulto *versus* o batismo infantil, mas sobre o credobatismo *versus* o pedobatismo.[353]

Escritos cristãos dos séculos 3 e 4 d.C. mostram diferença de opinião quanto à prática de batizar crianças. Não há dúvida de que o batismo infantil foi praticado bem cedo na história da igreja, mas a prevalência da prática, seu significado e sua origem são uma questão de discórdia. As fontes, em muitos aspectos, não são claras. Duas questões emergem de um exame dos documentos, como veremos. Primeiro, a existência do batismo infantil no terceiro século significa necessariamente que a prática é antiga? Se a prática começou no terceiro século, e não nos tempos apostólicos, podemos perguntar por que não há alarde em torno de uma mudança de tamanha magnitude em um dos componentes mais centrais do cristianismo. A ausência de debate na literatura do segundo século poderia levar a concluir que a prática era uma tradição recebida dos apóstolos, e não uma inovação. Apesar do

aparecimento do batismo infantil nos escritos patrísticos do terceiro século e além, não há atribuição necessária de antiguidade à prática. Poderíamos também concluir que a prática é original, já que é antiga. Em segundo lugar, os debates sobre o batismo infantil nos séculos 4 e 5 d.C. indicam uma rejeição da antiga prática do pedobatismo em favor de algo novo, ou os documentos mostram uma resistência contínua à prática inovadora do batismo infantil contra um antigo credobatismo? Essas questões mostram-se cruciais para nossa investigação.

Para lançar as bases da discussão do credobatismo no cristianismo primitivo, examinaremos, de forma sucinta, o debate clássico entre Joachim Jeremias e Kurt Aland sobre a origem do pedobatismo no cristianismo primitivo.[354] Três volumes curtos — o primeiro de Jeremias, uma contestação por Aland e uma resposta final de Jeremias — compreendem o debate acadêmico. O primeiro volume de Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, foi lançado em 1938; em seguida, em 1958, foi publicada uma edição alemã revisada. Dois anos depois, foi publicada uma tradução para o inglês, intitulada *Infant Baptism in the First Four Centuries*. Grande parte do estudo diz respeito ao batismo no período apostólico e no NT. Esse material, embora de grande importância para a questão da origem do batismo infantil, é abordado nos primeiros capítulos do presente volume e, portanto, não será examinado em detalhes aqui. No entanto, alguns elementos importantes das conclusões de Jeremias, em relação ao primeiro século, merecem discussão aqui, devido à correlação direta que ele estabelece entre a prática do primeiro século e a prática posterior.

Jeremias examina a prática do batismo infantil nos primeiros quatro séculos de existência da igreja. Ele aborda o período apostólico em dois capítulos; em seguida, um capítulo analisa o desenvolvimento no segundo e no terceiro séculos, e, por fim, um capítulo aborda o batismo infantil no quarto século. Ele começa com a seguinte pergunta: “Os filhos dos convertidos [no período do Novo Testamento] foram batizados junto com seus pais?”. Para responder

a essa pergunta, Jeremias se volta para as declarações do Novo Testamento a respeito do batismo de convertidos e da origem do batismo cristão.

Primeiro, Jeremias concentra sua atenção na fórmula do *oikos*, encontrada em várias passagens do Novo Testamento.[355] Nelas, os convertidos e seus "lares" são batizados. Jeremias afirma que esses lares incluem todos os filhos da casa, independentemente da idade. Para apoiar sua conclusão, Jeremias lê as declarações do *oikos* do Novo Testamento à luz das referências do Antigo Testamento a um "lar", o qual significa todos aqueles que vivem em uma casa, incluindo as crianças pequenas. Ele conclui: "A fórmula *oikos* do Novo Testamento foi adotada a partir da linguagem cultual do Antigo Testamento (e, em particular, podemos dizer, da terminologia da circuncisão) e introduzida na linguagem formal empregada no rito cristão primitivo do batismo".[356] Além disso, a leitura de Jeremias das passagens do *oikos* baseia-se na "solidariedade familiar" no mundo antigo.[357] Na igreja judaico-cristã, afirma Jeremias, os membros não batizados da família não podem reunir-se à mesa. Ele considera bastante improvável que os pais não batizem seus filhos, excluindo-os, assim, das refeições em família! Quando o Novo Testamento declara que, por causa da fé de um membro da família, toda a família, incluindo qualquer criança, é batizada (por exemplo, At 16.30-34), é porque "a fé do pai, que representa o lar, e a fé da mãe também abraçam os filhos".[358]

A segunda parte da resposta de Jeremias à questão de os filhos recém-nascidos de convertidos serem ou não batizados junto com os pais é o exame das origens do batismo. Jeremias argumenta que o batismo cristão é fruto do batismo prosélito. Ele afirma que "a única conclusão possível é que os ritos estão relacionados como pai [batismo prosélito judaico] e filho [batismo cristão]".[359] Especificamente, o batismo cristão deriva do batismo prosélito judaico em sua terminologia, sua administração externa e sua compreensão teológica.[360] A última reflexão é mais apropriada à nossa discussão: quando adultos gentios se converteram ao judaísmo, "os filhos, até mesmo os menores, foram admitidos com

seus pais à fé judaica".[361] Jeremias afirma que, porque o batismo prosélito judaico é o progenitor do batismo cristão, "com a admissão de gentios ao cristianismo, crianças de todas as idades, incluindo infantes, foram batizadas também".[362] Ele afirma que o batismo infantil era a prática normal na igreja cristã desde o período apostólico.

Essas duas conclusões — que a fórmula *oikos* para o batismo no Novo Testamento necessariamente incluía crianças e que o batismo prosélito, que incluía crianças, é o progenitor do batismo cristão — forma a base para a leitura de Jeremias acerca das evidências posteriores. Ele lê as ordens da igreja, as inscrições e outros documentos sob tal perspectiva, e o restante de seu estudo se baseia nessas conclusões.

O capítulo 3 vai além do tempo do Novo Testamento, até a "crise" do século 4 d.C. Jeremias pesquisa as evidências para o batismo infantil no Oriente e no Ocidente. Relatos da vida de mártires datados do segundo século descrevem os crentes como fiéis a Cristo desde a infância. Jeremias considera isso uma evidência indireta do batismo infantil. Policarpo, nascido no primeiro século, afirmou ter servido a Cristo por mais de oitenta anos. Jeremias conjectura que ele deve ter sido batizado ainda como infante.[363] Aland, no entanto, demonstra que a evidência pode ser interpretada como referindo-se não ao infante, mas ao batismo *infantil*.[364]

A leitura de Jeremias das inscrições e dos escritos patrísticos é guiada por sua crença de que há uma diferença no cristianismo primitivo entre o batismo "missionário" e a prática posterior que incluía o batismo dos filhos dos crentes. O batismo missionário, refletido quase exclusivamente nos relatos do batismo do Novo Testamento, significou a entrada de convertidos ao cristianismo a partir de religiões não cristãs. Essas primeiras instâncias do batismo envolveram adultos convertidos e seus filhos agora cristãos, incluindo infantes. Jeremias lê as instruções da catequese sobre o batismo como destinadas a esses convertidos ao cristianismo. Além desse batismo missionário, Jeremias afirma que, com o Novo Testamento, a igreja passou a batizar os filhos pequenos dos

crentes em uma prática paralela à circuncisão judaica. Ele, então, traz evidências posteriores à luz dessa prática de duas vertentes.

Quem foi batizado no cristianismo primitivo

Nesta seção, examinaremos cronologicamente as discussões relevantes acerca do batismo nos escritos patrísticos. Descobriremos uma mudança nas discussões datadas do terceiro século, quando surgiu a questão do batismo infantil. Não há defesa do batismo infantil antes do terceiro século. De fato, cada instância de instrução a respeito do batismo sustenta a conclusão de que o batismo dos crentes era apenas a prática normativa do segundo século, com a possível exceção dos batismos de emergência de crianças atingidas por doenças que levavam à morte no final do século.[365] Essa nova prática tornou-se difundida no terceiro século, levando Orígenes a concluir que, pelo menos na Palestina, o batismo infantil era a prática padrão da igreja. O debate sobre a inovação do batismo infantil continuou até o quarto século, quando Gregório, bispo de Nazianzo, permitiu o batismo infantil somente em situações de emergência, rejeitando-o em outros casos, sob a alegação de que as crianças não têm pecados a confessar e, portanto, não precisam de batismo, pois o batismo está apropriadamente relacionado ao arrependimento.

Vários tipos de documentos nos informam sobre os primeiros comportamentos cristãos em relação ao batismo. Há obras dedicadas a esse tema, como, por exemplo, *On Baptism* [*Sobre o Batismo*], de Tertuliano de Cartago, ou a *Epístola 58*, de Cipriano de Cartago, anunciando a decisão do sínodo africano em relação ao batismo. Há também referências à prática cristã do batismo que visam esclarecer os mal-entendidos ou instruir aqueles que talvez estejam fora da igreja acerca dessa prática, como ocorre com um parágrafo inteiro na *Primeira Apologia*, de Justino Mártir. Um terceiro e importante tipo de escrito é o manual da igreja, como o *Didaquê* do final do século 1 ou do início do século 2. Esses manuais nos falam sobre comportamentos prevalentes nas práticas da igreja, ao mesmo tempo que nos dão um vislumbre da tradição litúrgica. O que é mais útil é que os manuais da igreja têm por objetivo projetar

a prática atual no passado, ao mesmo tempo que influenciam a futura prática da igreja. E são importantes tanto pelo que dizem como pelo que omitem.[366] Finalmente, há obras que fornecem instruções ao catecúmeno, a pessoa que se prepara para o batismo. Normalmente, os novos crentes, incluindo as crianças, dedicariam uma quantidade considerável de tempo ao aprendizado das crenças fundamentais do cristianismo, incluindo o significado do batismo, rito para o qual estavam se preparando. Esses escritos, como as *Leituras Catequéticas*, de Cirilo de Jerusalém, são esclarecedores.

Segundo século

Três fontes do século 2 d.C. são importantes para nosso estudo: *Didaquê*, a *Primeira Apologia*, de Justino Mártir, e a *Apologia*, de Aristides.[367] Um manual da igreja escrito logo após a virada do segundo século, *O Ensino do Senhor através dos Doze Apóstolos*, geralmente conhecido pela primeira palavra do título grego, *Didaquê*, detalhava a prática de então referente à ordenança do batismo.[368] Primeiro, o manual afirmava que a fórmula triúna deveria ser usada no batismo: as pessoas deveriam ser batizadas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Segundo, a igreja deveria usar água corrente quando estivesse disponível, embora a água parada, como em uma piscina, fosse aceitável. Presumivelmente, essa instrução visava tornar o batismo cristão paralelo ao batismo de Cristo, que se dera em um rio de água corrente. O candidato deve estar imerso em água, desde que a água seja suficientemente disponível. Onde não havia água em profundidade para imersão, era possível derramá-la sobre a cabeça do batizando por três vezes. Para nosso estudo, o mais importante é saber que se exigia da pessoa que estava sendo batizada (juntamente com a pessoa que fazia o batismo e o restante da igreja) jejum por um ou dois dias antes do batismo. De fato, o Didaquê afirmava que aquele que está sendo batizado deve ser instruído a esse respeito. A frase “Instrua aquele que está sendo batizado a jejuar um ou dois dias antes” indica que aquele que está sendo batizado tem idade e capacidade mental para compreender e obedecer a essa instrução. Parece inteiramente improvável que uma

criança possa obedecer a essa ordem. Além disso, se o *Didaquê* visse um exemplo de prática de batismo infantil, as instruções para uma cerimônia desse tipo certamente seriam incluídas no manual. A ausência de instruções específicas para batizar crianças nas liturgias e ordens da igreja nos séculos 4 e 5 indica que o batismo infantil foi uma inovação litúrgica que não encontrou aceitação universal.

Em sua *Primeira apologia*, escrita em meados do segundo século, Justino Mártir procurou explicar o rito do batismo cristão para que seus leitores pudessem compreender o significado dessa ordenança.[369] Coerente com o mandamento do *Didaquê*, Justino afirmou que o batismo cristão era feito em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.[370] Quatro elementos da exposição de Justino se relacionam diretamente com o tópico em questão. Primeiro, Justino, assim como o *Didaquê*, declarou que deveriam ser batizados aqueles que haviam sido "persuadidos a crer que o que ensinamos e dizemos é verdade, comprometendo-se a viver em consonância com isso".[371] Claramente, os crentes estavam em mente aqui. Eles já acreditavam na veracidade do cristianismo e assumiam o compromisso de levar uma vida cristã. Justino apresentou esses candidatos ao batismo como tendo começado a viver de acordo com sua fé. Os infantes não poderiam ser incluídos na descrição de Justino acerca daqueles que chegam ao batismo em qualquer um desses casos.

Segundo, eles deveriam jejuar e orar pela remissão dos pecados do passado.[372] Tal como acontece com o *Didaquê*, é difícil considerar as crianças jejuando e orando pela remissão de seus pecados passados. De fato, como ficará mais claro, muitos dos escritores patrísticos negavam que as crianças fossem culpadas de quaisquer pecados que precisassem perdoar.[373] Mais uma vez, parece que Justino não chama as crianças para se preparar para seus batismos, jejuando e orando. Essas eram instruções reservadas a crianças mais velhas e adultos.

Terceiro, Justino descreve os candidatos ao batismo como aqueles que "escolheram e se arrependeram".[374] Isso é coerente

com o mandamento no sermão de Pentecostes de Pedro (At 2.38), consistente em “arrepender-se e ser batizado para o perdão dos pecados”. Justino insere-se em uma longa lista de escritores patrísticos que seguem a direção do Novo Testamento ao conectar arrependimento e batismo. Tal como antes assinalado, ele não poderia estar se referindo a crianças que teriam escolhido tornar-se crentes, arrependendo-se. Mesmo que se aceite a necessidade de os infantes receberem o perdão pelo pecado original (um tema presente no terceiro século e no Ocidente, mesmo depois), os participantes do batismo por Justino não poderiam ter incluído os infantes.

Finalmente, Justino diz que aqueles iluminados em seu entendimento são aqueles que devem ser lavados no batismo.[375] Se Justino fosse um defensor do pedobatismo, ele teria pelo menos permitido que alguém fosse lavado e depois, mais tarde, iluminado. Esse é o argumento de escritores posteriores que defendem o batismo infantil. Sua alegação é que a lavagem pode, no caso dos filhos dos crentes, preceder o despertar para a fé e talvez até mesmo ajudar sua vinda. Para Justino, porém, os candidatos ao batismo eram aqueles que já haviam sido despertados para a necessidade de salvação.

Uma passagem na *Apologia*, de Aristides, também é importante para uma imagem do batismo no segundo século.[376] A passagem em que o apologista descreveu o comportamento cristão como superior aos outros no Império fala de como os cristãos agiam em relação aos servos e filhos dos cristãos que eram persuadidos a se tornar cristãos. Depois que os servos ou as crianças se tornavam cristãos, eram chamados de “irmãos e irmãs sem distinção”.[377] Em outras palavras, foi somente após a conversão que os filhos dos crentes foram considerados parte da comunidade de fé. Tal afirmação parece contradizer diretamente a noção de batismo “doméstico”, pois claramente Aristides não tinha em mente o batismo “missionário”. Esses eram os filhos dos crentes. Como Aland observa corretamente, em *Apologia*, Aristides “indiretamente exclui o batismo infantil”.[378]

Mesmo Jeremias não reconhece evidência *direta* de batismo infantil no segundo século. No entanto, ele afirma que as referências patrísticas aos crentes que serviram fielmente a Cristo desde jovem qualificam-se como evidência indireta do batismo infantil.[379] Essas referências, principalmente de declarações biográficas sobre mártires como Policarpo, que afirmam haver servido a Cristo por 86 anos, podem ser agrupadas como esforços de escritores patrísticos para destacar a devoção fiel de um crente a Cristo desde a "juventude". Isso, contudo, não significa, necessariamente, que o sujeito tenha sido batizado quando era bebê. É igualmente provável que o mártir, ou outro crente, tenha sido batizado quando criança, ou até mesmo em sua juventude. Tal "evidência", importante como é para a causa de Jeremias, não parece representar uma séria ameaça à alegação de que o batismo infantil não era a norma no cristianismo do segundo século.[380]

No segundo século, portanto, não há referência direta ao batismo dos filhos infantes de convertidos ou crentes. As evidências do segundo século argumentam de forma mais convincente para uma prática comum de batizar os crentes após se arrependerem do pecado. Os métodos descritos nos escritos patrísticos, juntamente com a descrição daqueles que deveriam ser batizados, fornecem evidência direta do credobatismo como a prática normativa da igreja no segundo século.

Terceiro século

Tertuliano de Cartago, apologista e fundador da teologia ocidental, escreveu o mais antigo tratado sobre o assunto do batismo. Sua obra, *Sobre o batismo*, é o único tratado sobre a ordenança do batismo que sobreviveu da época anterior ao Primeiro Concílio Ecumênico (Niceia, 325 d.C.).[381] O tratado foi escrito em resposta à prática inovadora do batismo infantil, antes de sua conversão à seita montanista. Tertuliano alegava que o ato de batismo da igreja era notável por causa de sua simplicidade: uma pessoa estava imersa na água.[382] Uma vez batizado, o indivíduo não estava mais limpo do que antes do batismo. No entanto, o resultado era uma purificação espiritual que excedia em muito qualquer purificação física que se

desejasse. Enquanto a lavagem com água era um mero ato externo, a purificação dos pecados era espiritual e eterna.[383]

Tertuliano aconselhava paciência ao se determinar a quem a ordenança seria administrada.[384] O apologista oferecia uma alternativa para uma prática já existente, a prática de batizar crianças. A prática, argumentou Tertuliano, estava cheia de perigos. Em primeiro lugar, a mensagem transmitida pelo pedobatismo era que o infante precisava de salvação, o que Tertuliano negava.[385] Além disso, aqueles que atuavam como "padrinhos" para o bebê que estava sendo batizado talvez não conseguissem assegurar que o batizado crescesse para viver de acordo com as promessas feitas no batismo.[386] Em outras palavras, Tertuliano reconhecia que tanto o arrependimento dos pecados como o compromisso com uma vida correta são elementos inerentes ao batismo. Os infantes não haviam pecado e, portanto, não eram responsáveis pelo primeiro elemento. Os "padrinhos", por sua vez, eram incapazes de manter o segundo elemento e, portanto, não podiam responsabilizar-se por isso. Por que, então, a igreja faria algo desnecessário e irresponsável? "Por que o período inocente da vida se apressa para a 'remissão de pecados?'"[387] A preocupação de Tertuliano era com o fato de o pedobatismo comprometer os infantes com a vida cristã sem a observância deles. Em nome deles, a igreja estava determinando que eles seriam responsáveis por levar vidas cristãs fiéis. Ele lembrou aos seus leitores que as crianças não deveriam receber responsabilidades adultas em assuntos "mundanos", de modo que não deveriam assumir a responsabilidade de ter uma vida cristã (o resultado presumido do batismo) quando ainda não estavam prontas.[388] Como já vimos com Justino Mártir, esperava-se que aquele que estava sendo batizado se comprometesse a viver uma vida cristã, um compromisso que não se podia esperar de uma criança ainda muito pequena. Além disso, os infantes eram "inocentes" e, portanto, livres do pecado. Consequentemente, não precisavam de "remissão de pecados". Tertuliano também perguntou: "Por que os padrinhos devem ser colocados em risco se o batismo não é necessário para a salvação?".[389] Claramente, para

Tertuliano, o batismo não era um requisito para a salvação. Se fosse esse o caso, alguém poderia argumentar a favor da validade do pedobatismo. Tal conclusão é injustificada porque os infantes eram inocentes em relação ao pecado.

Tertuliano concluiu o capítulo 18 com duas declarações fortes. Primeiro, “se alguém entende a importância do batismo, temerá mais a sua recepção do que a sua demora”.[390] Tertuliano estava se referindo à grande responsabilidade da vida cristã pós-batismal. O batismo não deveria ser empreendido de ânimo leve, pois uma responsabilidade grave vem junto com ele. Segundo, e mais importante, Tertuliano afirmou que “a fé sã é segura da salvação”.[391] Nenhuma declaração mais veemente poderia ser feita para se divorciar o rito de batismo em si mesmo da fé salvadora.[392] A salvação não foi obtida pelo batismo, mas a fé era o indicador seguro da salvação. Em outras palavras, a salvação de Tertuliano era somente pela fé, mesmo quando o crente não tinha batismo.

O que podemos extrair desse texto sobre o papel do batismo para o crente? Primeiro, o batismo deve vir depois da concordância com a crença cristã e o compromisso com a prática cristã, como se observa em Justino. O batismo é a ocasião em que os crentes confessam seus “pecados passados” e “estabelecem, de antemão, o fundamento das defesas contra as tentações que se seguirão de perto”.[393] Em outras palavras, o batismo é um ato relacionado tanto à remissão dos pecados anteriores do crente como à prevenção dos pecados pós-batismais do crente. Retardar o batismo simplesmente por causa do risco dos pecados pós-batismais seria algo contrário ao entendimento de Tertuliano sobre o papel do batismo para o crente. Em segundo lugar, a fé, e não o batismo, é o meio para a salvação. Terceiro, presume-se que a pessoa batizada é mantida em um padrão mais elevado de prática moral cristã, por causa de sua identificação com a igreja. Enquanto os catecúmenos tinham a salvação por causa de sua fé salvadora, não eram “cristãos” no sentido de serem identificados com a igreja. Essa identificação veio com o batismo.

No capítulo seguinte, Tertuliano voltou-se para o significado do

batismo. A Páscoa era o melhor momento para o batismo, argumentou ele, porque somos batizados na morte de Cristo (Rm 6.1). Curiosamente, Tertuliano se referiu à declaração de Jesus aos seus discípulos para observar um homem carregando água como referência ao batismo, já que a água estava associada à Páscoa. A segunda ocasião mais solene para o batismo foi Pentecostes, porque foi nessa época que o Espírito prometido desceu sobre os discípulos. Tertuliano foi rápido em acrescentar que todo dia é do Senhor, e toda hora é apropriada ao batismo. Embora a solenidade possa ser diferente, o significado não seria diferente.[394]

Em seguida, Tertuliano descreveu o que deveria ser feito na própria cerimônia batismal e como se preparar para isso. Na preparação, o candidato deveria "orar com repetidas orações, jejuns e dobrar os joelhos".[395] Naturalmente, nenhum desses atos de preparação era apropriado aos infantes. Somente crianças mais velhas e adultos poderiam responder a essas instruções. De forma mais significativa, em preparação, "deve haver vigílias durante toda a noite, acompanhadas da confissão de todos os pecados passados".[396] Obviamente, as crianças não podiam realizar vigílias durante a noite, confessando seus pecados.

O batismo foi atado indissoluvelmente à "satisfação dos antigos pecados" e à defesa contra as "tentações que se seguirão de perto".[397] O catecúmeno, já possuindo a fé salvadora, viria à fonte após confessar os pecados anteriores. Mas o batismo, além de seu papel relativo aos pecados passados, também serviu como uma fonte de força para o crente, a fim de superar os pecados futuros. O batismo foi o fundamento, ou ponto de partida da vida de obediência do cristão, no sentido de que os pecados cometidos antes do exercício da fé salvadora haviam sido "lavados". As tentações após o arrependimento e o batismo eram como as de Cristo, que foi tentado imediatamente em seguida ao próprio batismo. Qual era a lição a ser aprendida? No batismo de Cristo, diz-se que o Espírito desceu sobre ele "como uma pomba". Assim também a unção que se segue ao batismo do crente era representativa da unção do Espírito. Tertuliano enfatizava não apenas a obra do Espírito na

remissão dos pecados, mas também a superação da tentação após a conversão.[398] O batismo foi útil para ajudar o crente na luta contra os pecados pós-batismo, fornecendo ao crente as defesas necessárias contra a tentação.

A principal preocupação de Tertuliano era com o fato de o batismo infantil negar a prática da igreja, já vista claramente nos documentos do segundo século, de um período prévio de preparação que incluía arrependimento do pecado, jejum e oração. Nenhum desses precursores necessários ao batismo era possível para os infantes. Cada um foi possível, no entanto, para as crianças e os mais velhos. Tertuliano argumentou que a prática da tríplice imersão era uma tradição de longa data, mas não foi ordenada nas Escrituras ou transmitida pelos apóstolos.[399] O fato de ele defender essa prática como tradicional, enquanto rejeita o batismo infantil sem articular argumento semelhante, indica que ele não conhecia o batismo infantil como uma prática tradicional, mas como uma prática nova.

Seguindo Tertuliano na cronologia, está a *Tradição Apostólica*, de Hipólito,[400] datando de meados do século 3 d.C. No capítulo 42, Hipólito afirmou que deveria haver um período de três anos, desde a conversão até o batismo, no qual o catecúmeno seria testado quanto à sua fé e ao estilo de vida cristão. Esse período também deveria ser um tempo de instrução na fé da igreja. No capítulo seguinte, a *Tradição* instrui que os catecúmenos deveriam assistir à adoração e participar plenamente da vida da igreja, à exceção de tomar a Eucaristia, da qual estavam excluídos.[401] O capítulo seguinte trata de catecúmenos que foram martirizados antes de terem sido batizados. Seu martírio serviu como “batismo de sangue”.[402] O capítulo 45 detalha a preparação final para o batismo, incluindo o uso de testemunhas da fidelidade do catecúmeno, após a leitura das Escrituras, o jejum e a oração. Então, no capítulo 46, Hipólito instrui que as crianças catecúmenas deveriam ser batizadas. Claramente, ele quer dizer aquelas crianças que passaram pelo processo descrito nos capítulos precedentes. Em seguida, ele faz concessões àqueles pequeninos que não podiam

falar por si mesmos para professar sua fé. Dava-se permissão para que um pai cristão ou outro membro da família cristã confessasse em nome da criança. Depois das crianças, os catecúmenos adultos eram batizados.

O que dizer da permissão de Hipólito em relação às crianças que não podem falar por si? É possível que o texto seja uma interpolação posterior.[403] Mesmo que seja original, apenas confirma que o batismo infantil era permitido no contexto de Hipólito. Não pode ser um exemplo do batismo missionário de Jeremias, pois as crianças eram batizadas *antes* dos adultos. Em Hipólito, a ordem do batismo é primeiro o infante (ou seja, as crianças que não podiam falar por si) e, posteriormente, os adultos recém-convertidos. Os infantes batizados certamente não eram filhos daqueles catecúmenos esperando para receber o batismo depois de seus filhos, porque, segundo o argumento de Jeremias, somente os filhos de convertidos batizados eram batizados no cristianismo primitivo. A essência do batismo missionário é que os novos convertidos e seus filhos teriam sido batizados. Hipólito pode permitir o batismo dos filhos dos crentes, mas não está defendendo um padrão de pedobatismo para os filhos dos recém-convertidos. Nenhuma distinção precisaria ser feita entre crianças que poderiam falar por si mesmas e crianças que não poderiam, se o pedobatismo fosse a norma. Parece que o pedobatismo era a exceção, partindo-se do princípio de que o texto em questão não seja uma interpolação. Hipólito descreve o batismo de crentes que já haviam demonstrado fidelidade ao cristianismo e à comunidade cristã no período de instrução que precedia o batismo, com a permissão para o batismo de infantes.

A *Epístola 58*, de Cipriano de Cartago, foi escrita para anunciar a decisão de um sínodo africano em 253 d.C., no sentido de exigir o batismo de infantes. O destinatário da carta acreditava que o batismo deveria ser realizado no oitavo dia, correspondente à prática da circuncisão. O sínodo não fez um pronunciamento a esse respeito, por causa da discordância entre os bispos no que se refere à relação entre batismo e circuncisão. Alguém poderia perguntar se

alguns bispos rejeitaram a crença de que o batismo infantil é a substituição cristã da circuncisão judaica. O anúncio de Cipriano não traz isso categoricamente, limitando-se a afirmar que a "lei da circuncisão" (ou seja, o batismo no oitavo dia) não era necessária. É possível supor que, se os bispos estivessem unidos em sua crença de que o batismo era um substituto para a circuncisão, teriam seguido as instruções sobre sua aplicação com muito mais atenção.

Aparentemente, embora os líderes da igreja nessa parte do norte da África possam ter discordado acerca da circuncisão como a origem do batismo infantil, confirmaram *in solidum* que o batismo infantil era apropriado para a igreja. O fato de um sínodo precisar reunir-se para decidir esse assunto sugere que o pedobatismo não era universalmente praticado. De fato, se poucos se opusessem a essa prática, como Tertuliano, seria necessário haver um sínodo africano? Qualquer que seja o contexto do conselho, sua decisão é significativa. "Ninguém", decidiu o conselho, "deve ser impedido do batismo e da graça de Deus".[404] O batismo — para Cipriano e o conselho por ele relatado — era um meio de graça porque seus destinatários recebiam "misericórdia divina".[405] Além disso, o batismo era ainda mais importante para as crianças, argumenta Cipriano, porque elas desfrutariam a ajuda, a misericórdia e a graça de Deus desde o início de suas vidas, o que as ajudaria a vencer o pecado.[406] Uma mudança de Tertuliano para Cipriano é clara. Enquanto Tertuliano enfatizava a relação do batismo com os pecados passados do crente, e também com os futuros, Cipriano enfatizava apenas sua relação com o futuro. Para Tertuliano, o batismo era administrado a um crente arrependido de pecados passados; para Cipriano, também poderia ser administrado a bebês, que precisariam de seus benefícios para uma futura vida cristã.

Escrevendo em meados do século 3, Orígenes de Alexandria defendeu, em três ocasiões, a prática de batizar os infantes.[407] Em cada caso, Orígenes tinha um propósito em mente: explicar como o batismo infantil poderia ser a prática da igreja sem que os filhos precisassem do perdão dos pecados. Aparentemente, Orígenes estava respondendo ao desafio de que o batismo infantil era

desnecessário, já que os infantes não haviam cometido pecados.[408] Orígenes concluiu que, embora as crianças não tivessem cometido pecado algum, compartilhavam a mancha universal do pecado de Adão, sendo, assim, beneficiadas pelo batismo.[409] Por essa razão é que o batismo de infantes era o "costume da igreja",[410] um costume que Orígenes alegava haver sido transmitido pelos apóstolos.[411] A alegação de Orígenes de que a igreja na Palestina, ou pelo menos parte dela, praticava o pedobatismo demonstra apenas que essa prática era contemporânea a ele. Não há necessidade de concluir que a prática do pedobatismo na Palestina do século 3 é prova de sua origem apostólica. É possível que, no caso de o batismo infantil haver surgido na Palestina no final do segundo século, tenha encontrado aceitação generalizada nas igrejas da região, na época em que Orígenes escreveu, por volta de 250 d.C.[412]

No terceiro século, vemos o início do pedobatismo como normativo para algumas partes da igreja. A prática não era universal, como a defesa radical de Tertuliano quanto ao batismo dos crentes e a necessidade de Orígenes apresentar um pedido de desculpas pelo batismo infantil bem atestam. Apesar da afirmação de Orígenes de que o pedobatismo era uma prática antiga na igreja, seu argumento em favor de batizar crianças repousa principalmente no resultado pretendido do batismo, e não em sua origem apostólica. No terceiro século, evidentemente, houve debate entre aqueles que defendiam o batismo infantil e aqueles que resistiam a essa prática. Defensores do batismo de infantes baseavam-se principalmente no argumento de que o sacramento era necessário para purificar as crianças da mancha do pecado original. As evidências do terceiro século apontam para a origem do batismo infantil na prática de batizar crianças atingidas por doenças fatais, devido a uma convicção crescente de que o batismo era necessário para a salvação da criança.[413] O ponto de vista oposto, encontrado no argumento de Tertuliano contra o pedobatismo, era de que a fé mostrava-se suficiente para a salvação, apesar de seu equívoco em permitir o batismo infantil em tempos de "necessidade".

Quarto e quinto séculos

As *Constituições Apostólicas*, escritas perto do final do século 4, são uma compilação de partes dos manuais anteriores da igreja, incluindo *Didaquê* e *Tradição Apostólica*, de Hipólito.[414] O mandamento de Cristo na Grande Comissão para batizar serviu como fundamento explícito para a prática na igreja.[415] Na cerimônia, o bispo deveria ungir a cabeça daquele que seria batizado, tanto homens como mulheres. Em seguida, um presbítero os mergulharia na água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Se a pessoa batizada fosse homem, um diácono do sexo masculino deveria recebê-lo fora da água. Uma mulher seria recebida por uma diaconisa, para preservar o recato.[416]

A pessoa era batizada na morte de Cristo e, à imersão, seguia-se uma unção, que funcionava como uma "confirmação da confissão". O autor afirma que "a descida à água *representa* o morrer junto com Cristo; a ascensão da água, a ressurreição com ele".[417] Esse é o exemplo mais claro, até então, do caráter simbólico do batismo, embora o tenhamos visto implicitamente em outro lugar. A profissão trinitária de crença, na associação com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, era o meio para a verdadeira participação na morte e na ressurreição de Cristo.[418] O batismo era uma representação daquela morte e daquela ressurreição.

O caráter representativo do batismo é sensato, considerando que aquele que estava sendo batizado deveria "ser livre de toda iniquidade [do passado]".[419] Como vimos, o batismo dependia da confissão de pecados passados e era posterior ao arrependimento e à fé. Aquele que estava sendo batizado já deveria ser um "filho de Deus".[420] Mais tarde, o autor reitera que o batismo seguia-se à conversão e que "a água é o símbolo da morte de Cristo".[421] Aquele que está sendo batizado já se arrependeu, foi purificado do pecado e morreu com Cristo. O batismo, então, simboliza a conversão de alguém que já tem fé.

Antes do batismo, o candidato devia jejuar.[422] Jesus jejuou depois, e não antes, de seu batismo, mas o autor explica que, como Jesus não tinha pecado para confessar, não era necessária a purificação. Além disso, Jesus não foi batizado em sua própria

morte e ressurreição, visto que seu batismo ansiava por esses eventos. Assim, o jejum seguiu-se ao batismo. Para os crentes, o batismo relembra a participação na morte e na ressurreição de Cristo pela fé, e o jejum precede o batismo. O batismo de Jesus serviu para confirmar a mensagem de João, enquanto o batismo do crente é realizado em reconhecimento por haver recebido a mensagem de Cristo.

Manuais da igreja como as *Constituições Apostólicas* e seus documentos constitutivos indicam tanto a prática da igreja contemporânea como o que seus autores desejavam que fosse a prática padrão; assim, revelam-se como um material inestimável para nosso estudo — tão importantes quanto as obras de teólogos que procuravam justificar ou explicar a prática da igreja ou que desafiavam determinadas práticas. Gregório de Nazianzo (quarto século) explicou a prática batismal da igreja e juntou-se a opositores da inovação do batismo infantil do século 3. Gregório é um dos chamados pais capadócios, junto com Gregório de Nissa e seu irmão Basílio, o Grande.[423] Curiosamente, nenhum dos três, embora fossem filhos de pais cristãos, foi batizado enquanto era infante. Gregório de Nazianzo, cujo pai era bispo, não foi batizado até os 30 anos.[424] Ele dedicou sua *Oração 40* ao tema do batismo. Ele explicou que, no batismo, simbolizava-se externamente uma realidade interior.[425] O batismo era um tipo externo de limpeza interior da alma. A água era uma limpeza externa do corpo, mas a limpeza interior da alma ocorria “à parte do corpo”.[426]

Gregório costumava opor-se ao batismo infantil, exceto em casos que envolviam risco de morte.[427] Quando se avistasse esse perigo iminente, era melhor que o infante morresse “inconscientemente santificado” do que “sem o selo e não iniciado”.[428] Mas o que ele queria dizer com “não iniciado”? Embora talvez ele quisesse dizer “não salvo”, pode ter atribuído o significado de “não iniciado na vida da igreja”. Com ênfase nos efeitos corporativos e introdutórios do ato de batismo no crente, transferindo o catecúmeno crente “de fora” para o status “de dentro”, é possível encontrar Gregório acolhendo o batismo infantil como um pastor que conduz a comunidade a uma

comunhão mais próxima com os pais enlutados.

Interpretar a permissão de Gregório para o batismo infantil como acomodação pastoral é apoiada por seu apelo imediato para que se evite essa prática em outras circunstâncias que não as de emergência.[429] Somente as crianças com idade suficiente para entender as "linhas gerais" da fé deveriam ser batizadas. As crianças passavam a ser responsáveis por suas vidas quando seu raciocínio amadurecia, a ponto de reconhecerem a necessidade de perdão. Até esse momento, diz Gregório, as crianças não tinham como explicar os pecados da ignorância.[430] Sua instrução é coerente com a alegação de que o pedobatismo surgiu entre os cristãos em resposta à mortalidade infantil, uma conclusão apoiada pelas evidências das inscrições.[431]

No ano de 350 d.C., Cirilo de Jerusalém proferiu uma série de *Leituras catequéticas* para explicar a crença e a prática cristãs aos catecúmenos, preparando-os para a iniciação pelo batismo na plena participação na vida da igreja.[432] Nas catequeses 19 e 20, ele descreve a cerimônia de batismo, da qual os catecúmenos viriam a participar, explicando seus vários elementos. A descrição era detalhada, instruindo aquele que estava sendo batizado a enfrentar o Ocidente, a renunciar a Satanás e aos seus caminhos, bem como a se comprometer a viver uma vida cristã obediente.[433] A ênfase estava na exibição cerimonial da conversão, arrependimento e fé em Jesus Cristo. A leitura 20 explicava que os que estavam sendo batizados estariam nus, "imitando Cristo, desnudado na cruz".[434] A imersão na água simbolizava a morte e o sepultamento; o surgimento da água retratava a participação do crente na ressurreição de Jesus Cristo.[435] Todas essas instruções destinavam-se, evidentemente, àqueles que tivessem idade suficiente para entender, crer e obedecer. É justo dizer, então, que Cirilo tinha em mente os crentes.

Agostinho de Hipona é um dos teólogos mais reverenciados da tradição cristã ocidental. Ele influenciou protestantes e católicos, pedobatistas e batistas de maneiras semelhantes e surpreendentemente diferentes. Ele falou do batismo em escritos

dirigidos contra dois de seus mais ferrenhos opositores, Pelágio e os donatistas. Em sua obra *Sobre o batismo contra os donatistas*, Agostinho argumentou que a prática de batizar crianças era "o costume invariável da igreja herdada dos apóstolos".[436] Agostinho defendeu essa prática com base tanto em sua antiguidade como em seu significado. Ele argumentou que os apóstolos haviam instruído a igreja a batizar crianças porque o batismo era "paralelo à circuncisão".[437] A aliança de Deus com a igreja era tanto simbolizada como efetuada por meio da administração do batismo aos filhos dos crentes, herdeiros da promessa de salvação da parte de Deus.

Contra Pelágio, a principal preocupação de Agostinho era a necessidade de purificação do pecado original e a infusão da vida de Cristo no infante. Sua resposta à pergunta "Por que as crianças deveriam ser batizadas?" era uma exposição dos efeitos do pecado original em toda a humanidade.[438] Todos os que nasceram de Adão sujeitaram-se à condenação de Adão. Aqueles regenerados em Jesus Cristo, no entanto, recebem a vida eterna. A participação em Cristo era por meio do batismo, que Agostinho chamou de "o sacramento da regeneração".[439] Porque as crianças nasceram de Adão e, portanto, foram condenadas com ele, também precisavam da regeneração por meio do batismo. "Sem ele [o batismo], o infante teria uma saída infeliz da vida."[440] Como as crianças compartilham a culpa do pecado de Adão, precisam encontrar purificação no batismo, que é "administrado para a remissão de pecados".[441]

A principal defesa de Agostinho da prática de batizar crianças foi a obra que o batismo realizou na vida daquele que foi batizado. Em sua obra *Enchiridion*, Agostinho escreveu: "Desde o recém-nascido até o ancião inclinado pela idade, ninguém é impedido do batismo, por isso não há ninguém no batismo que não morra para o pecado".[442] O efeito do batismo — a remissão de pecados — estava disponível, igualmente, para os infantes e os adultos. Isso era necessário porque os infantes, assim como os adultos, precisavam do perdão do pecado. Ao contrário dos defensores do batismo infantil no Oriente, Agostinho rejeitava a inocência dos infantes; até

mesmo os recém-nascidos precisavam de perdão, embora fosse o perdão do pecado original, e não dos pecados “adicionados ao pecado que eles trouxeram consigo”.[443]

O que se observa nos séculos 4 e 5 é que a igreja permaneceu dividida acerca da adequação do pedobatismo, tal como ocorreu no século 3 d.C. Alguns escritores, como Agostinho, argumentavam que o batismo infantil deveria ser a regra e a exigência da igreja. Os do Ocidente que defendiam o batismo infantil normalmente o faziam com base na necessidade de lidar com o pecado original: o batismo limpava os infantes do pecado original, estabelecendo, assim, sua salvação. No Oriente, contudo, os escritores defendiam o pedobatismo sem atribuir pecado aos bebês. Em vez disso, os bebês, embora inocentes e sem necessidade de perdão dos pecados, ainda se beneficiavam do batismo pelo recebimento da “santificação, da justiça, da adoção filial e da herança, para que fossem irmãos e membros de Cristo, tornando-se morada do Espírito”.[444] Mesmo um escritor oriental como Gregório de Nazianzo, no entanto, que permitia o batismo infantil em situações de emergência e até mesmo atribuía algum benefício aos infantes batizados (embora ele, filho de um bispo, não tenha sido batizado até a idade adulta), ainda preferia o credobatismo, por causa da conexão apropriada entre batismo e arrependimento.

No Oriente, portanto, havia um cenário claro da prática batismal do crente, com a teologia sendo adotada para infantes. É importante ressaltar, no entanto, que, no batismo do Oriente, não se acreditava em remitir os pecados das crianças. Havia outros benefícios articulados pelos teólogos, no entanto. Gregório de Nazianzo não atribuía pecado, ou culpa original, aos infantes.[445] Em vez disso, argumentava que os infantes mortos sem o batismo não haviam sido punidos.[446] Crisóstomo[447] igualmente assumiu a inocência dos recém-nascidos, enfatizando inúmeras bênçãos além do mero perdão dos pecados: o infante recebia participação sacramental no corpo de Cristo, a presença interior do Espírito e outros benefícios espirituais.[448] No Ocidente, a situação era muito diferente. Cipriano escreveu: “O infante se aproxima muito mais facilmente da recepção

do perdão dos pecados no batismo porque os pecados remitidos não são dele, mas de outros".[449] Os teólogos ocidentais defendiam o pedobatismo porque a culpa do pecado original precisava ser perdoada.

Conclusões e implicações

Podemos chegar a várias conclusões com nossa investigação. O batismo nos escritos patrísticos tinha menos a ver com a idade da pessoa batizada do que com o papel de arrependimento, profissão de fé e entrada na vida plena da igreja. Em cada período pesquisado, a ênfase estava no catecúmeno que iniciava uma nova etapa em sua vida como crente: após demonstrar compromisso com os ensinamentos e o estilo de vida da igreja, o catecúmeno era iniciado em plena comunhão com a igreja através do rito do batismo. A ordem normal de conversão, preparação para a vida da igreja e batismo emerge não apenas de referências diretas do segundo e do terceiro séculos, mas também das ordens da igreja, tanto antigas como posteriores. A prática do batismo infantil, provavelmente surgida no segundo século, exigiu a acomodação da liturgia batismal da igreja para tal prática inovadora, não se refletindo nos primeiros manuais.[450] Antes do terceiro século, não há defensores patrísticos do pedobatismo. Mesmo que as inscrições reflitam uma prática antiga de batismo de emergência (o que, de fato, ocorre), não constituem uma rejeição explícita a uma prática normativa do batismo do crente.

No Ocidente, os escritos patrísticos mostram uma defesa do batismo infantil que corresponde a uma visão mais refinada do pecado original. Em Agostinho, por exemplo, o batismo é o meio pelo qual o pecado original é removido. Como os infantes são culpados desse pecado e precisam de perdão, o batismo é logicamente estendido a eles. Tertuliano estava ciente desse ponto de vista no terceiro século, mas o rejeitou por duas razões: primeiro, os infantes são inocentes e não precisam de perdão; segundo, a fé, sozinha, é suficiente para a salvação. O batismo deve seguir a fé. Como as crianças pequenas não precisam de perdão e não podem ter fé, o batismo é desnecessário.

Não encontramos apoio para a visão do batismo missionário promovido por Jeremias. Nada nos escritos patrísticos anteriores ao terceiro século indica ou implica que a igreja tenha concebido dois batismos diferentes: o pedobatismo para os filhos infantis dos crentes e o batismo missionário para os convertidos do judaísmo ou do paganismo.

A cerimônia batismal que encontramos nos manuais da igreja normalmente considera apenas o batismo de adultos e crianças com idade suficiente para crer. Parece que o batismo de emergência e o desenvolvimento do entendimento da igreja sobre a doutrina do pecado original levaram ao desejo de instituir o pedobatismo. É difícil imaginar como as descrições e instruções patrísticas relativas ao batismo se teriam desenvolvido dentro de uma igreja que já praticava regularmente o batismo infantil. Por que não há descrição de como isso, eventualmente, acontecia? Por que, mesmo nos séculos 4 e 5, os documentos nem mesmo sugerem como o batismo infantil deveria ser realizado? Parece que a antiga prática de batizar somente crentes foi subsequentemente ajustada para permitir o batismo de crianças não crentes além de crianças e adultos crentes.

Apesar dos argumentos de Jeremias, a conclusão mais plausível é que o desacordo que estava presente no terceiro século estendeu-se ao quarto século. Embora o pedobatismo fosse permitido em situações de emergência, e até mesmo constituísse regra em algumas igrejas, nunca foi a prática universal da igreja. A posição de Tertuliano continuou a contar com adeptos até os séculos 4 e 5. Não há razão legítima para descartar tal conclusão com tanta facilidade, como Jeremias faz.

A prática antiga da igreja era batizar somente aqueles que se arrependiam do pecado, colocavam sua fé em Jesus Cristo e se comprometiam com uma vida de serviço cristão fiel após um tempo de instrução e teste. Os catecúmenos eram cristãos, mas não eram considerados membros participantes da igreja (eles não participavam da Ceia do Senhor, por exemplo). Devido a uma pressão dupla, decorrente do elevado índice de mortalidade infantil e das visões em evolução da pecaminosidade até mesmo dos recém-nascidos, a nova prática de crianças batizadas se difundiu no

terceiro século. Essa prática não foi aceita como universal até o século 4, pois a necessidade de perdão dos infantes continuou a ser questionada.[451] No terceiro e no quarto séculos, alguns teólogos continuaram a defender apenas o batismo dos crentes. Esses escritores terminavam onde Pedro, em seu sermão de Pentecostes, começou: “Arrependam-se e sejam batizados”. O relato em Atos, então, registra: “Aqueles que receberam sua palavra foram batizados”.

347* Steven A. McKinion (PhD, King's College, University of Aberdeen) é professor associado de Teologia Histórica e Estudos Patrísticos no Southeastern Baptist Theological Seminary em Wake Forest, Carolina do Norte.

348 Na história cristã, o período após a morte dos apóstolos até aproximadamente 596 d.C. é chamado "período patrístico". A palavra "patrística" é derivada do termo latino para "pai" e, portanto, refere-se ao período dos chamados pais da igreja.

349 Ver S. A. McKinion, *Life and Practice in the Early Church: A Documentary Reader* (New York: NYU Press, 2002), 5-41. Também A. W. Argyle, "Baptism in the Early Christian Centuries", Christian Baptism, org. A. Gilmore (Philadelphia: Judson, 1959), 187-222; E. Ferguson, org. *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church, Studies in Early Christianity* (New York: Garland, 1993); G. Kretschmar, "Recent Research on Christian Initiation", *Studia Liturgica* 12 (1977):87-106; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (London: Longmans, Green, 1952).

350 O mandamento de Jesus em Mateus 28.19 para batizar "em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" tornou-se, para os primeiros cristãos, a fórmula usada nas cerimônias de batismo. Essa passagem da Escritura e sua fórmula derivada desempenharam importante papel na explicação de Atanásio de Alexandria sobre a Trindade contra os arianos. Ver Athanasius, *Letters to Serapion in The Letters of St. Athanasius Concerning the Holy Spirit*, traduzido por C. R. B. Shapland (New York: Philosophical Library, 1951).

351 Declaração, em geral, atribuída a Pedro em seu sermão do Pentecostes, registrado em Atos 2.38: "Arrependam-se e sejam batizados para a remissão dos pecados". Veremos que os escritores patrísticos insistiam com relativa frequência que o batismo era inseparável do arrependimento.

352 Muitas formas de pedobatismo existem, cada qual com opiniões diferentes sobre o propósito e o efeito do batismo; o batismo do crente requer que a ordenança siga uma fé ativa e

salvadora.

353 Ver D. F. Wright, “The Origin of Infant Baptism — Child Believers’ Baptism?” *SJT* 40 (1987):1-23, e “At What Ages Were People Baptized in the Early Centuries?”, *StPatr* 30 (1997):389-394.

354 J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Philadelphia: Westminster, 1960); K Aland, *Did the Early Christian Church Baptize Infants?*, traduzido por G.R. Beasley-Murray (London: SCM Press, 1963); J. Jeremias, *Origins of Infant Baptism* (London: SCM Press, 1963). Ver também E. Ferguson, “Inscriptions and the Origin of Infant Baptism”, *JTS*, n.s. 30 (1979):37-46; A. N. S. Lane, “Did the Apostolic Church Baptise Babies? A Seismological Approach”, *TynBul* 55.1 (2004):109-30

355 Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, 19-24.

356 Ibid., 21.

357 Ibid., 22-23.

358 Ibid., 24.

359 Ibid., 36.

360 Ibid., 24–40.

361 Ibid., 39.

362 Ibid.

363 Ibid., 62-63.

364 Aland, *Did the Early Christian Church Baptize Infants?*, 70-74.

365 Ferguson argumentou que esses exemplos, deduzidos de inscrições funerárias, demonstram que os cristãos que acreditavam na importância do batismo começaram a batizar crianças em situações de emergência como uma adaptação (“Inscriptions and the Origin of Infant Baptism”).

366 Por exemplo, se um manual do século 2 ordenasse um elemento da prática faltante em um manual posterior, seria possível concluir razoavelmente que a prática havia caído em desuso, especialmente quando uma descrição concorrente da prática era trazida em um trabalho mais tardio. Como esse tipo de escrita pretende tornar a prática atual normativa, pode ou não ser útil para transmitir com exatidão a prática passada. No entanto, esse fato

torna os manuais da igreja ainda mais importantes para nosso estudo: eles nos dizem o que estava acontecendo em determinado momento e em determinada área.

367 Ver J. Lewis, “Baptismal Practices of the Second and Third Century Church”, *ResQ* 26 (1983), 1-17.

368 *The Didache* 7 em *Ante-Nicene Fathers* (daqui em diante *ANF*) vol. 7, org. A Cleveland Coxe (reimpressão, Peabody, MA: Hendrickson, 1994). Ver A. H. B. Logan, “Post-Baptismal Chrismation in Syria: The Evidence of Ignatius, the Didache and the Apostolic Constitutions”, *JTS* 49.1 (1998):92-108.

369 Justino Martír, *First Apology* 61 em *ANF*, v. 1.

370 De fato, essa Confissão Triádica é referenciada duas vezes no mesmo capítulo.

371 Justino Martír, *First Apology* 61.

372 Ibid.

373 Isso é claramente antibíblico e não deve ser usado pelos batistas como uma polêmica contra o pedobatismo.

374 Justino Martír, *First Apology* 61.

375 Ibid.

376 Aristides, *Apology* 15, em J. R. Harris, *The Apology of Aristides* (Cambridge: 1891).

377 Ibid., 15.

378 Aland, *Did the Early Christian Church Baptize Infants?*, 58.

379 Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, 59-61.

380 Curiosamente, por muitos anos, minha própria descrição da minha conversão (ou testemunho) começava da seguinte maneira: “Fui criado em um lar cristão”. Alguém que viesse a escrever sobre minha visão do batismo daqui a cem anos estaria equivocado ao concluir que fui batizado ainda na infância ou que eu acreditava em batismos domésticos. Como um batista por toda a vida, fui batizado como crente aos doze anos de idade e nunca pretendi, pela minha declaração anterior, sugerir que seria cristão antes da minha conversão.

381 O trabalho foi escrito entre 200 e 206 d.C.

382 Tertuliano, *On Baptism* 2, em *ANF*, vol. 3

383 Ibid., 7.
384 Ibid., 18.
385 Ibid.
386 Ibid.
387 Ibid.
388 Ibid.
389 Ibid.
390 Ibid.
391 Ibid.
392 Contra tal argumento, J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, rev. org. (San Francisco: Harper & Row, 1978), 209 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*].
393 Tertuliano, *On Baptism*, 20.
394 Ibid., 19.
395 Ibid., 20.
396 Ibid.
397 Ibid.
398 Ibid.
399 Tertuliano, *On the Chaplet* 3 em *ANF*, vol. 3.
400 C. M. Edsman, "A Typology of Baptism in Hippolytus Romanus", *StPatr* 2 (1957):35-40.
401 Hipólito, *Apostolic Tradition* 42, em G. Dix, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr* (London: Alban Press, 1992). Ver também capítulos 48, 50 e 62.
402 Hipólito, *Apostolic Tradition* 43.
403 Aland, *Did the Early Christian Church Baptize Infants?*, 49-50.
404 Cipriano de Cartago, *Epistle* 58.2, in *ANF* vol. 5.
405 Ibid., 58.6.
406 Ibid.
407 As obras em vista datam do tempo de Orígenes em Cesareia na Palestina (por volta de 231–250 d.C.)
408 Orígenes, *Homilies on Leviticus* 7, in *Fathers of the Church*, vol. 83, traduzido por G. W. Barkley (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992).

409 Orígenes, *Commentary on Romans* 5.9, em Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans*, *Books 1–5*, em *Fathers of the Church*, vol. 103, traduzido por T. P. Scheck (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2001).

410 Orígenes, *Homilies on Leviticus* 7.

411 Orígenes, *Commentary on Romans* 5.9.

412 Aland, "Did the Early Christian Church Baptize Infants?, 48-49.

413 Ferguson, "Inscriptions and the Origin of Infant Baptism".

414 Sobre o batismo no quarto século, ver T. M. Finn, "Baptismal Death and Resurrection: A Study in Fourth Century Eastern Baptismal Theology", *Worship* 43 (1969):175-89; E. Yarnold, *The Awe-Inspiring Rites of Initiation: Baptismal Homilies of the Fourth Century*, segunda edição revisada. (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

415 *Apostolic Constitutions* 7.2.22, em *ANF*, vol. 7.

416 O recato era necessário, já que o batizando estava nu. Ibid., 3.2.16.

417 Ibid., 3.2.17 (ênfase adicionada).

418 Ibid., 7.3.41.

419 Ibid., 3.2.18.

420 Ibid., 3.2.18. Ver 7.3.41.

421 Ibid., 7.2.22.

422 Ibid., 7.2.22.

423 E. Ferguson, "Preaching at Epiphany: Gregory of Nyssa and John Chrysostom on Baptism and the Church", *CH* 66.1 (1997):1-17.

424 Zózimo, *História romana*, 4.39, org. L. Mendelssohn (Leipzig, 1887).

425 Gregório de Nazianzo, *Oration* 40.8, em *Nicene and Post-Nicene Fathers* (daqui em diante *NPNF*) série 2, vol. 7, org. W. Sandy (repr., Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

426 Ibid., 40.8.

427 Ibid., 40.28.

428 Ibid.

429 Ibid.

430 Ibid.

431 Ver Ferguson, "Inscriptions and the Origin of Infant Baptism".

432 H. M. Riley, *Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1974).

433 Cirilo de Jerusalém, *Catechetical Lecture* 19.1–6, em *NPNF* 2.7.

434 Cirilo de Jerusalém, *Catechetical Lecture* 20.2, em *NPNF* 2.7.

435 Ibid., 20.2, em *NPNF* 2.4.

436 Agostinho, *On Baptism Against the Donatists* 4.32, em *NPNF* 1.4.

437 Ibid.

438 Agostinho, *On the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants* 2.43, em *NPNF* 1.5

439 Ibid.

440 Ibid.

441 Ibid., Também Agostinho, *On the Grace of Christ, and on Original Sin* 44, em *NPNF* 1.5.

442 Agostinho, *On the Merits and Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants* 2.43, em *NPNF* 1.5.

443 Ibid.

444 João Crisóstomo, *Baptismal Instruction* 3.6, em *NPNF* 1.9.

445 Gregório de Nazianzo, *Oration* 22.13, em *NPNF* 2.7.

446 Ibid., 40.

447 Ferguson, “Preaching OT Epiphany”; T. M. Finn*, The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1967); T. Harjunpaa, “St. John Chrysostom in the Light of his Catechetical and Baptismal Homilies”, *LQ* 29.2 (1977):167-95; L. L. Mitchell, “The Baptismal Rite in Chrysostom”, *AThR* 43 (1961):307-403; P. Pleasants, “Making Christian the Christians: The Baptismal Instructions of St. John Chrysostom”, *GOTR* 34.4 (1989):379-92.

448 Crisóstomo, *Baptismal Instruction* 3.6.

449 Cipriano, *Epistle* 64,5, em *ANF* 5.

450 Uma possível exceção é Hipólito, mas até mesmo essa evidência é discutível.

451 Embora concordemos com o fato de que o batismo infantil era uma inovação, não estamos endossando a opinião de que as crianças nascem inocentes e sem pecado.

“BATISMO POR CONFISSÃO”: A DOUTRINA BATISTA DOS PRIMEIROS ANABATISTAS

Jonathan H. Rainbow[452]*

Em 1º de maio de 1523, o dia dos santos Felipe e Tiago, dois homens, Ulrico Zuínglio e Balthasar Hubmaier, ficaram ao lado do fosso de Zurique, discutindo o tema do batismo.[453] Ambos eram homens instruídos, pastores que haviam rompido com a igreja católica romana. Ambos estavam defendendo a Bíblia como a única fonte da verdade e da prática cristãs. E ambos, de acordo com o relato de Hubmaier, concordaram, naquele dia, em que a prática do batismo infantil deveria ser descontinuada.[454]

Mas a discussão no fosso foi apenas instantânea e instigante, pois Zuínglio viria a se tornar um feroz perseguidor daqueles que rejeitavam o batismo infantil, bem como o autor de uma defesa teológica única do batismo infantil. Hubmaier, por sua vez, continuaria a questionar o batismo infantil, tomando, por fim, o passo decisivo do “rebatismo” — embora, para ele e seu grupo o que seus oponentes chamavam de “rebatismo” não fosse rebatismo, mas simplesmente verdadeiro batismo — e se tornando o primeiro defensor da prática do “credobatismo” no período da Reforma. Como Zuínglio e Hubmaier divergiam teologicamente, seu rompimento pessoal se tornou completo. Vários anos após a conversa naquele fosso, Hubmaier foi torturado em um cavalete em Zurique, com o conhecimento e o consentimento de Zuínglio. Pouco tempo depois, em 1528, Hubmaier encontrou a morte em uma fogueira na Áustria.

Essa curta história tem um propósito ilustrativo, pois meu objetivo, neste ensaio, é expor a doutrina do batismo de Balthasar Hubmaier, não tanto de perto ou em detalhes sistemáticos, mas como parte de um evento teológico maior: a primeira resposta protestante à doutrina católica romana medieval do batismo. Os anos 1520 foram uma década tumultuada. As pessoas liam a Bíblia,

pensavam em novas ideias, questionavam tradições havia muito inquestionáveis e instituíam novas igrejas. E a velha prática do batismo infantil tinha de ser tratada novamente, como de fato foi — de diversas maneiras.

Olharemos primeiro para Martinho Lutero, cujo pensamento sobre o batismo foi um reajuste conservador do legado medieval. Em seguida voltaremos nosso olhar para os radicais, Zuínglio e Hubmaier, pois cada um dos dois, ao seu modo, desmantelou a doutrina medieval do batismo. No curso dessa comparação, a singularidade teológica da doutrina anabatista emergirá em um foco nítido.

Mas primeiro é necessário entender um pouco do pensamento católico romano que precedeu a Reforma.

O legado medieval: fé, batismo e infantes

A teologia batismal herdada pelos reformadores da igreja católica romana medieval caracterizava-se por certa tensão. Por um lado, os teólogos católicos reconheceram e tentaram honrar o ensino bíblico de que a fé e o batismo estão associados, e que a fé é pré-requisito para o batismo (por exemplo, Mc 16.16, 1Pe 3.21). Por outro lado — e essa era a fonte da tensão —, tomaram a prática do batismo infantil como um fato. Em outras palavras, havia três coisas que precisavam ser combinadas: fé, batismo e infantes. Não havia tensão entre fé e batismo, nem entre batismo (considerado simplesmente como a aplicação da água) e infantes. A tensão residia na conjunção da fé e dos infantes. Assim, os teólogos católicos tiveram de responder a esta pergunta: como é possível dizer que as crianças têm fé?

Como tantas vezes aconteceu, a teologia católica romana partiu de Agostinho (430 d.C.), que defendia o batismo infantil numa época em que se tornara o único tipo de batismo que a maioria dos católicos jamais testemunhou — em suma, uma instituição inquestionável. Agostinho reconheceu que a fé é o pré-requisito

para o batismo e que os bebês não podem cumprir esse pré-requisito por si mesmos. Ele propôs, como solução, o conceito de *fides aliena*, a fé dos outros. No batismo de um infante, a igreja crê pelo infante. “Assim, quando os outros respondem por eles, a fim de cumprir a celebração do sacramento, isso certamente vale para sua consagração, uma vez que eles mesmos não são capazes de responder.”[455] A igreja é a “mãe” que a oferece sua “boca materna para os seus filhos (...) porque ainda não podem, com seu coração, crer para a justiça, nem com suas próprias bocas confessar a salvação”.[456]

Os teólogos medievais posteriores exploraram a doutrina do *fides aliena* com um proverbial rigor escolástico. Se *fides aliena* resolve o problema da falta de fé do infante, abre-se uma nova questão: quem realmente crê? Os primeiros escolásticos contavam com a possibilidade de que pais ou padrinhos não cressem realmente. Nesse caso, o ato de crer recai sobre a igreja como um todo, como Agostinho dissera. Mas e se toda a igreja estivesse errada? Então, disseram os primeiros escolásticos, a fé da *ecclesia triumphans*, a igreja que já está no céu, é suficiente. Mas a igreja triunfante não precisa de fé; como pode “crer”? Resposta: sua fé está depositada no tesouro dos méritos. Então, os teólogos criaram os fios que vinham da caixa de Pandora que Agostinho havia aberto.

A *fides aliena* acabou se revelando um terreno escorregadio, e as implicações insatisfatórias acabaram por levar alguns pensadores católicos a procurar outra direção. Começando com Pedro Lombardo, o centro de gravidade da discussão se deslocou do ato de crer da igreja para o poder do batismo em si mesmo para conferir fé ao infante. Por volta de 1200, o ponto de vista dominante era que a fé é *virtus infusa baptisme*, uma virtude ou um poder infundido pelo batismo.[457] Enquanto a doutrina da *fides infusa* evitava a casuística da *fides aliena,* fazendo da fé batismal o próprio infante, renovava o problema que a *fides aliena* havia resolvido, a saber, a exigência de textos do Novo Testamento que descrevem a fé como pré-requisito para o batismo. Claramente, a fé não pode ser tanto o pré-requisito para o batismo como o dom concedido pelo

batismo.

Assim, ambas as doutrinas continuaram a encontrar apoio na teologia católica no período da Reforma, e sua coexistência simbolizava a tensão não resolvida. Como os infantes creem? Através da fé dos outros *antes* do batismo? Através da fé infundida *no batismo*? Cada resposta carregava suas próprias deficiências. Mas é crucial, especialmente para os batistas modernos, observar que, nas discussões medievais, o batismo sempre foi considerado o *sacramentum fidei* (o termo de Agostinho), o sacramento da fé. Ninguém descartava a fé; ninguém disse que os infantes batizados simplesmente não acreditam. O Novo Testamento continuou a exercer sua influência. E essa convicção de que a fé deve estar, de alguma forma, presente no batismo foi preservada liturgicamente para todos assistirem, em ocasiões frequentes, na cerimônia batismal, à pergunta do padre à criança: “Você crê em Deus Pai Todo-Poderoso? (...) Você crê em Jesus Cristo, seu único Filho, nosso Senhor, que nasceu e sofreu? Você crê no Espírito Santo, na santa Igreja Católica, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne?”.[458] A essas perguntas, o(s) padrinho(s), respondendo pela criança, declara: “Eu creio”. A cerimônia claramente remonta ao tempo em que os candidatos ao batismo eram adultos, capazes de confessar sua própria fé no credo. Por volta de 500 d.C, a liturgia teve de fazer certos ajustes, pois quase todos os beneficiários do batismo eram crianças e não podiam responder às questões de fé, mas a liturgia ainda prosseguia, como se eles acreditassem. O nexo teológico entre fé e batismo, embora onerado e comprometido, ainda era visível na liturgia batismal, assim como foi preservado nas doutrinas dos teólogos.

Martinho Lutero: a fé dos infantes

Embora Martinho Lutero tenha afirmado, em uma de suas primeiras explosões contra o papado, que o batismo era a única coisa que Roma não havia arruinado, a teologia medieval do batismo não

escapou do ajuste em suas mãos. Lutero expôs uma doutrina do batismo que levou em conta duas de suas ênfases proeminentes: a fé e a Palavra.

Assim como Lutero proclamou a centralidade e a suficiência da fé para a justificação, acentuou, com novo poder, o papel da fé na recepção dos sacramentos. Ele declarou que um sacramento à parte da fé é vazio; em referência ao batismo, ele disse: “A menos que a fé esteja presente, ou venha a vida no batismo, a cerimônia é inútil”.[459]

À luz disso, o conceito medieval de *fides aliena* estava fadado ao questionamento. Quando Lutero insistia na fé, queria dizer a fé da pessoa que está sendo batizada, *fides propria*. A fé, que é o verdadeiro ofício sacerdotal, “não permite que ninguém mais assuma o seu lugar”.[460] O princípio da individualidade que se aplica à missa (“Ninguém pode celebrar ou ouvir missa por outro, mas cada um por si só”[461]) aplica-se também à fé no batismo: “Quem deve receber o batismo? Aquele que crê é a pessoa a quem a água bendita e divina deve ser transmitida”.[462] Com base na antiga liturgia batismal, que ele manteve, em grande parte, intacta em sua criação da “Missa Alemã”, Lutero afirmou que a graça não vem para o infante batizado *quia baptizatur, sed quia credit* — não porque ele é batizado, mas porque ele crê.

Em seus debates com Andreas Bodenstein von Carlstadt e os irmãos da Boêmia no início da década de 1520, fica claro que Lutero quis dizer que as crianças realmente creem. Carlstadt e outros seguidores radicais de Lutero, baseando-se na premissa de Lutero de que “a fé e o batismo estão associados”[463] e na observação do senso comum, no sentido de que as crianças não podem crer, estavam se movendo em direção à rejeição do próprio batismo infantil. Lutero retrucou com clareza: “No batismo, os próprios filhos creem e têm sua própria fé”.[464] Aos irmãos da Boêmia, que ainda batizavam crianças, mas somente com base na fé futura, Lutero respondeu com um apelo à liturgia batismal: “Quando o batizador pergunta se o infante acredita, e se ele está respondendo ‘sim’ a ele, e se ele quer ser batizado, e recebe ‘sim’ como resposta...

portanto, também deve ser ele mesmo quem acredita; caso contrário, aqueles que respondem devem estar mentindo quando dizem 'eu creio' por ele".[465] De acordo com Lutero, o *credo* do infante, mesmo não sendo proferido por seus próprios lábios, é verdadeiramente seu.

Portanto, para Lutero, a fé infantil era verdadeiramente fé. Ele ignorou a distinção escolástica entre *fides in usu* (fé adulta, conscientemente exercida) e *fides in habitu* (fé presente mas não exercida em bebês). Ele rejeitou todos os pontos de vista que, em sua opinião, vinculavam a fé ao exercício da razão. Carlstadt, os irmãos da Boêmia e, mais tarde, os anabatistas viam a fé como uma resposta inteligente a uma mensagem do evangelho compreendida. Lutero via a razão como um obstáculo à fé. De fato, Lutero considerava os infantes mais receptivos à Palavra, pois, devido à sua falta de razão em comparação aos adultos, são "mais capazes de ter fé do que os velhos e sensatos, para quem a razão sempre está no caminho".[466]

A ênfase de Lutero em relação à fé no batismo não pode ser entendida, entretanto, sem o reconhecimento de sua ênfase no papel da Palavra de Deus. Para Lutero, a fé e a Palavra estavam sempre em sintonia, fosse no caso do adulto "sensato" que toma a comunhão, fosse no caso da criança que está sendo batizada. Para Lutero, como para Agostinho, a fé não é obra humana, mas o dom da graça de Deus. E a fé que Lutero insistia ser necessária no batismo era a fé concedida, criada e concedida pela própria Palavra, especificamente a Palavra do evangelho proferida na cerimônia batismal. O fato de uma criança não poder entender, racionalmente, a Palavra não é um obstáculo para a Palavra; a Palavra realiza seu trabalho de criar fé sem a nossa cooperação. No batismo, o bebê vem sob a escuta da Palavra, que penetra em seu coração e cria fé; e ele responde às perguntas do batismo pela boca de seus padrinhos.

Lutero reteve da doutrina medieval do batismo o elo fundamental entre fé e batismo. Ele também manteve a prática do batismo infantil. Deixou para trás a ideia de *fides aliena*, pelo menos em seu

sentido clássico,[467] e insistiu em que a fé fosse pessoal, mesmo no caso das crianças. Ele manteve uma espécie de *fides infusa*, com um forte foco na Palavra de Deus como o poder que cria ou infunde a fé.

Não podemos deixar Lutero sem dar alguma atenção ao seu tratado de 1528, *Sobre o rebatismo*, onde ele veio diretamente ao domínio da teologia anabatista, como ele próprio observou. Em *Sobre o rebatismo*, Lutero deslocou-se para um terreno um pouco diferente daquele expresso em seu ensino batismal do início da década de 1520. Ao enfrentar a objetividade sacramental católica romana, Lutero esforçou-se para enfatizar a necessidade da fé pessoal como gerada pela Palavra. Agora, diante de uma percepção da "subjetividade" anabatista (ou seja, a insistência na confissão de fé pessoal e inteligente como pré-requisito para o batismo), Lutero passa a enfatizar a objetividade do batismo. "Quem quer que baseie o batismo na fé daquele que será batizado nunca poderá batizar ninguém."[468] "Visto que não há diferença no batismo, quer a fé seja precedente, quer seja subsequente, o batismo não depende da fé."[469] "É verdade que se deve acrescentar a fé ao batismo. Mas não devemos basear o batismo na fé."[470] Tais declarações têm um tom decididamente diferente das declarações que examinamos antes. Alguém poderia argumentar que a diferença reside apenas na ênfase.[471] Mas, então, seria preciso levar isto em conta: "Mesmo que eles pudessem estabelecer que tais crianças estão sem fé, isso não faria diferença para mim".[472] Foi esse o mesmo Lutero que dissera: "A menos que a fé esteja presente ou venha à vida no batismo, a cerimônia é inútil"?

É difícil concluir se o trecho de 1528 foi apenas um exemplo particularmente gritante da tendência de Lutero a exagerar ou se a teologia batismal de Lutero estava realmente se movendo na direção de tornar a fé desinfluente para o batismo. Neste último caso, então, a conexão entre Palavra e fé, que havia estruturado sua doutrina anterior, havia sido quebrada. A Palavra, em vez de criar fé, engoliu-a, tornando-a exígua. É verdade, como já observamos, que Lutero havia muito enfatizava a natureza graciosa

da fé como um dom de Deus; mas também é verdade que ele descreveu a fé como algo dado no batismo. Se Lutero estava realmente se afastando dessa ênfase, então também estava se afastando da tradição medieval — e na direção que Ulrico Zuínglio já havia apontado. No primeiro caso (e eu acho que isso é mais provável), então o que temos em *Sobre o rebatismo* é Lutero reagindo exageradamente à insistência anabatista na fé pessoal como expressa em confissão praticamente esvaziando o batismo de sua dimensão subjetiva. Isso, creio, foi um empobrecimento da doutrina anterior de Lutero. Ainda mais perturbadora é a forma como Lutero, em seu árduo esforço para remover qualquer contribuição humana à graça do batismo, chega perigosamente perto de sugerir que a fé é uma obra — como se a fé de um adulto recebedor do batismo que confessa a Cristo com sua própria boca fosse menos o dom gracioso de Deus do que a fé de um infante.

Assumindo, então, que *Sobre o rebatismo* não foi uma mudança substancial em sua teologia batismal, podemos concluir que a compreensão de Lutero acerca do batismo em sua relação com a fé moveu-se no interior da mesma órbita geral da doutrina que os teólogos católicos romanos desenvolveram desde Agostinho: a fé e o batismo estão, em certo sentido, associados entre si e as crianças devem, sim, em certo sentido, crer.

Ulrico Zuínglio: aliança e circuncisão

Lutero ajustou a síntese medieval de fé, batismo e infantes; Zuínglio rompeu com isso. Lutero sugeriu, de forma ambígua, a ideia de que o batismo não precisa estar ligado à fé; Zuínglio abraçou e defendeu essa ideia com coragem. Em 1525, Zuínglio anunciou sua revolução no ensaio *De Baptismo*:

> Nessa questão do batismo — se posso ser perdoado por dizer isso —, só posso concluir que todos os doutores estiveram errados desde o tempo dos apóstolos. Essa é uma afirmação séria e pesada, e eu a faço com tanta relutância que, se não

> tivesse sido obrigado a fazê-la por espíritos contenciosos, eu preferiria manter o silêncio (...) Em muitos pontos, teremos de trilhar um caminho diferente daquele tomado por escritores antigos ou mais modernos ou por nossos próprios contemporâneos.[473]

Zuínglio estava plenamente consciente da novidade de sua doutrina. Ele também reconhecia o importante papel que seu conflito teológico com os anabatistas, a quem ele chamava de “espíritos contenciosos”, havia desempenhado. Este é o fato histórico mais importante: Zuínglio, diferente de Lutero, tinha anabatistas à sua porta, proclamando sua doutrina do batismo em Zurique, debatendo perante o conselho da cidade. Muitos deles, incluindo Balthasar Hubmaier, eram antigos discípulos e amigos. E Zuínglio, muito mais claramente do que Lutero, percebia que a ligação tradicional do batismo e da fé apontava para a rejeição do batismo infantil — a menos, é claro, que alguém estivesse disposto a aceitar *fides aliena*, *fides infusa* ou a *fides infantium* de Lutero, e Zuínglio considerava ridículas todas essas modalidades de fé. Logo no início, Zuínglio brincou com a rejeição do batismo infantil, mas, no final, manteve essa rejeição com a ajuda de dois novos golpes, um destrutivo e outro construtivo.[474]

Zuínglio fez o que ninguém ainda havia feito: ele separou o batismo da fé. Sua disposição para dar esse passo emergiu de uma das premissas fundamentais de seu pensamento teológico: a divisão entre material e espiritual. A teologia cristã mais tradicional distinguia matéria e espírito, mas permitia algum grau de interpenetração; Zuínglio divorciou a matéria do espírito. Aplicando essa premissa, Zuínglio identificou o batismo como algo material “externo” e a fé como uma coisa espiritual “interna”, concluindo que a teologia tradicional fora responsável por misturar essas naturezas e confundi-las. “Todos os doutores atribuíram à água um poder que ela não tem.”[475] “Nada externo pode tornar-nos puros ou justos.”[476] No entendimento de Zuínglio, os papistas, de um lado, e os anabatistas, do outro, atribuíam importância demasiada a um simples rito externo.[477] E o anabatista Hubmaier, de acordo com

Zuínglio, estava nos polos de um dilema: ou o batismo salva ou não salva e, se isso não acontece (que era a posição de Hubmaier), então é um mero e dispensável elemento externo.[478] Então, Zuínglio perguntou: Por que todo esse alarido de manter a fé e o batismo juntos?

O que concluir, então, a partir das passagens bíblicas que unem fé e batismo? Zuínglio lidou com isso afirmando que a Escritura usa o termo "batismo" de várias maneiras, algumas vezes referindo-se ao símbolo externo e, outras vezes, à realidade interna da fé e da salvação. Em seus termos, há tanto um batismo externo como um batismo interno. Essa hermenêutica permitiu que Zuínglio lidasse com qualquer texto bíblico. Em 1Pedro 3.21, por exemplo, que, historicamente, havia sido uma prova-chave para a necessidade da fé no batismo, o termo "batismo", de acordo com Zuínglio, significava "a fé interior que nos salva", e não a água.[479] Obviamente, quando essa faca hermenêutica é desembainhada, não há como argumentar a conjunção tradicional entre fé e batismo: qualquer texto no qual o batismo esteja ligado à fé e à salvação (e o Novo Testamento está cheio deles) não pode estar falando do rito externo de batismo nas águas.

O batismo e a fé, portanto, são como maçãs e laranjas; não há necessidade de estarem juntos. Pela implacável aplicação da separação entre material e espiritual, o batismo de Zuínglio foi separado da fé, e ele mesmo apartou-se de toda a tradição batismal.

O segundo golpe de Zuínglio foi construtivo. Após separar o batismo da salvação, ele teve de encontrar uma nova maneira de argumentar a favor do batismo de crianças. Ele encontrou esse caminho na doutrina da aliança e na analogia da circuncisão, que ele desenvolveu mais plenamente em sua polêmica final contra os anabatistas, na obra *The Refutation of the Anabaptist Tricks* (1527).[480] Há um pacto que abrange toda a história da redenção, explicou Zuínglio, que é o relacionamento externo que Deus estabeleceu com um povo visível — Abraão, Israel ou a igreja.[481] Logicamente, uma aliança significa um povo da aliança.[482] E, se há

um povo da aliança, então os sinais externos que marcam esse povo — a circuncisão no Antigo Testamento e o batismo no Novo — devem ser paralelos, de fato idênticos, em significado. Zuínglio concluiu que, assim como "os filhos dos hebreus — que estavam sob o pacto por causa de seus pais — mereciam o sinal do pacto, assim também os filhos dos cristãos — que são contados dentro da igreja e do povo de Cristo — não devem, de modo algum, ser privados do batismo, o sinal da aliança".[483]

Nada disso, é necessário lembrar, tinha algo necessariamente a ver com a salvação ou a fé verdadeira na teologia de Zuínglio; o pacto, a igreja e o batismo eram elementos externos. Fé e regeneração fluíam da inescrutável eleição de Deus e da obra invisível do Espírito no coração.

O que Zuínglio alcançou foi uma maneira maravilhosamente inteligente e persuasiva de rejeitar os dispositivos suspeitos da argumentação pedobatista anterior, *fides aliena*, *fides infusa*, *fides infantium* e similares, e ao mesmo tempo manter o batismo infantil contra os anabatistas. Mas essa solução tinha como preço a integridade da exegese de Zuínglio acerca das passagens batismais do Novo Testamento e o próprio significado do batismo. Pois, se o batismo é um simples ato externo, desconectado da salvação, por que, então, praticá-lo?

Enquanto isso, incitando Zuínglio e sendo incitado por ele, Balthasar Hubmaier estava desmontando a antiga síntese de fé, batismo e infantes de uma forma diferente, mas igualmente radical.

Balthasar Hubmaier: batismo por confissão

O relacionamento entre Ulrico Zuínglio e Balthasar Hubmaier, como vimos, é uma triste história de amizade transformada em inimizade, uma espécie de microcosmo da fenda amarga que separa os reformadores magistrais dos anabatistas. No centro dessa disputa, estava a rejeição intransigente dos anabatistas ao batismo infantil, com tudo o que era eclesiástica e socialmente

ligado ao ato, e sua insistência em que, para ser batizado, é preciso crer em Cristo e ser capaz de dizer isso com a própria boca. Esse é o batismo que Balthasar Hubmaier expôs tão claramente nos poucos anos entre seu (re)batismo e sua morte.

No cerne da doutrina de Hubmaier, estava a convicção de que a realidade interna da fé e da conversão e o sinal externo do batismo nas águas estão interligados. Hubmaier foi treinado como um teólogo escolástico; ele sabia exatamente onde estava o cerne da diferença entre ele mesmo e Zuínglio. Ele sabia que, precisamente no ponto em que Zuínglio estava usando uma faca, ele queria usar um grampo. Ele distinguiu o interior do exterior, mas insistiu em que, no rito do batismo, deveriam ser mantidos juntos.

> O batismo não é outra coisa senão uma confissão pública e o testemunho de uma fé e de um compromisso interno.[484]
>
> Embora a confissão do pecado seja expressa externamente no batismo, depois desse evento, contudo, já aconteceu internamente no coração. [485]
>
> O batismo na água é chamado de batismo *in remissionem peccatorum* (At 2), ou seja, no perdão dos pecados. Não que através dela ou por ela os pecados sejam perdoados, mas em virtude do "sim" interior do coração, que um homem testemunha abertamente ao se submeter ao batismo nas águas, declarando que acredita e sente em seu coração que seus pecados estão perdoados através de Jesus Cristo.[486]

Hubmaier abandonara completamente a concepção católica medieval de batismo *ex opere operato*; os pecadores devem vir "com coração sincero, em completa confiança, purificados em seus corações de uma má consciência [aqui a insistência no interior]. E isso deve, deve, deve [Hubmaier repete o imperativo três vezes] ser acompanhado pela lavagem do corpo em água pura".[487] O leitor talvez reconheça que Hubmaier estava aqui expondo o texto clássico, 1Pedro 3.21.

Até então, Hubmaier estava claramente de acordo com a antiga tradição, que havia mantido o nexo entre fé e batismo, contra Zuínglio, que o destruíra. Mas, em vez de se aprofundar em

especulações sobre como os infantes podem cumprir a exigência da fé, como fizeram Agostinho, os teólogos medievais e Lutero, Hubmaier simplesmente descartou o batismo infantil. Claro que ele não estava sozinho nesse passo importante, nem os anabatistas do século 14, os pioneiros dessa perspectiva. Há evidências de que, durante todo o período medieval, especialmente após o ano 1000, surgiram vozes de protesto contra a prática do batismo infantil, mas a evidência está disponível apenas indiretamente, através dos argumentos dos teólogos católicos e dos registros inquisitórios.[488] Mas o movimento antipedobatista pelo qual Hubmaier respondeu era, de longe, a maior coisa desse tipo desde os dias dos apóstolos, e possuía algo que os antipedobatistas medievais não tinham: a imprensa.

O golpe de Hubmaier foi simples e corajoso, assim como o de Zuínglio. Mas como, em seu tempo, foi uma declaração eclesiástica, social e até mesmo política para rejeitar o batismo infantil, a posição de Hubmaier foi letal, ao contrário da posição de Zuínglio. Alguém poderia desmantelar uma ideia antiga e somente os especialistas se dariam conta disso, mas quem rejeitava o batismo infantil católico era um subversivo intolerável, destinado apenas a ser preso, afogado e queimado.

O próprio Hubmaier se ressentia tanto de Zuínglio como de Lutero, porque achava que seu próprio ensino sobre a natureza e a centralidade da fé havia aberto caminho para acabar com a prática do batismo infantil. Zuínglio, como já observamos, passou por um breve período de dúvida em relação à validade do batismo infantil. Sua trombeta inicial, de que toda crença e toda prática eclesiástica devem basear-se nas Escrituras, causou forte impacto sobre aqueles que, em breve, se tornariam anabatistas, incluindo Hubmaier. Ainda em 1526, Lutero podia escrever com uma franqueza característica de seu desejo por algo que se assemelhasse muito ao tipo de igreja que os anabatistas estavam tentando alcançar:

> [Eles] devem assinar seus nomes e encontrar-se sozinhos em uma casa em algum lugar para orar, ler, batizar, receber o

> sacramento e fazer outras obras cristãs. De acordo com essa ordem, aqueles que não levam uma vida cristã podem ser conhecidos, reprovados, corrigidos, expulsos ou excomungados, de acordo com a regra de Cristo, em Mateus 18. Aqui também é possível pedir que donativos benevolentes sejam dados e distribuídos de boa vontade aos pobres, segundo o exemplo de São Paulo, em 2Coríntios 9. Aqui não haveria necessidade de um relato muito elaborado. Aqui pode-se estabelecer uma ordem breve e clara para o batismo e o sacramento, e centrar tudo na Palavra, oração e amor.[489]

Com certeza, nessa passagem, Lutero não abandonou o batismo infantil, mas podemos, com justiça, perguntar se a política da pequena congregação de Lutero não lhe exigiu esse passo. Os anabatistas da década de 1520 sentiram que os reformadores haviam apontado o caminho e, em seguida, retroagido. Os admiradores eruditos de Lutero e Zuínglio ainda argumentam que não foi isso que aconteceu, enquanto os historiadores debatem se a reforma magisterial não teria resultado em uma espécie de contenção contra o resultado lógico e radical da teologia da Reforma. Mas não havia dúvida entre os próprios anabatistas: os reformadores se haviam acovardado.

Hubmaier, então, manteve a antiga teologia batismal (fé mais batismo) e abandonou a prática do batismo infantil. Sua cerimônia batismal, a *Form zu taufen*,[490] assemelhava-se de perto à forma litúrgica da essência cerimonial católico-romana: ao destinatário, eram feitas as mesmas perguntas do Credo dos Apóstolos (“Você crê...?”) que eram formuladas aos candidatos ao batismo por mais de um milênio. Mas suas respostas a essa série de perguntas refletiam a revolução ocorrida no início do século 16, pois saíam em sua própria língua materna (*Ich glaub*, em vez de *credo*), anunciando, assim, o fim de uma língua sacerdotal e a chegada da palavra de Deus para os homens e as mulheres nas línguas comuns, e ele respondia com seus próprios lábios, os quais anunciavam o fim do batismo infantil.

A doutrina de Hubmaier pode ser resumida da seguinte forma:

somente a pessoa que confessa a fé em Cristo pode ser batizada. O termo “credobatismo” não é realmente suficiente, pois, como vimos, tanto católicos como luteranos afirmavam que os infantes batizados são crentes. É a exigência de que o candidato batismal, por *si mesmo* ou por *si mesma*, seja capaz de dizer “eu creio” que torna a posição anabatista única. Em suma, o que Hubmaier estava pedindo era o *batismo por confissão*.

Rumo a uma compreensão mais profunda da teologia batista

O que os batistas modernos podem aprender com os anabatistas do século 16 e, especificamente, com Hubmaier?

Ao contrário de Hubmaier e de seus companheiros anabatistas, os batistas contemporâneos costumam ignorar o que as tradições pedobatistas realmente ensinam. Com sua formação teológica e de sacerdócio, Hubmaier conhecia a posição católica romana. Através de sua leitura voraz da obra de Lutero, ele conhecia a posição luterana; e, através de suas controvérsias pessoais com Zuínglio, ele conhecia a posição reformada aliancista adicionada à posição da circuncisão. Consequentemente, sua própria doutrina tinha uma profundidade e uma tridimensionalidade que a doutrina batista contemporânea muitas vezes não tem.[491] Com frequência, entre os batistas modernos, encontramos a noção ignorante de que todos os pedobatistas são “regeneradores batismais” (ou seja, pessoas que acreditam em algum senso crasso de que o ato do batismo salva os infantes), a noção arrogante de que a posição antipedobatista é tão óbvia que qualquer um que pense diferente deve ser, de algum modo, estúpido ou perverso, e o pior de tudo, uma doutrina batismal que é apenas um fragmento atrofiado daquela proposta por homens como Hubmaier, quando a luta antipedobatista era incipiente. Espero que o pouco da teologia histórica comparativa que fizemos neste ensaio possa abrir o caminho para um diálogo mais justo com representantes das tradições pedobatistas e para uma doutrina

melhor do batismo para os batistas.

Primeiro, os batistas precisam entender algo acerca da complexidade da teologia pedobatista. A posição pedobatista não é uma coisa monolítica, mas uma variedade de abordagens à questão do batismo infantil. Os batistas podem argumentar — com precisão, na minha opinião — que essa complexidade resulta de um falso ponto de partida. Mas os batistas não podem, de forma coerente, simplesmente juntar todos os pedobatistas e criticá-los com argumentos idênticos (e algumas vezes superficiais). Como nosso esboço dos anos 1520 demonstra, temos de perguntar: *com quais* pedobatistas estamos falando? Só quando conseguirmos fazer isso, teremos o respeito de nossos amigos católicos romanos, luteranos ou reformados.

Especificamente, os batistas precisam contar com algo que será uma surpresa: eles não têm uma aresta no conceito do "credobatismo". Como vimos, tanto a tradição católica medieval como a respectiva revisão de Lutero sustentaram firmemente que a fé é necessária para o batismo. E isso os coloca no campo do "credobatismo", junto com os batistas. Uma vez que os batistas tenham compreendido esse fato, serão estimulados a examinar com mais exatidão o ponto específico no qual eles se separam dos católicos romanos e dos luteranos. Não é a insistência de que os beneficiários do batismo sejam crentes que possam distinguir a teologia batista, mas a definição de "crente" como alguém que confessa a Cristo livre e inteligentemente, com sua própria boca. Dada a história da doutrina, o melhor termo descritivo para a posição de anabatistas e batistas não é "credobatismo", mas "batismo por confissão".

Além disso, há o estranho fato de que, na doutrina do batismo, os batistas são separados por um grande abismo da tradição pedobatista, da qual eles são, de outra forma, mais próximos, como, por exemplo, os presbiterianos reformados. Se os batistas continentais do século 16 são os "avós" dos batistas modernos, os separatistas puritanos ingleses, todos eles teólogos reformados, são os pais. No entanto, como vimos, foi a teologia reformada, iniciada com Zuínglio, que rompeu audaciosamente a ligação com o

passado e deixou o campo do “credobatismo”. Em diálogo com os pedobatistas reformados, com frequência, os batistas têm esse estranho sentimento de estar “tão próximos e ao mesmo tempo tão distantes”. A história teológica ajuda a explicar a razão disso.

Finalmente, e mais importante, nosso olhar na década de 1520 pode ajudar os batistas a recuperar uma doutrina encorpada do batismo, em vez da visão minimalista que, com relativa frequência, é ouvida nos círculos batistas de hoje. Uma verdadeira desvalorização do batismo acontece quando os batistas, respondendo, de forma excessiva, a uma suposta supervalorização do batismo nas igrejas pedobatistas (o que, frequentemente, resulta de um mal-entendido por parte dos batistas), começam a falar sobre o batismo como se fosse algo marginal, opcional e não muito significativo. O que realmente importa — muitas vezes ouvimos nas igrejas batistas — é o que acontece no coração, na experiência de conversão, como isso se passa entre Deus e a alma. O batismo é “apenas” um símbolo — como um anel de casamento, agradável mas dispensável, uma mera cerimônia externa. Então, o que, em geral, é deixado como compulsão pelo batismo entre os batistas? Obediência. Por que fazê-lo? Porque Jesus fez isso, e o Novo Testamento o ordena. Assim, o batismo, em vez de ser um portal cataclísmico da morte para a vida, torna-se meramente o primeiro de muitos atos de discipulado. A sensação de drama se foi, o senso de batismo tendo algum contato real com a salvação se foi e o batismo foi reduzido a um ato de pura obediência. O verdadeiro drama está em outro lugar, no enclave privado do coração.

O leitor que seguiu nosso argumento neste ensaio reconhecerá que, na medida em que essa concepção de batismo influencia o pensamento e a prática batista modernos, estamos lidando com a mesma bifurcação de matéria e espírito que vimos na doutrina batismal de Ulrico Zuínglio. Entre os batistas de hoje, como em Zuínglio, existe o temor de permitir que o batismo nas águas chegue muito perto da obra da graça no coração do pecador; há suspeição e olhares intrigados para os textos do Novo Testamento que associam o batismo à salvação; muitos preferem não batizar de modo algum, deixando espaço para a impressão de que o batismo é

parte integrante da experiência de conversão. Mas os batistas devem entender que, quando pensam nessa direção, afastam-se da doutrina batista histórica e da doutrina batismal quase platônica de Zuínglio. Vale lembrar que foi Zuínglio quem acusou Hubmaier, o batista, de *valorizar muito o batismo*. E foi Hubmaier quem exigiu que a obra interior do Espírito "deve, deve, deve" ser acompanhada pela lavagem exterior da água. Foi Hubmaier quem escreveu (em uma carta ao reformador Oecolampadius, em janeiro de 1525):

> Nós mesmos, de fato, também já ensinamos no passado que, de acordo com a ordenança de Cristo, os muito jovens não devem de modo algum receber o batismo (...) Por que, então, nós batizamos aqueles que são muito jovens? O batismo, diz o ditado [referindo-se a Zuínglio e Leo Jud], é um *sinal desnudo*. Por que nós contestamos tão ferozmente esse "sinal"? O sinal é seguramente também um "símbolo" (...) O vínculo que se expressa por esse sinal e símbolo (pelo qual, por causa da fé e na esperança da ressurreição para a vida eterna, alguém se liga a Deus até a morte) deve ser mais valorizado do que o próprio sinal.[492]

Para Zuínglio, o batismo era um *simples sinal.* Para Hubmaier, era *mais que um sinal*. Os batistas pertencem historicamente à alta tradição batismal, que vê o batismo como a expressão e a incorporação da obra salvadora de Deus, o *sacramentum fidei*, não apenas um ato de obediência pregado. Historicamente, os batistas sabiam como abraçar a declaração de Pedro: "O batismo agora também salva vocês" (1Pe 3.21), não porque atribuem um poder salvífico rude e místico ao rito como tal, mas porque consideram, com base em uma confissão aberta e pessoal, que a pessoa que vem às águas acredita em Jesus Cristo, e que existe uma realidade interior à qual o batismo corresponde. O batismo não é mágico, porém é mais que um sinal. Essa é a essência do que os anabatistas da Reforma estavam dizendo.

452* Jonathan H. Rainbow (PhD, University of California, Santa Bárbara) pastoreou duas igrejas e, atualmente, é professor de ensino médio em Visália, Cidade da Califórnia.

453 Reimpresso com pequenas alterações do *American Baptist Quarterly* VIII (dez. 1989):276-290, com permissão da American Baptist Historical Society, Valley Forge, PA 19482.

454 Balthasar Hubmaier, *Ein Gespräch* (l526), em *Quellen zur Geschichte der Täufer* (Gutersloher: Verlagshaus Gerd Mohn, 1962), 9:186.

455 Agostinho, *De Baptismo* 7.4.24.

456 Agostinho, *De Peccatorum Meritis e Remissione* 1.25.

457 Um historiador da teologia medieval julga a doutrina da *fides infusa* como a contribuição distintiva da teologia escolástica à antiga questão da fé e do batismo. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik, Dritter Teil: Die Lehre von den Sakramenten* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1954), 323.

458 Essas questões estavam presentes na liturgia batismal desde o Sacramentário Gelasiano, que data de aproximadamente 500 d.C. O Sacramentário Gelasiano é essencialmente a liturgia da igreja romana, tornando-se o padrão para toda a igreja ocidental. Para um estudo útil da prática batismal medieval, ver J. D. C. Fisher, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West. A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation* (London: S.P.C.K., 1965).

459 Martinho Lutero, *On the Babylonian Captivity of the Church, in Martin Luther: Selections from His Writings*, org. John Dillenberger (Garden City, NY: Doubleday, 1961), 293.

460 Martinho Lutero, *A Treatise on the New Testament, that is, the Holy Mass, in Luther's Works*, 54 vols: (Saint Louis: Concordia, 1958–67), 35:101.

461 Lutero, *A Treatise on the New Testament*, *in Luther's Works*, 35:94.

462 Lutero, *A Treatise on the New Testament*, *in Luther's Works*, 51:185.

463 K. Brinkel, *Die Lehre Luthers von der fi des infantium bei der Kindertaufe* (Berlin: Evangelische Verlagsanstatt, 1958), 38.

464 Citado por Brinkel, *Die Lehre Luthers*, 41.

465 Brinkel, *Die Lehre Luthers*, 44.

466 Brinkel, *Die Lehre Luthers*, 40.

467 Lutero utilizou o conceito de *fides aliens* (*Babylonian Captivity* de 1520). Talvez Brinkel esteja correto em dizer que Lutero está assinalando apenas que a igreja ajuda o infante ao trazê-lo sob a audição da palavra (Die Lehre Luthers, 41).

468 Martinho Lutero, *On Rebaptism, in Luther's Works*, 40:240.

469 Lutero, *On Rebaptism*, em *Luther's Works*, 40:248.

470 Lutero, *On Rebaptism*, em *Luther's Works*, 40:252.

471 J. Pelikan ("Luther's Defense of Infant Baptism", in Luther for an Ecumenical Age [St. Louis: Concordia, 1967]) não vê conflito significativo entre *On Rebaptism* e a teologia anterior de Lutero. Brinkel pergunta se Lutero mudou sua teologia em *On Rebaptism* (*Die Lehre Luthers*, 57), e conclui que o pensamento muito diferente do tratado de Lutero contra os anabatistas se deve a um "ponto de vista dialético".

472 Lutero, *On Rebaptism*, em *Luther's Works*, 40:246.

473 Ulrico Zuínglio, *Of Baptism*, in *Zwingli and Bullinger*, Library of Christian Classics, vol. 24, traduzido por G.W. Bromiley (Philadelphia: Westminster, 1953), 130.

474 Zuínglio menciona seu flerte com a teologia batista em *Of Baptism*, 139. Estudiosos debatem se Zuínglio mudou sua doutrina por causa do desafio anabatista. Martin Brecht respondeu afirmativamente ("Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64 [1973]:147-65); R. Walton argumentou que o entendimento batismal de Zuínglio estava firmemente estabelecido antes mesmo do desafio anabatista (*Zwingli Theocracy* [Toronto: Toronto University Press, 1967], 171). O argumento de Walton é fraco; para mim, parece claro que a doutrina do batismo de Zuínglio evoluiu no conflito. De qualquer forma, acho estranho que os estudiosos tentem tantas vezes proteger seus pensadores favoritos das acusações de mudança diante dos desafios. Contudo, é um crédito para Zuínglio o fato de

ele haver percebido o âmago da posição anabatista e adotado medidas radicais para refutá-la.

475 Zuínglio, *Of Baptism*, 130.

476 Ibid.

477 Ibid., P. 156. “Os próprios anabatistas atribuem grande importância ao batismo nas águas, e por essa razão eles erram tanto de um lado quanto os papistas do outro”.

478 *Antwort über Balthasar Hubmaiers Taufüchlein*, em *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*, org. Emil Egli e outros (Leipzig: Verlag von Heinsius Nachfolger, 1927), 4:617.

479 “Aqui as palavras ‘lavar o corpo com água pura’ são uma expressão conclusiva” (Antwort, 4:619).

480 Ulrico Zuínglio, *em Catabaptistarum strophas elenchus*, *Sämtliche Werke*, Band VI, (Zurique: Verlag Berichthaus, 1961), traduzido para o inglês como *Refutation of Baptist Tricks* em *Ulrich Zwingli Selected Works*, org. S. M. Jackson (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1972).

481 Zuínglio, *Refutation*, 233.

482 Ibid., 227.

483 Ibid., 236. Zuínglio não foi, evidentemente, o primeiro teólogo a introduzir a circuncisão na discussão do batismo infantil. (Ver o capítulo de Steven McKinion, “Batismo nos escritos patrísticos”.) Mas, até Zuínglio, a circuncisão havia desempenhado “apenas um lugar auxiliar na adequação ao batismo infantil” (P. Jewett, *Infant Baptist and the Covenant of Grace* [Grand Rapids: Eerdmans, 1978], 81). Para Zuínglio, era a coisa central — a única coisa.

484 Balthasar Hubmaier, *Concerning the Christian Baptism of Believers*, em W. R. Estep, org. Anabaptist Beginnings (1523–33): *A Source Book* (Nieuwkoop: De Graaf, 1976), 69.

485 Ibid., 74.

486 Ibid., 80.

487 Ibid., 84.

488 O relato de Landgraf sobre o desenvolvimento da doutrina católica deixa claro que os teólogos católicos medievais frequentemente respondiam a objeções feitas por pessoas reais: cátaros, henriquianos (seguidores do século 12 de Henrique, o

Monge), valdenses ou apenas “hereges” genéricos.

489 Martinho Lutero, “The German Mass and Order of Service”, em *Luther’s Works*, 53:53.

490 *Quellen zur Geschichte der Täufer*, 9:350.

491 Eu coloquei “batista” em letras minúsculas para incluir não apenas os batistas, mas também os menonitas, Brethren e outros grupos modernos que seguem a tradição da igreja dos crentes.

492 Balthasar Hubmaier, “A Letter to Oecolampad”, em *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism*, org. e traduzido por H. W. Pipkin e J. H. Yoder (Scottdale, PA: Herald, 1989), 70 (ênfase minha). N. dos E.: no artigo original de Rainbow, a fonte dessa citação não foi registrada. A citação mencionada aqui vem de uma tradução posterior da carta referenciada por Rainbow.

O BATISMO E A LÓGICA DOS PEDOBATISTAS REFORMADOS

Shawn D. Wright *

Introdução

Nossa tarefa é entender e examinar a lógica interna da posição pedobatista reformada. Entretanto, não se trata de uma tarefa simples, como até mesmo nossos irmãos pedobatistas admitem. Por exemplo, Frank James, professor presbiteriano, afirma abertamente a dificuldade de se compreender a lógica da posição pedobatista reformada:

> Se eu posso arriscar uma generalidade (uma generalidade, no entanto, baseada em anos de treinamento de pastores para o ministério presbiteriano), estou bastante convicto de que a maioria dos presbiterianos, seja no púlpito, seja no banco, não entende claramente por que eles batizam seus infantes. Se instados a explicar por que os presbiterianos batizam crianças (...) Acho que muitos presbiterianos tropeçariam e errariam na explicação.[494]

Em nossa tentativa de compreender nossos irmãos reformados, examinaremos os argumentos de três proeminentes pedobatistas evangélicos reformados cujas defesas do pedobatismo ainda são usadas hoje: a poderosa exposição de João Calvino no século 16 e as declarações populares do século XX de John Murray e Pierre Marcel.[495] Concentrando-nos no pensamento apenas desses três pensadores, seremos capazes de visualizar a lógica interna da posição pedobatista reformada. Examinaremos o pensamento deles sob seis títulos que são os principais pontos de sua apologia ao batismo de filhos quando pelo menos um dos pais é crente. Primeiro, examinaremos sua doutrina dos sacramentos. Em segundo lugar, consideraremos sua definição de batismo, comparando-a com a prática de batizar crianças. Terceiro, veremos a crença deles de que a igreja é, inevitavelmente, um corpo misto de

crentes e incrédulos. Quarto, veremos a construção deles do “pacto da graça”, que é a base para a prática do pedobatismo. Quinto, examinaremos seu uso do Novo Testamento como justificativa para a prática do batismo infantil. Por fim, observamos que a prática do pedobatismo mostra-se desconfortável com a crença de que a salvação é somente pela fé. Tomados como um todo, esses pontos que sustentam o pedobatismo mostram que essa doutrina carece de apoio bíblico, revelando-se insustentável para os cristãos evangélicos. Portanto, concluiremos o capítulo com um apelo à coerência bíblica.

A doutrina dos sacramentos

Os pedobatistas reformados mostram-se inconsistentes ao relacionar sua prática do batismo à própria definição dos sacramentos.[496] Eles definem os sacramentos cuidadosa e biblicamente. Então, contradizem a própria definição com a insistência de que os bebês dos crentes deveriam ser batizados. Nesta seção, examinaremos essa inconsistência, observando as discussões de Calvino e Marcel.[497] Nossa discussão será breve, pois, na próxima seção, consideraremos especificamente a definição pedobatista do sacramento do batismo. Concluiremos que a prática credobatista de batizar somente aqueles que são seguidores de Jesus Cristo é, na verdade, a aplicação consistente da definição pedobatista dos sacramentos.

Calvino

Calvino argumenta que existem apenas dois sacramentos bíblicos, uma vez que eles “claramente apresentam Jesus Cristo a nós”.[498] De fato, de acordo com Wilhelm Niesel, trazer pessoas para um relacionamento com Cristo é “o cerne da doutrina calvinista dos sacramentos”.[499] Calvino diz que o sacramento “é um sinal externo por meio do qual o Senhor sela em nossas consciências as promessas de sua boa vontade para conosco, a fim de sustentar a fraqueza de nossa fé; e nós atestamos nossa piedade para com ele

na presença do Senhor e de seus anjos, e diante dos homens".[500] Para nossos propósitos, é essencial notar que Calvino enfatiza a participação ativa do indivíduo nos sacramentos quando "atestamos nossa piedade" ao Senhor.[501]

De acordo com Calvino, os sacramentos atendem a dois propósitos. Primeiro, são "selos" que nos confirmam o que está escrito na Palavra de Deus.[502] Paulo ensina, em Romanos 4.11, que Abraão foi justificado por sua fé; então, a promessa de Deus a ele foi selada em sua circuncisão. Ou seja, sua circuncisão não o justificava, mas era o selo da aliança, segundo o qual ele já estava justificado por meio de sua fé. Assim, a promessa de Deus é selada pelos sacramentos.[503] Em segundo lugar, os sacramentos funcionam como "sinais" da promessa da aliança de Deus ao seu povo. Deus dá ao seu povo sinais de seu amor pactual nos sacramentos, tornando o povo ainda mais certo da confiabilidade da palavra promissora de Deus em relação a ele. Assim, um sacramento, diz Calvino, referenciando Agostinho, é uma "palavra visível".[504]

Três requisitos são necessários para tornar os sacramentos eficazes na vida de uma pessoa: a pregação, o Espírito Santo e a fé. Primeiro, pregar é essencial, de acordo com Calvino, porque o Senhor não trabalha à parte de sua palavra.[505] É necessário porque nossa fé é fraca, e nós costumamos ignorar a realidade espiritual. Assim, a pregação é a substância, enquanto o sacramento é "uma espécie de apêndice, com o propósito de confirmar e selar a promessa em si (...) Por esse meio, Deus provê primeiro nossa ignorância e entorpecimento, e depois nossa fraqueza".[506] Em segundo lugar, o Espírito Santo deve agir nos sacramentos, visto que eles não operam secretamente ou por algum poder inerente. Em um esforço para se distanciar da noção *ex opere operato* de Roma,[507] Calvino diz: "Os sacramentos cumprem apropriadamente sua missão somente quando o Espírito, aquele mestre interior, vem a eles; é somente por esse poder que os corações são penetrados, os afetos são movidos e nossa alma é aberta para a entrada dos sacramentos. Se faltar o Espírito, os sacramentos não podem

realizar nada mais em nossas mentes do que o esplendor do sol brilhando sobre olhos cegos, ou uma voz soando em ouvidos moucos".[508] Em terceiro lugar, o indivíduo deve exercer a fé para tornar os sacramentos eficazes. Isso é resultado da graça de Deus, já que "os sacramentos são verdadeiramente chamados de testemunhos da graça de Deus e são como selos da boa vontade que ele sente em relação a nós, que atestam a boa vontade para nós, sustentam, nutrem, confirmam e aumentam a nossa fé".[509] A fé por parte da pessoa é absolutamente essencial, uma vez que tanto a pregação como os sacramentos proporcionam a misericórdia individual e o penhor da graça de Deus. No entanto, eles são "entendidos apenas por aqueles que aceitam a Palavra e os sacramentos *com a fé correta*, assim como Cristo é oferecido e sustentado pelo Pai a todos para a salvação, mas nem todos o reconhecem e o recebem".[510] Os sacramentos são meras cerimônias sem a pregação, o Espírito e a fé. Mais uma vez, percebemos a ênfase de Calvino na necessidade da resposta do indivíduo à misericórdia de Deus expressa nos sacramentos.

Marcel

Como Calvino, a definição dos sacramentos de Marcel destaca a importância da resposta e da participação pessoal. Assim como Calvino, Marcel começa observando que os sacramentos e a pregação da palavra têm o mesmo conteúdo: Jesus Cristo. "O conteúdo da Palavra e dos sacramentos é exatamente o mesmo", argumenta Marcel. "A palavra e os sacramentos contêm, apresentam e oferecem o mesmo Mediador, Jesus Cristo, o mesmo pacto da graça, os mesmos benefícios, a mesma comunhão com Deus, a mesma redenção."[511] Em seguida, Marcel observa que um crente deve confiar em Jesus para que os sacramentos sejam eficazes em sua vida. Ele afirma, assim, que os "respectivos conteúdos [da palavra e dos sacramentos] são apropriados pelo crente da mesma maneira — *pela fé*. A fé é a única maneira pela

qual o pecador pode tornar-se um participante da graça que é oferecida tanto na Palavra como nos sacramentos. Palavra e sacramentos são idênticos no que diz respeito ao modo e ao órgão de percepção e recepção: *fé somente*".[512] Em outro lugar, Marcel afirma que "um sacramento recebido sem fé não confere mais do que a Palavra ouvida sem fé".[513] Ele ecoa a ênfase de Calvino, de que se deve exercer fé para receber a bênção dos sacramentos.

Marcel prossegue na defesa da prática do pedobatismo, enfatizando a eficácia objetiva dos sacramentos. Deus faz o sacramento do batismo, como pregar, objetivamente eficaz mesmo quando não é recebido imediatamente na fé. Uma pessoa que se lembra de seu batismo anterior e confia no perdão de Deus oferecido por meio dos sacramentos garante o batismo prévio.[514] Assim como pregamos na esperança de que a Palavra de Deus pregada venha a se enraizar mais tarde no coração de nossos ouvintes, devemos batizar as crianças na esperança de que a fé as caracterize mais tarde na vida. Assim, Marcel escreve: "A eficácia do sacramento só será percebida subjetivamente quando a criança, tendo acreditado na Palavra, mostra-se capaz de se relacionar com ela pela fé. A *lembrança* do sacramento recebido terá grande importância".[515] Um lapso temporal entre a recepção e o efeito do sacramento permite, assim, o pedobatismo, segundo Marcel, devido à decisão de Deus, no sentido de torná-lo efetivo.

Avaliação

Calvino e Marcel definem os sacramentos de modo diferente do que os praticam na igreja. Eles afirmam que Deus, graciosamente, os provê ao seu povo e oferece promessas nos sacramentos. Essas promessas, por um lado, são objetivas porque são feitas pelo soberano Deus. Tal teologia dos sacramentos é certamente apropriada aos crentes quando eles recebem a Eucaristia ou quando são batizados. Os crentes podem "atestar a piedade para com" o Senhor[516] no batismo; os bebês, não. No batismo, os

crentes podem refletir sobre o amor e o cuidado de Deus exibidos na morte de Cristo em seu favor. Mas essa mesma teologia dos sacramentos não pode ser aplicada facilmente às crianças que são batizadas quando não são capazes de compreender Cristo, de averiguar as verdades do evangelho ou de exercer fé. Assim, a definição dos sacramentos pelos pedobatistas é mais bíblica do que a sua prática.

Seu argumento de que alguém pode olhar para trás, anos depois, para seu batismo, de modo a ser nutrido espiritualmente por ele e exercer a fé em Cristo certamente é plausível. É possível refletir sobre uma experiência passada e ser edificado ao ver a bondade do Senhor no incidente e confiar nele de novo. A questão, porém, é: os sacramentos funcionam dessa maneira no Novo Testamento? Parece que não. Antes, o Novo Testamento ensina que os sacramentos são para aqueles que têm fé em Cristo na hora do sacramento (At 2. 38-41; Cl 2.11-12; 1Co 11.23-29).[517] O argumento deles também não é coerente (pelo menos) com a doutrina da Eucaristia de Calvino, que ensina que, na Ceia, o crente é ressuscitado com Cristo para o céu, a fim de se alimentar dele espiritualmente. Pão e vinho são usados porque, *quando comemos*, somos lembrados e expressamos nossa dependência de Cristo.[518] Como o sacramento da Eucaristia consiste em nutrir os crentes no presente, parece que a conclusão lógica da definição do sacramento é ver a nutrição do batismo ocorrer no presente, quando o indivíduo é batizado. Portanto, as águas do batismo devem ser reservadas àqueles que, no presente, depositam sua confiança em Jesus. Os pedobatistas reformados parecem ser flagrados em um dilema no que diz respeito ao batismo de infantes, que nunca confiam em Cristo. Com certeza, subjetivamente, essas pessoas são culpáveis por não confiar nas promessas de Deus no evangelho. Mas o que aconteceu com a promessa objetiva de Deus no sacramento? Uma prática mais coerente (e ensinada no Novo Testamento) consiste em reservar os sacramentos àqueles que Deus salvou (o lado objetivo) e que podem atestar seu amor por ele quando recebem o sacramento (o lado subjetivo).

Definição de batismo

Calvino, Murray e Marcel são bíblicos em sua definição e discussão sobre o significado do batismo, a ordenança que estamos considerando aqui. O batismo, dizem eles, é um sinal da regeneração e da união de uma pessoa com Cristo, e pressupõe que a pessoa batizada tenha exercido a fé em Cristo. Sua interpretação do batismo — alimentada por uma grande quantidade de material do Novo Testamento — é louvável. Isso contrasta nitidamente com o pedobatismo, pois sua definição contradiz a prática de batizar crianças, que não são nem regeneradas nem exerceram fé em Jesus.[519] Sua definição de batismo é bíblica; sua prática de pedobatismo, não.

Calvino

Calvino define batismo como “o sinal de iniciação por meio do qual somos recebidos na sociedade da igreja, a fim de que, enxertados em Cristo, possamos ser contados entre os filhos de Deus”. Fundamentalmente, então, ele traz a pessoa para a membresia da igreja. No entanto, faz mais do que simplesmente transportar alguém para um corpo misto da igreja visível. Também marca a pessoa como unida a Cristo; ou seja, identifica alguém como cristão. Assim, o batismo, em sua natureza de sacramento, funciona para nos dar a confiança de nossa posição diante de Deus.[520] Além disso, Calvino observa que “o batismo serve como nossa confissão diante dos homens. De fato, é a marca pela qual professamos publicamente que desejamos ser considerados o povo de Deus; a marca por meio da qual testificamos que concordamos em adorar o mesmo Deus, em uma religião, com todos os cristãos; por meio da qual final e abertamente confirmamos nossa fé”.[521] De fato, de acordo com Calvino, o exercício e a confirmação da fé são um dos

principais propósitos do batismo. Assim, ele diz: “Deste sacramento, como de todos os outros, obtemos apenas o que recebemos na fé. Se não tivermos fé, isso será evidência de nossa ingratidão, o que nos torna imputáveis diante de Deus, porque não cremos na promessa feita”.[522] A fé é central para receber a bênção do batismo.

Obviamente, o exercício da fé de alguém é um ato subjetivo. Mas essa não é a única importância do batismo, de acordo com Calvino. O batismo também tem três componentes objetivos, no sentido de que significam o que Deus faz em relação ao batizado. Em primeiro lugar, o batismo é um sinal e uma prova da purificação de um cristão.[523] Em segundo lugar, é um símbolo da mortificação e da renovação de um crente em Cristo.[524] Em terceiro lugar, o batismo é um símbolo da união de um discípulo com Cristo, como Calvino argumenta, com base no simbolismo do batismo:

> Nossa fé recebe do batismo a vantagem de seu testemunho seguro para nós de que não somos apenas enxertados na morte e na vida de Cristo, mas tão unidos ao próprio Cristo que nos tornamos partícipes de todas as suas bênçãos. Pois ele dedicou e sancionou o batismo em seu próprio corpo, a fim de poder tê-lo em comum conosco, como o laço mais firme da união e da comunhão que ele se dignou a formar conosco.[525]

Objetivamente, então, o batismo marca aquele que foi batizado como estando unido a Cristo.

Murray

Murray ecoa a definição bíblica de batismo de Calvino, destacando que o batismo significa a união mais próxima possível entre uma pessoa e Cristo. Ele observa que “o batismo é uma ordenança instituída por Cristo, e é o sinal e o selo de união com ele. Isso significa apenas dizer que é o sinal e o selo da membresia naquele corpo do qual Cristo é a Cabeça”.[526] Há dois “sentido[s] do batismo” — a união com Cristo e a purificação do pecado.[527] A união com Cristo é a primeira e principal noção de batismo.[528] Ele argumenta

que

> o batismo significa a união com Cristo em sua morte, em seu sepultamento e em sua ressurreição. É porque os crentes estão unidos a Cristo na eficácia de sua morte, no poder de sua ressurreição e na comunhão de sua graça que eles são um só corpo. Eles estão unidos a Cristo e, portanto, uns aos outros. Dessa união, o batismo é o sinal e o selo. A relação que o batismo indica vem dessa união com Cristo, que, portanto, é seu sentido básico e central.[529]

Em segundo lugar, o batismo simboliza a purificação dos pecados.[530] De acordo com Murray, a união com Cristo e a purificação dos pecados são os significados fundamentais do batismo.

Marcel

Marcel também defina o batismo biblicamente. Ele diz que "o batismo é o meio pelo qual um homem declara publicamente que é um cristão. É a marca de sua profissão cristã diante dos homens; o batismo assegura-lhe os privilégios de pertencer à igreja visível e, se o homem for sincero e fiel, o penhor dado por Deus é que ele participará de todas as bênçãos da redenção".[531] O batismo significa três coisas. Em primeiro lugar, é "o sinal e o selo da remissão de pecados e, consequentemente, de nossa justificação".[532] Também atua como "o sinal e o selo da regeneração, da morte do velho homem e da ressurreição do novo homem, através da comunhão na morte e na ressurreição de Cristo".[533] Finalmente, o batismo "é o sinal e o selo da comunhão do crente não somente com o próprio Cristo, mas também com a igreja, que é o seu corpo".[534] De acordo com Marcel, então, o batismo significa um fato completo sobre a pessoa batizada; essa pessoa foi redimida. Como ele argumenta, "o batismo é o sinal e o selo de que somos 'separados", 'salvos' do meio dessa geração corrupta". [535] Para Marcel, o batismo representa um fato objetivo e completo.

Avaliação

Para batizar infantes, os pedobatistas reformados mostram-se inconsistentes com sua própria definição de batismo. Com pouca variação, Calvino, Murray e Marcel definiram o batismo como purificação, mortificação e união com Cristo. De forma significativa, cada um deles apela para a resposta necessária da fé por parte daquele que foi batizado. Portanto, o batismo, de acordo com a cuidadosa exegese do Novo Testamento, representa o compromisso de um indivíduo com Cristo.[536] Cada um deles prossegue sustentando, contudo, o batismo de crianças que não exerceram fé e, portanto, não foram purificadas do pecado, não mortificaram (ou não estão em processo de mortificação) a carne e não estão unidas a Cristo.

Por exemplo, como Calvino enfatiza o papel do batismo em unir um crente a Cristo e ainda defende o batismo de crianças que não têm fé e, portanto, não estão unidas a Cristo? François Wendel observa corretamente que "Calvino parece estar assinalando que a união com Cristo depende da recepção do batismo, embora, em outros lugares, ele diga que essa união é dada ao mesmo tempo que a fé e independentemente do sacramento, o qual, pelo contrário, pressupõe a existência da fé e, portanto, a união com Cristo".[537] Calvino articula-se, e com razão, enfatizando que o indivíduo deve exercer fé nas promessas de Deus de receber benefício no batismo. A exceção a isso é a defesa de Calvino do pedobatismo. Karl Barth questionou a doutrina de Calvino nesse ponto, observando que a prática do batismo infantil é irreconciliável com a própria definição de batismo de Calvino:

> De acordo com o próprio ensino batismal de Calvino e em si mesmo excelente, o batismo consiste não apenas em recebermos o símbolo da graça, como também, ao mesmo tempo, em nosso *consentire cum omnibus christianis,* na

> *affirmare* pública de nossa fé, em nossa *iurare* em nome de Deus, também a expressão de um *velle* humano. Isso, sem dúvida, deve decorrer do caráter cognitivo do poder sacramental. Mas então, nesse caso, o batismo não pode ser nenhum tipo de batismo infantil. Quão estranho é o fato de Calvino, aparentemente, haver esquecido isso no capítulo seguinte, no qual expõe sua defesa do batismo infantil, recomendando um batismo sem decisão e sem confissão![538]

Em suma, os pedobatistas reformados defendem o batismo como um rito para os crentes. Aqui, eles ecoam o Novo Testamento, que ensina que os crentes devem expressar fé em seu batismo, e não quando olharem para o passado, anos depois.[539] A definição de batismo dos reformadores pedobatistas é melhor do que a prática de batizar crianças.

O caráter "misto" da igreja

A doutrina do batismo afeta a visão da igreja. A esse respeito, J. I. Packer observa corretamente que "o debate contínuo [entre pedobatistas e credobatistas] não é sobre educação, mas sobre a forma de Deus definir a igreja".[540] Devemos notar, de início, que os pedobatistas e os batistas evangélicos concordam em um importante tema sobre a igreja. Por exemplo, ambos concordam que a membresia da igreja na terra (a igreja visível) não é coextensiva com a participação dos eleitos de Deus (a igreja invisível).[541] Esse é um argumento importante a se estabelecer, pois mostra que, tanto para pedobatistas como para batistas, a participação em uma igreja local não significa, necessariamente, salvação. Alguns membros podem não ser cristãos. Mas a forma de lidar com essa situação menos que ideal constitui uma grande diferença entre os dois grupos. Os pedobatistas evangélicos observam que, inevitavelmente, a igreja incluirá pessoas não regeneradas, e elas continuarão a receber a filiação de crianças que não são

regeneradas. Os batistas acreditam que a igreja deve ter como membros apenas aqueles que são regenerados. Eles argumentam que a igreja é um corpo de cristãos que foram batizados como crentes, comprometendo-se a seguir Jesus em comunhão uns com os outros.[542] Eles não irão intencionalmente receber incrédulos na membresia da igreja. Quando eles reconhecem que um membro da igreja não é realmente um crente em Cristo, disciplinarão essa pessoa, a fim de manter a igreja pura. A diferença se resume à intencionalidade: a igreja não deve fazer o que pode para evitar a admissão dos incrédulos como membros? O batismo infantil parece preferir fazer exatamente o oposto.

A visão da igreja sustentada pelos pedobatistas reformados difere da dos batistas. A defesa do batismo infantil conduz a primeira a defender o caráter misto da igreja, uma irmandade composta de pessoas regeneradas e não regeneradas.[543] Nisso, elas são incoerentes com seu compromisso anterior com a pureza da igreja. Os batistas, no entanto, notam que o Novo Testamento fala claramente da igreja como um povo santo, uma comunidade regenerada de seguidores do Senhor Jesus Cristo. Depois disso, eles vão batizar e admitir como membros apenas aqueles que se mostrarem comprometidos em seguir a Jesus. A visão do batismo tem ramificações decisivas para a visão da igreja. Nesta seção, observaremos a concessão de Calvino, Murray e Marcel de que a igreja será inevitavelmente um corpo misto.

Calvino

Relacionada à doutrina do pedobatismo de Calvino, está sua suposição de que a igreja visível é composta de membros que são tanto crentes como não crentes, embora leve em consideração a necessidade de alguém ser membro dela para obter a salvação.[544] Por outro lado, a igreja invisível é composta por aqueles que foram eleitos por Deus Pai e colocados em união com Cristo. Assim, para que sejamos salvos, devemos fazer parte da igreja invisível.[545]

O batismo é essencial, de acordo com Calvino, porque “inicia” alguém na fé em Cristo, trazendo essa pessoa para a comunhão dos santos na igreja. Esse batismo não é um sinal seguro de salvação, mas, quando a comunhão é iniciada, ou seja, a igreja visível, consiste tanto de crentes como de incrédulos: “Pelo batismo, somos iniciados na fé em [Cristo]; ao participarmos da Ceia do Senhor, atestamos nossa união na verdadeira doutrina e amor; na Palavra do Senhor, chegamos a um acordo; e, pela pregação da Palavra, o ministério instituído por Cristo é preservado. Nessa igreja, estão misturados muitos hipócritas que nada têm de Cristo senão o nome e a aparência exterior”.[546] É preciso estar na igreja porque nela está o perdão dos pecados, e a pessoa, inicialmente, é perdoada dos pecados pela purificação do batismo. Assim, ele diz: “Somos iniciados na sociedade da igreja pelo sinal do batismo, que nos ensina que a entrada na família de Deus não está aberta a nós, a menos que primeiro tenhamos sido purificados de nosso futuro pela sua bondade”.[547] Por fim, Calvino argumenta que, como Deus tinha verdadeiros crentes, mesmo no meio de Israel essencialmente infiel, ele também tem alguns eleitos no rebanho católico. O batismo é o sinal indicativo de que o Senhor não abandonou seu povo na igreja católica. Falando de Israel, ele diz que “o pacto do Senhor residia ali. Sua deslealdade não podia obliterar sua fidelidade, e a circuncisão não podia ser tão profanada por suas mãos sujas que deixasse de ser o verdadeiro sinal e sacramento de sua aliança”. E, mesmo entre a igreja católica, Deus “manteve o batismo lá, um testemunho para essa aliança; consagrado por sua própria boca, ele retém sua força apesar da impiedade dos homens”.[548] Assim, o batismo é proeminente na mente de Calvino por marcar o verdadeiro povo de Deus, mesmo entre uma igreja que abriga muitos hipócritas.

Murray

John Murray também define a igreja como um corpo misto.[549]

Murray diz muitas coisas com as quais os credobatistas (ou seja, aqueles que insistem em que a crença e a confissão de fé devem preceder o batismo) podem concordar. Depois de afirmar que a união com Cristo é a marca registrada daqueles que fazem parte da igreja,[550] ele observa que nenhum humano pode discernir perfeitamente quem são os membros da igreja.[551] Ele argumenta que o Novo Testamento fala principalmente da igreja visível, e não da invisível, já que a união com Cristo — a marca de ser um cristão — deveria levar a uma comunhão observável com outros crentes na igreja.[552] Finalmente, ele observa que a única condição de ser membro da igreja de acordo com o Novo Testamento é ter "fé em Cristo", exigindo uma profissão de fé confiável para se obter acesso à membresia.[553] Os líderes da igreja e a igreja como um todo precisam ter certeza (tanto quanto isso for possível) de que aquele que é aceito como membro da igreja está fazendo uma profissão de fé confiável.[554]

Ao mesmo tempo, no entanto, Murray admite que a igreja será um corpo misto, composto de incrédulos e crentes. Inevitavelmente, algumas pessoas não regeneradas serão admitidas na membresia da igreja, porque algumas farão uma profissão de fé confiável "sem ter fé verdadeira".[555] Assim, temos a "anomalia" (como Murray rotula) de não cristãos em uma igreja que, a princípio, deveria ser formada apenas por cristãos. No entanto, essa situação é inevitável: "Trata-se de uma anomalia que deve ser totalmente apreciada e não devemos tentar eliminá-la".[556] Murray é deixado com uma definição da igreja baseada em tensão, uma vez que a congregação deve ser composta apenas de crentes,[557] mas inevitavelmente conterá também não crentes hipócritas.[558] Como uma justificativa para essa composição mista, Murray, como Calvino, se volta para o povo de Deus no Antigo Testamento como o padrão para a igreja do Novo Testamento.[559] O paralelo entre Israel e a igreja é apoiado pela concepção de Murray a respeito do pacto da graça: "É essa unidade básica e subjacente do pacto da graça e da promessa que estabelece a unidade genérica e a continuidade da igreja. Em termos de união e comunhão da aliança, a igreja é somente o povo

da aliança de Deus em todas as eras e entre todas as nações".[560] Para Murray, a igreja, como tal, inevitavelmente conterá tanto membros regenerados como membros não regenerados.

Marcel

Pierre Marcel também argumenta que o povo de Deus é fundamentalmente o mesmo ao longo da história bíblica, devido à continuidade da aliança:[561]

> Visto que a aliança é a mesma tanto no Antigo como no Novo Testamento, e os sacramentos têm o mesmo significado fundamental, outra conclusão nos incita a respeito dos elementos objetivos da aliança, a saber, que, *ao longo da história, a igreja tem sido e permanece sendo uma: a nação de Israel era a igreja; a igreja cristã, uma vez que também está sob o pacto da graça, é a mesma igreja*.[562]

De forma mais sucinta, ele afirma: "Nenhuma definição autêntica de igreja pode excluir a igreja do povo de Deus no Antigo Testamento".[563] Para Marcel, então, há continuidade na composição do povo de Deus através das Escrituras.

Com essa afirmação, Marcel extrai duas conclusões. Primeiro, ele argumenta que os sacramentos das duas alianças são essencialmente os mesmos, como veremos a seguir. Segundo, Marcel argumenta que a igreja — ou seja, o povo de Deus tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento — inclui em seu meio crentes e aqueles que são hipócritas e só serão exibidos como incrédulos no dia do julgamento. Somente o Senhor conhece aqueles que são verdadeiramente seus, e a igreja não tem garantia para tentar tornar a igreja do Novo Testamento mais pura do que o povo de Deus estava sob a antiga aliança. Assim, ele argumenta que, "na aliança (...) existem os chamados e os eleitos".[564] O que era verdadeiro para a antiga aliança também é verdadeiro para a

nova: “A igreja visível não é e nunca foi composta somente por pessoas convertidas e regeneradas”.[565] Somente no caso da mais grosseira heresia ou de mau comportamento, diz ele, a igreja tem o direito de disciplinar seus membros.[566] Além disso, o Novo Testamento nos proíbe de julgar o coração dos homens, pois Cristo “nunca atribuiu [à igreja] a tarefa de separar o joio do trigo. O julgamento pertence a Deus”.[567] Haverá membros da igreja não regenerados, e a igreja pouco pode fazer a esse respeito.

Uma vez que é certo que haverá — e, de fato, deverá haver[568] — membros não regenerados na igreja, então receber os filhos dos crentes na membresia da igreja por meio do batismo seria algo justificável.[569] A igreja deve seguir a prescrição do Novo Testamento de exercer “o julgamento da caridade”, bem como o exemplo da igreja apostólica de receber “com grande caridade e sem suspeitar de sua boa-fé aqueles que desejam o batismo”.[570] Para Marcel, é axiomático o fato de a igreja ser uma comunidade mista.

Avaliação

A pressuposição dos pedobatistas de que a igreja do Novo Testamento, como a Israel do AT, deve, inevitavelmente, conter tanto membros regenerados como não regenerados é fundamental para sua apologia ao batismo infantil. Cada um dos estudiosos pesquisados defende isso detalhadamente. Uma igreja inevitavelmente composta por crentes e incrédulos permite a prática do batismo infantil, o qual, de forma consciente, introduz os incrédulos na membresia da igreja.[571] Esse não é apenas um exemplo de sua importação de uma construção do Antigo Testamento para o Novo Testamento sem garantia; também envolve um entendimento equivocado do próprio Novo Testamento.

A exposição de John Murray é um bom exemplo da incoerência pedobatista. Ele argumenta, com uma grande quantidade de apoio do Novo Testamento, que o “princípio constitutivo” da igreja significa que ela é composta por crentes. Murray admite que definir a igreja

como um corpo misto resulta em um grande problema para as igrejas locais. Uma igreja é confrontada com membros batizados que não são crentes. Murray os chama de “membros confederados” e pede que as igrejas tomem conta de sua responsabilidade de disciplinar tais “membros”, os quais não vivem vidas piedosas. Nesse sentido, ele comenta:

> Se a igreja for vigilante e fiel, os membros confederados estarão constantemente sob sua instrução e, ordinariamente, muito antes de terem seus próprios filhos, serão confrontados com suas responsabilidades e os privilégios da aliança. Eles serão avisados de que o envolvimento necessário com a relação da aliança, selado por seu batismo na infância, é a declaração aberta e o acolhimento dessa aliança, bem como a confissão pública de Cristo como seu único Salvador e Senhor (...). Se, portanto, os membros confederados não estiverem prontos ou dispostos a abraçar o pacto da graça selado pelo batismo e não estiverem dispostos a fazer a confissão correspondente, então serão passíveis de disciplina e, obviamente, não estarão aptos a receber o batismo para seus filhos.[572]

Então, Murray pede às igrejas que exijam que os membros vivam em consonância com o evangelho. Essas pessoas que exibem vidas piedosas podem tornar-se “membros comunicantes”, ou seja, aqueles que têm permissão para receber a Eucaristia.[573]

No entanto, o Novo Testamento nunca fala nas categorias membros “comunicantes” e “confederados”.[574] Em vez disso, o Novo Testamento assume, em toda a parte, que aqueles que são membros de uma comunhão local são crentes. Isso, certamente, era o que acontecia com o povo de Deus na antiga aliança, que incluía “Jacós e Esaús”, ou seja, tanto os crentes como os incrédulos. Mas o anseio do Antigo Testamento (por exemplo, Jr 31.31-34; Ez 36.25-27), bem como a suposição comum do Novo Testamento, é que, quando o novo pacto se tornasse realidade, o povo de Deus seria composto daqueles que são regenerados, ou seja, daqueles que

nasceram de novo pelo Espírito Santo. Em todos os lugares, o Novo Testamento se dirige a igrejas como aquelas compostas por “santos”, pessoas que não apenas são consideradas “santos” pelos apóstolos, mas que também tiveram certas coisas objetivas feitas por eles, por causa da graça de Deus. Por exemplo, em Efésios, Paulo argumenta que eles foram eleitos pelo Pai, redimidos pelo Filho e selados pelo Espírito (Ef 1.3-14). Isso é verdadeiro para todos os santos, para todos os que estão na comunhão. Os outros não fazem parte da igreja.[575]

O apelo pedobatista em relação ao uso de Jesus do trigo e do joio é uma exegese pobre, pois o Senhor diz explicitamente que “o mundo”, e não a igreja, é composto desses elementos misturados (Mt 13.38).[576] Isso não é justificativa para uma igreja mista. Em vez disso, quando se torna claro que alguns membros da igreja batizados são, de fato, não regenerados, a igreja deve mostrar-se diligente, no sentido de discipliná-los e tratá-los como incrédulos (por exemplo, Mt 18.15-20; 1Co 5.1-5). O pedobatismo leva a problemas pastorais na igreja local porque admite, na membresia, aqueles que, definitivamente, não são “santos”. O apelo à “participação comunicante”, que não conta com a garantia do Novo Testamento, parece fantasioso e arriscado.[577] Os credobatistas estão corretos em exigir evidência crível de que uma pessoa é crente antes de admiti-la no batismo e na membresia da igreja.

Os pedobatistas, no entanto, não concordam com isso. Murray, por exemplo, condenava os credobatistas por tentarem brincar de Deus quando julgam os corações das pessoas e as disciplinam. Ele faz isso no contexto de notar a situação anômala que existe nas igrejas pedobatistas, quando batizam aqueles que não são recebedores da graça. Os batistas enfrentam o mesmo dilema, diz ele: “Essa anomalia não diz respeito ao batismo infantil apenas (...) Os antipedobatistas não devem pensar que gozam de qualquer imunidade a essa questão, embora, algumas vezes, possam considerar, com ingenuidade, que o problema é exclusivo dos pedobatistas”.[578] No entanto, Murray não reconhece a grande diferença entre as práticas dos credobatistas e dos pedobatistas. Os

batistas, por mais falíveis que sejam, devem examinar o candidato ao batismo para garantir que o indivíduo tenha uma profissão de fé crível. Existe um princípio em seu sistema para determinar o relacionamento da pessoa com o Senhor antes de ser batizada. Não existe um controle desse tipo no esquema pedobatista.[579] As igrejas pedobatistas admitem *necessariamente* pessoas não regeneradas como membros; os credobatistas só farão isso *acidentalmente*, e eles poderão corrigir essa falha por meio do exercício da disciplina na igreja.[580] Assim, embora os credobatistas possam receber incrédulos como membros, não os admitirão na igreja de forma intencional. Uma vez que negam a regeneração batismal,[581] os pedobatistas reformados necessariamente recebem (pelo menos alguns) não crentes como membros por meio do batismo infantil. Essa é uma grande diferença entre os batistas na esfera da igreja.

O "pacto da graça": fundamento para o pedobatismo

O "pacto da graça" é a principal justificativa para o batismo de infantes oferecida pelos pedobatistas reformados, como Calvino, Murray e Marcel. Sob o guarda-chuva do pacto da graça, os elementos-chave são a unidade do povo de Deus e a unidade do propósito dos sacramentos. Dessa forma, a aliança da graça pressupõe o caráter misto intencional da igreja que já analisamos. E também explica o paralelo que os pedobatistas observam entre a circuncisão e o batismo — e o principal suporte textual é Colossenses 2.11-12. Como essa é a principal justificativa que os pedobatistas reformados oferecem para sua prática, tentaremos seguir sua lógica com bastante cuidado.[582] Concluiremos, no entanto, que o "pacto da graça" é uma desculpa ilegítima para o batismo infantil. Enfatizando corretamente a ação graciosa de Deus na salvação, esse raciocínio falha em ver as diferenças entre a antiga aliança e a nova aliança.[583]

Calvino

Calvino argumenta que a relação entre as alianças é a "questão

predominante” nessa discussão e decide claramente a questão batismal em favor da posição pedobatista.[584] Em sua opinião, a continuidade da aliança é o mais forte argumento bíblico para o pedobatismo. No Antigo Testamento, os infantes eram participantes do povo de Deus e receberam a promessa de Deus. Portanto, uma vez que “a aliança ainda permanece firme e inabalável, não se aplica menos hoje aos filhos dos cristãos do que sob o Antigo Testamento aos filhos dos judeus”. Calvino conclui com confiança: “Essa seria uma razão suficiente, caso nenhuma outra estivesse à mão, para refutar todos aqueles que venham a falar em contrário (...) tendo em vista que o Senhor, sem fixar o dia, declara que tem o prazer de receber infantes em sua aliança com um rito solene, o que mais deveríamos exigir?”.[585] O modo uniforme de Deus receber infantes em seu povo por meio das alianças é a defesa primária de Calvino em relação à prática do pedobatismo.

Calvino defende o pedobatismo por causa do paralelo observado entre a circuncisão no Antigo Testamento e o batismo no Novo Testamento.[586] A essência do argumento de Calvino é que o significado da circuncisão e o significado do batismo são idênticos em ambas as alianças.[587] O batismo no Novo Testamento representa objetivamente a purificação dos pecados, a mortificação da carne e a união com Cristo.[588] A circuncisão no Antigo Testamento atendia ao mesmo propósito: “Foi dada uma promessa espiritual aos patriarcas na circuncisão, tal como nos é dada no batismo, visto que representava o perdão dos pecados e a mortificação da carne”.[589] Embora as cerimônias visíveis da circuncisão e do batismo sejam distintas, significam a mesma coisa.[590] Assim, Calvino argumenta:

> A promessa... é a mesma em ambos, a saber, o favor paternal de Deus, o perdão dos pecados e a vida eterna. Então, a coisa representada é a mesma, ou seja, a regeneração. Em ambas, há um fundamento sobre o qual repousa o cumprimento dessas coisas. Portanto, não há diferença no mistério interior, pelo qual toda a força e todo o caráter dos sacramentos devem ser

> pesados (...) Concluímos, portanto, que, além da diferença na cerimônia visível, tudo o que pertence à circuncisão pertence também ao batismo.[591]

Calvino emprega duas passagens do Novo Testamento para justificar o paralelo entre circuncisão e batismo. Em primeiro lugar, 1Coríntios 7.14 ensina que “os filhos dos cristãos são considerados santos”. Portanto, da mesma forma que os filhos de Abraão eram considerados “santos” debaixo de sua aliança e eram circuncidados, os filhos dos crentes são santos e devem receber o sinal da aliança: o batismo infantil. Calvino conclui: “Vendo que o Senhor, imediatamente depois de fazer a aliança com Abraão, ordenou que fosse selada em crianças por um sacramento externo, qual desculpa os cristãos darão para não testificar e selar seus filhos hoje”, já que “o que era a circuncisão para eles foi substituído por nós pelo batismo”?[59299] Em segundo lugar, Colossenses 2.11-12 responde à acusação de seus oponentes de que a antiga aliança seria primariamente carnal, com sinais e promessas carnais.[593] Isso não funciona, de acordo com Calvino, por causa do paralelo existente entre a antiga aliança e a nova aliança. Assim como as promessas associadas ao batismo são espirituais, também foram as promessas associadas à circuncisão. Se alguém nega o caráter espiritual da circuncisão, deve-se também tornar o batismo carnal. Assim, em Colossenses 2, Paulo diz:

> Fomos circuncidados em Cristo, não pela circuncisão feita por mãos, quando pusemos de lado o corpo do pecado que habitava em nossa carne. Isso ele chama de “circuncisão de Cristo”. Depois, para explicar essa afirmação, ele acrescenta que no batismo fomos “sepultados com Cristo”. O que essas palavras significam, exceto que o cumprimento e a verdade do batismo são também a verdade e o cumprimento da circuncisão, uma vez que significam a mesma coisa? Pois ele está se esforçando para demonstrar que o batismo é para os cristãos o que a circuncisão anteriormente era para os judeus.[594]

Na mente de Calvino, portanto, a natureza de aliança das Escrituras — juntamente com o paralelo concomitante entre a circuncisão do Antigo Testamento e o batismo do Novo Testamento — garante o pedobatismo. Essa é a "questão predominante" da doutrina.

Murray

O pacto da graça também é a defesa primária de Murray em relação ao pedobatismo, como ele aponta várias vezes. Por exemplo, ele observa, no início do capítulo "Batismo Infantil", que "a premissa *básica* do argumento para o batismo infantil é que a economia neotestamentária é o desdobramento e o cumprimento da aliança feita com Abraão e que a necessária implicação é a unidade e a continuidade da igreja".[595] Concluindo esse capítulo, com referência a Atos 2.39 ("A promessa é para você e para seus filhos "), Murray diz que essa obra da aliança de Deus é a única razão para batizar os infantes:

> É precisamente porque há essa evidência da operação perpétua desse princípio gracioso na administração da aliança de Deus que nós batizamos as crianças. É *somente* por essa razão que continuamos a batizá-las. É a instituição divina, não recomendada pela sabedoria humana e não palatável para aqueles que são influenciados pelos ditames da sabedoria humana, mas recomendada pela sabedoria de Deus. É o selo para nós de sua maravilhosa bondade, mostrando que ele não é apenas um Deus para seu povo, mas também para sua descendência após eles.[596]

Murray vê essa "instituição divina" — ou seja, o mandamento de Deus para batizar infantes — expressa na aliança de Deus com Abraão, especialmente em Gênesis 17.1-14, "o mais completo relato

da aliança feita com Abraão",[597] bem como no princípio corporativo da razão pela qual Deus trabalha ao longo da história da redenção. A aliança divina em Gênesis 17 é, portanto, a base da defesa de Murray do batismo infantil.

Para Murray, como para Calvino, a circuncisão e o batismo têm significados paralelos. Em primeiro lugar, a circuncisão permitiu que alguém tivesse união com Deus.[598] Em segundo, a circuncisão, o corte do prepúcio de alguém do sexo masculino, era representativa da purificação do pecado. Em terceiro lugar, a circuncisão era o selo da justiça que Abraão tinha por causa de sua fé.[599] Assim, a circuncisão tinha um profundo significado espiritual: "A circuncisão é o sinal e o selo da aliança em seu mais profundo e mais rico significado, e é o sinal de privilégios externos, como também são os frutos da bênção espiritual que ela significa".[600] Esses três propósitos da circuncisão "indicam a profunda riqueza soteriológica da bênção que a circuncisão exprime e sela".[601] Portanto, visto que a circuncisão é principalmente espiritual e significa fundamentalmente o mesmo que o batismo, Murray conclui que, assim como todos os homens da comunidade da antiga aliança foram circuncidados, também todos os infantes da igreja deveriam ser batizados.[602] A "instituição divina" obrigou Abraão a circuncidar os membros de sua casa, da mesma forma que obriga os membros da igreja a terem seus filhos batizados.[603]

Marcel

O "pacto da graça" é essencial para Marcel. Ele anuncia que "a doutrina da aliança é a origem, a raiz, a essência de toda revelação e, consequentemente, de toda a teologia; é a chave para toda a história da redenção".[604] Para Marcel, a construção do pacto da graça iguala-se, basicamente, à vontade de Deus de salvar os pecadores. Ele observa, por exemplo: "Conforme revelado no tempo e no curso da história, essa vontade de Deus, de salvar o homem da ruína e dar-lhe justificação e vida, recebe o nome de 'pacto da

graça'".[605] Três argumentos resumem a importância dessa construção salvífica para Marcel. Primeiro, ela é objetiva. Segundo, Deus opera através do pacto da graça nas famílias, e não apenas nos indivíduos. Terceiro, o pacto da graça é contínuo em toda a Bíblia e é vivenciado, de forma consistente, pelo povo de Deus em ambos os testamentos. Esse terceiro ponto é essencial para a doutrina de Marcel. Por meio dele, Marcel traça um paralelo entre a prática da circuncisão do Antigo Testamento e o rito de batismo do Novo Testamento. Agora, vamos examinar esses três argumentos.

Primeiro, o pacto da graça é um fato objetivo. Marcel diz isso repetidamente. Deus é o ator no pacto da graça; sua graça é um objetivo dado. As respostas subjetivas das pessoas variam e, de fato, às vezes podem vacilar, mas isso não impede que Deus faça sua salvação produzir efeito nas pessoas. A Bíblia, afirma ele,

> nos obriga a ser mais atentos, por um lado, à objetividade da Palavra, às promessas e aos atos de Deus; e, por outro lado, às realidades da solidariedade espiritual — realidades que experimentamos objetivamente, realidades que proclamam as intenções reveladas de Deus —, que nunca deixa de destacar a unidade da família, da nação de Israel, da igreja visível ou invisível, bem como da comunhão íntima que une objetivamente aqueles a quem Deus chama, e não somente aqueles a quem ele elege, o corpo de Cristo.[606]

Marcel lamenta o fato de muitos cristãos modernos terem sido vítimas de noções subjetivas e individualistas de fé. Certamente, respostas subjetivas à graça de Deus podem acontecer; mas são secundárias.[607] A principal característica do pacto é sua natureza objetiva. O pacto da graça é "soberanamente objetivo".[608]

Ao rotular o pacto da graça como "objetivo", Marcel enfatiza a soberania de Deus na salvação. E, ainda mais, ele enfatiza a soberania de Deus como criador e iniciador do pacto. Deus age primeiro no pacto e *depois* os pecadores respondem; nunca é o contrário.[609] Mais do que isso, a soberania inicia a promessa de

Deus no sentido de fazer certas coisas no pacto da graça para seu povo e para seus filhos: “O pacto contém *a promessa* de que Deus será igualmente o Deus da posteridade dos crentes”.[610] Assim, os filhos “nascidos no pacto” são herdeiros das promessas do pacto.[611] Esse caráter objetivo do pacto da graça, enfatizando a soberania de Deus e de suas promessas, torna-se a base da apologia de Marcel. Ele argumenta que, “como [os filhos dos crentes] participam de todas as promessas e de todas as realidades espirituais significadas e seladas no batismo, nós dizemos que eles estão aptos a recebê-lo; *não há outro motivo para administrar o batismo a eles*”.[612] O pacto da graça justifica o batismo infantil.

Em segundo lugar, Marcel enfatiza que, no pacto da graça, Deus não opera em indivíduos, mas através de famílias. Filhos nascidos na comunidade da aliança recebem bênçãos cognoscíveis, como ouvir o evangelho pregado e receber educação cristã. Mais do que isso, porém, como parte da aliança, as próprias crianças devem receber não apenas as bênçãos da aliança, mas também o sinal de serem membros da comunidade.[613] A Bíblia assume a solidariedade da família em todas as suas páginas. Não só vemos isso no mandamento de Deus para Abraão circuncidar seus filhos, como também no Novo Testamento, de acordo com Marcel. Assim, a fé da viúva em Lucas 7.11-17 demonstra que “as famílias foram salvas e alcançaram a fé pela fé de um de seus membros, geralmente o pai, mas também a mãe, quando ela é viúva”.[614] Os batismos domésticos em Atos mostra, igualmente, que, “aos olhos de Deus, os pais e seus filhos são *um*”.[615] Isso tem grande importância para Marcel. Se Deus não trata as famílias dos crentes de forma solidária, não há justificativa para o pedobatismo: “A legitimidade do batismo infantil *depende inteiramente* da maneira pela qual a Escritura considera os filhos dos crentes e deseja, consequentemente, que os consideremos”.[616] Assim, a solidariedade familiar no pacto da graça justifica o pedobatismo.

Terceiro, o pacto da graça é contínuo em toda a Bíblia. Deus tem trabalhado de modo semelhante — de forma soberana e graciosa, tratando os filhos de seu povo como herdeiros das promessas da

aliança — ao longo da história da redenção. Começando com as tratativas de Deus com Abraão, o Senhor salva pela aliança que estabelece com seu povo e seus benefícios alcançam seus filhos. As promessas são igualmente deles. Esse caráter promissor do pacto da graça começou em Gênesis 17, prosseguiu durante todo o Antigo Testamento e está em vigor no Novo Testamento.[617] Embora Marcel observe que há diferença nas administrações da aliança de Deus com seu povo em diferentes épocas, mostra-se relutante em ver eventuais diferenças entre Abraão e o novo pacto.[618] Em sua opinião, o "novo" pacto é meramente um entendimento correto do antigo pacto. A nova aliança não é "nova" no sentido de ser substancialmente diferente da antiga; antes, fundamentalmente, na nova aliança, "temos uma *nova* prova da identidade do pacto em sua realização, de sua novidade na permanência e de sua liberdade na confiabilidade".[619] Esse é um ponto essencial para Marcel. Como não há diferença substancial entre as antigas e as novas alianças, segue-se, logicamente, que o sinal e os destinatários de ambas as alianças são substancialmente os mesmos. Assim, ele argumenta que o problema que o Novo Testamento vê na antiga aliança é o abuso dos fariseus, e não algo intrínseco a essa aliança. Em outras palavras, o problema "não é da aliança, mas, em particular, do judaísmo legalista pré-cristão, que usava mal o sinal da circuncisão (...) As críticas do apóstolo são dirigidas a Israel carnal que corrompeu a aliança espiritual em uma aliança carnal".[620] A aliança da graça é contínua em toda a história da redenção.

A continuidade do pacto da graça implica um significado similar dos sacramentos ao longo da história bíblica.[621] A circuncisão na antiga aliança é paralela em significado e aplicação ao batismo na nova aliança. Os sacramentos, na verdade, são o que une a aliança da graça: "Os sacramentos — embora diferentes em sua forma — têm essencialmente o mesmo significado nas duas dispensações, pois os sacramentos são sempre os sinais e os selos da aliança da graça (Rm 4.11; 1Co 5.7 e Cl 2.11). O pacto é para os sacramentos o que a palma da mão é para os dedos".[622] Deus trabalha de forma soberana e objetiva no pacto da graça, e isso é expresso nos

sacramentos:

> Tudo o que temos hoje em nossos sacramentos, os judeus tinham antigamente nos deles, a saber, *Jesus Cristo e suas riquezas espirituais* (...) [Há] uma diferença entre os sacramentos quanto à aparência externa, mas eles são idênticos no que diz respeito ao seu significado interno e espiritual. *Os sinais mudaram; a fé, contudo, não muda*.[623]

O paralelo entre os sacramentos no pacto da graça funciona como a justificativa para o pedobatismo, uma vez que os propósitos e significados da circuncisão e do batismo são paralelos.[624] A circuncisão tinha um caráter espiritual, não apenas físico, indicando que alguém havia sido purificado do pecado. O batismo tem o mesmo significado espiritual que a circuncisão, mostrando, assim, a continuidade do pacto da graça em ambos os testamentos. Por essa razão, Marcel observa que uma das chaves do debate entre credobatistas e pedobatistas é o valor diferente que atribuem à circuncisão. Os credobatistas afirmam que a circuncisão física é carnal, enquanto os pedobatistas a rotulam como espiritual.[625] Visto que a circuncisão tinha significado espiritual na antiga aliança, e que o batismo tem significado espiritual, o pedobatismo é apropriado na nova aliança. O pacto da graça garante batizar os infantes. Como Israel deveria circuncidar as crianças do sexo masculino dentro da comunidade, a igreja deveria batizar os filhos de seus membros.

Avaliação

Calvino, Murray e Marcel interpretam equivocadamente a natureza de aliança das Escrituras, levando à suposição de um paralelo entre circuncisão e batismo infantil.[626] Deus é gracioso. As Escrituras são claras, do começo ao fim, no sentido de que Deus é soberano na salvação, de que ele salva pela graça, de que ele justamente salva por causa da obra de Cristo em relação ao seu povo e de que o papel necessário de seu povo é confiar nele e segui-lo humildemente, em obediência. No entanto, a Bíblia nunca chama a

intenção salvífica de Deus de “pacto da graça”. Embora não possamos negar a validade da expressão apenas por esse motivo (para não descartar alguns termos biblicamente defensáveis, como, por exemplo, “Trindade”), devemos deixar as Escrituras definirem o que queremos dizer com esse rótulo. Ao longo da história da redenção, o Senhor trabalhou por meio de várias administrações da aliança. Especificamente a “nova aliança” que Cristo instituiu (Lucas 22.20) é diferente e “melhor” do que a antiga aliança que estava sendo substituída (Hb 8.6-7, 13). Com a morte e a ressurreição de Cristo, uma nova era surge, com grandes ramificações para a identidade do povo de Deus.

Ao fazer de Gênesis 17 a principal justificativa para o batismo infantil, Calvino, Murray e Marcel dão três passos errados. Primeiro, Gênesis 17.12-13 mostra que a circuncisão não deveria ser aplicada apenas a crianças do sexo masculino, mas também a outros familiares do sexo masculino. Os pedobatistas, no entanto, não são fiéis ao escopo da aliança, uma vez que não defendem uma inclusão mais ampla dos batizados. Segundo, cada um deles espiritualiza excessivamente a circuncisão. A circuncisão era um marcador físico da etnia israelense, identificando-os como distintos de outras nações. No entanto, os pedobatistas não consideram o julgamento negativo de Paulo da circuncisão *per se* em comparação com a necessidade da circuncisão espiritual em Romanos 2.25-29.[627] Terceiro, eles não conseguem visualizar o significado do pacto abraâmico, tal como o Novo Testamento o interpreta. O significado é que Abraão exerceu *fé* e, *subsequentemente*, recebeu o sinal da circuncisão. Assim, Paulo diz: “Saibam portanto, que os que têm fé é que são os filhos de Abraão” (Gl 3.7; ver Jo 8.34-47). Da mesma forma, Romanos 4.3, 9-12 mostra que a fé, e não a circuncisão, é primordial para Paulo. Os pedobatistas reformados prestam uma atenção inadequada à interpretação do Novo Testamento em relação à “novidade” e à “excelência” da nova aliança (Hb 8.6).

Os pedobatistas reformados estão convencidos, contudo, de que o paralelo entre o significado dos sacramentos ao longo da história

da redenção é a única razão para a manutenção da prática do pedobatismo. Como vimos, isso leva Murray a perceber uma "anomalia", a tensão que vemos quando o sinal da aliança (seja a circuncisão, seja o batismo), que representa a união com Deus, é dado àqueles que são patentemente não regenerados. Essa anomalia surge nas circuncisões de Ismael e Esaú, que Deus sabia que não eram filhos da aliança (Gn 17.23).[628] Por que, então, eles deveriam receber o sinal da aliança, com todas as suas conotações espirituais? O recurso de Murray é o mandamento de Deus a Abraão. Trata-se do mesmo fundamento para a prática do pedobatismo: "A instituição divina determina sua administração. Esse é o *alicerce*. E é isso que, para nós, constitui a obrigação de obedecer".[629] Respondemos, no entanto, que não há anomalia. Abraão recebeu um mandamento divino para circuncidar seus herdeiros do sexo masculino, a fim de marcá-los fisicamente como israelitas. Essa instrução não está presente no Novo Testamento, pois ele ensina, em vez disso, que o sinal da aliança (batismo) é reservado àqueles que confiaram em Cristo devido à obra do Espírito.[630]

De igual forma, o argumento pedobatista reformado para um paralelo entre a circuncisão e o batismo não é convincente. Por exemplo, Colossenses 2.11-12 não apoia o pedobatismo. Aqui, Paulo está falando para os crentes (1.1-6, 21-23), que são instados a seguir a Cristo e a não se desviar para formas falsas de pensar (2.6-8). Os infantes não podem integrar essa categoria de pessoas. Calvino, Murray e Marcel não detalham a natureza da relação entre a "circuncisão de Cristo" (2.11) e a circuncisão de Gênesis 17 e a aliança mosaica. Eles assumem a continuidade sem demonstrar isso. No entanto, sua tese da continuidade é contrariada pela insistência de Paulo de que os benefícios do batismo são recebidos "pela fé" (2.12). Em seu uso de Colossenses 2 como apoio para batizar crianças, eles nem mencionam a necessidade da fé. Colossenses 2.11-12, então, refere-se à circuncisão *espiritual*, e não à circuncisão física, razão pela qual o paralelo entre circuncisão física e batismo cristão falha.

Deus salva seu povo graciosamente ao longo da história da redenção, e o chama para que sejam membros de sua comunidade de aliança. Mas, no novo pacto, os membros do povo de Deus são crentes em Jesus Cristo, e somente eles devem receber o sinal de pertencimento à igreja. No entanto, Marcel afirma: “É o pacto [da graça] a única base para o batismo [infantil]”.[631] Visto que a construção do “pacto da graça” não explica o movimento da história da redenção e a novidade da nova aliança, a prática do batismo infantil carece de garantia.

A justificativa do Novo Testamento para o pedobatismo

Embora Calvino, Murray e Marcel encontrem sua justificativa principal para o batismo infantil no pacto da graça, oferecem justificativa suplementar do Novo Testamento para o pedobatismo, a fim de corroborar seu argumento. Eles são coerentes nas passagens do Novo Testamento às quais apelam. Eles também são consistentemente não convincentes nesse apelo ao Novo Testamento; pois, como veremos, o Novo Testamento garante o credobatismo, e não o pedobatismo.

Calvino

Calvino apela a 1Coríntios 7.14 e Colossenses 2.11-12 para provar a continuidade da aliança no batismo, como já vimos. Além disso, ele oferece pouco apoio do Novo Testamento para o batismo infantil. Sua principal defesa é a bênção de Jesus em relação às crianças que vieram a ele em Mateus 19.14. Calvino observa: “Mas (alguém dirá) o que o batismo tem em comum com Cristo acolhendo as crianças?”. Esses oponentes repreendem os pedobatistas dizendo: “Se seguirmos o exemplo de [Cristo], devemos ajudar as crianças com orações, mas não batizá-las”. Mas Calvino afirma que Jesus concluiu sua acolhida das crianças explicando: “Pois o Reino dos

Céus é assim". O batismo não é mencionado, mas obter o reino dos céus é algo paralelo ao propósito do batismo. "Se o Reino dos Céus pertence a eles, por que é negado o sinal que, por assim dizer, lhes abre uma porta para a igreja, pois, uma vez adotados, eles podem ser inscritos entre os herdeiros do Reino dos Céus? Quão injusto é de nossa parte expulsar aqueles a quem Cristo chama para si mesmo! Para privar aqueles a quem ele adorna com presentes! Para excluir aqueles a quem ele, de boa vontade, recebe!" Para que não se argumente que as crianças deveriam ter idade suficiente para "vir" a Cristo, Calvino sustenta que o relato em Lucas 18.15 incluía "as crianças de colo". Então, "vem" significa "ter acesso a" Cristo. Os infantes devem ter acesso a Cristo no batismo infantil.[632]

Essa é a maior parte do mandado do Novo Testamento. Por causa da continuidade da aliança e das crianças acolhidas por Jesus, Calvino acredita que o pedobatismo descansa na "firme aprovação da Escritura". Portanto, "as crianças não podem ser privadas [do batismo], sob pena de se violar a vontade de Deus".[633]

Murray

Embora não exista um mandamento do Novo Testamento para batizar crianças, Murray encontra a "evidência corroborativa" do Novo Testamento.[634] Duas importantes revelações advêm desses dados do Novo Testamento. Primeiro, não há revogação da inclusão de crianças na comunidade da aliança e, segundo, há "evidências positivas (...) de que o mesmo princípio que deu significado e validade à circuncisão das crianças sob o antigo regime está embutido e opera na administração da aliança da graça sob o novo".[635] A evidência positiva que Murray vê é "o princípio da representação, da solidariedade ou do relacionamento corporativo, "mostrando" que nosso Senhor e seus apóstolos ensinaram e agiram com base no reconhecimento de que o mesmo princípio que fornecia a base da circuncisão infantil deveria ser aplicado à administração do reino de Deus e da igreja".[636] A natureza do povo

de Deus e do relacionamento de Deus com eles é primordial.

Murray apela para cinco passagens distintas no Novo Testamento que apoiam a continuidade da aliança. Primeiro, ele lembra as palavras de Jesus em Mateus 19.14 (“Deixem os pequeninos e não os impeçam de vir a mim, porque dos tais é o Reino dos Céus”), observando que Jesus ensinou que o reino de Deus pertence verdadeiramente aos filhos pequenos de pais cristãos.[637] Com base nas palavras de Jesus, aprendemos três princípios “que estão próximos do argumento do batismo infantil e sem os quais a ordenança do batismo infantil não teria sentido”: primeiro, os bebês são membros do corpo de Cristo; segundo, “eles são membros de seu reino e, portanto, foram regenerados”; terceiro, eles devem ser recebidos na comunhão da igreja.[638] Portanto, o batismo infantil é apropriado na igreja.

Em segundo lugar, Murray recorre às instruções de Paulo para as crianças em Efésios 6.1-4 e Colossenses 3.20-21, observando que, dados os destinatários dessas cartas, essas crianças são consideradas “santas”. Isso significa que as crianças foram batizadas na condição de infantes.[639] Em terceiro lugar, Murray discute 1Coríntios 7.14. Depois de reconhecer que esse texto mostra uma relação especial entre um crente e um cônjuge descrente e uma criança, ele argumenta que não ensina a santidade “da regeneração”, mas a santidade “da conexão e do privilégio”. Essa é uma

> “santidade” que evidencia a operação da aliança e dos princípios representativos, provando que a fé cristã de apenas um dos pais envolve a descendência em um relacionamento que é, por garantia divina, descrito como “santo”. Isso está em plena consonância com a base na qual repousa a ordenança do batismo infantil, assim como é contrário ao princípio móvel da contenção antipedobatista.[640]

Em quarto lugar, Murray se volta para os “batismos domésticos” em Atos. Tendo admitido que “não podemos provar conclusivamente

que havia bebês nessas famílias", ele argumenta que dois fatores nos levam a supor que as crianças estavam lá.[641] O primeiro é que um quarto dos únicos 12 exemplos de batismo no Novo Testamento é composto por famílias; devemos, portanto, concluir, de forma razoável, que os bebês foram incluídos. O segundo é que "o batismo no lar seria uma aplicação perfeitamente natural" do princípio representativo já enunciado.[642]

Em quinto lugar, Murray destaca Atos 2.8-39, especialmente a declaração de Pedro de que "a promessa é para você e para seus filhos". Gênesis 17, por si só, afirma Murray, evidencia o fato de que as crianças devem ser incluídas na promessa aqui. Assim, a instituição divina é novamente a razão para a prática do batismo infantil.[643]

Marcel

Marcel admite, de forma similar, que o Novo Testamento contém pouca evidência direta que apoie a prática do pedobatismo.[644] Admitindo isso, ele segue relacionando quatro linhas principais de evidências do Novo Testamento para a prática do batismo infantil. Todos esses dados assumem e confirmam que Marcel tem uma compreensão *a priori* do pacto da graça. Primeiro, ele observa que os filhos dos crentes nascem dentro do pacto da graça por causa da solidariedade familiar. Assim, eles são vistos como distintos do restante da humanidade devido à objetividade da aliança.[645] Segundo, a consideração de Cristo pelas crianças em Mateus 19.13-14, por exemplo, mostra que elas eram "membros da aliança, membros de seu reino e da igreja".[646] Terceiro, a pregação de Pedro e Paulo em Atos 2.39 e 16.31 demonstra que os "benefícios [da aliança] são estendidos aos filhos dos crentes".[647] Quarto, os batismos nas casas de Atos igualmente confirmam o fato da aliança, como 1Coríntios 7.14.[648]

Avaliação

Calvino, Murray e Marcel usam o material do Novo Testamento para "corroborar" o que discutiam anteriormente sobre a natureza dos sacramentos e do pacto da graça. Quando eles definem o batismo sozinhos, confiam no Novo Testamento. Mas, quando tentam aplicar essa definição bíblica de batismo à prática de batizar crianças, não se mostram convincentes, uma vez que o Novo Testamento não nos dá garantia alguma para o pedobatismo. Quando procuram justificar o batismo infantil, desconsideram o material epistolar do Novo Testamento que ensina especificamente o que o batismo representa. Isso talvez seja porque nenhuma dessas passagens (por exemplo, Rm 6.3-4, 1Pe 3.21) menciona os infantes; de fato, sua exclusão dos bebês é quase explícita, já que não se pode dizer que as crianças tenham fé em Cristo. Assim, a leitura da Bíblia pelos pedobatistas reformados resulta em uma importação de construções do Antigo Testamento para o Novo Testamento, ao contrário do ensino do Novo Testamento. Sua compreensão da nova aliança não é nova o suficiente.

1Coríntios 7.14 e Colossenses 2.11-12 não oferecem garantia para o batismo de infantes.[649] Os "batismos familiares" de Atos também não justificam tal prática.[650] Aqui precisamos nos concentrar em duas passagens adicionais do Novo Testamento consistentemente empregadas pelos pedobatistas para justificar o batismo infantil. Primeiro, Calvino, Murray e Marcel se voltam para a acolhida de Jesus às criancinhas em Mateus 19.14 como justificativa para o batismo infantil. Esse incidente do ministério de Jesus, no entanto, nada tem a ver com o pedobatismo.[651] Certamente, essa passagem mostra o amor do Senhor pelas crianças. Mas Jesus usa os pequenos como um exemplo de sua exigência da fé infantil. O batismo não está em vista. Assim, D. A. Carson observa:

> Jesus não quer que os pequeninos sejam impedidos de vir a ele (v. 14), não porque o reino dos céus lhes pertença, mas porque o

> reino dos céus pertence àqueles como eles (assim também Marcos e Lucas, enfatizando a fé infantil): Jesus os recebe porque eles são uma excelente lição objetiva sobre o tipo de humildade e fé que ele considera aceitável.[652]

Como Timothy George conclui: “Jesus teve interesse especial pelas crianças, recebendo-as em seus braços e abençoando-as. Ele não as batizou”.[653] Portanto, devemos acolher, amar e nutrir os filhos, ensinando-lhes o evangelho e chamando-os ao arrependimento e à fé. E, depois de terem professado a fé em Cristo para a salvação, então poderemos batizá-los e recebê-los na igreja.[654]

Em segundo lugar, o apelo a Atos 2.38-39 falha em interpretar as palavras de Pedro no contexto.[655] Os pedobatistas reformados partem do pressuposto de que “promessa” aqui significa a promessa da bênção de Deus para aqueles que estão dentro da comunidade da aliança, incluindo os filhos dos crentes, assim como os filhos de Abraão foram abençoados por seu relacionamento com ele. Mas isso não é o que Pedro, aqui, quer dizer com “promessa”. A promessa é especificamente a prometida nova era inaugurada pelo Espírito Santo (2.33), uma era que não é marcada por fronteiras étnicas, mas pela regeneração e pelo compromisso com o Senhor (2.17-20). É uma promessa de perdão para todos os que invocam o nome do Senhor (2.21). Assim como, em sua exegese de 1Coríntios 7.14, os pedobatistas não se mostram consistentes em sua aplicação do versículo aos cônjuges incrédulos, também em Atos 2.39 eles aplicam, de forma inconsistente, a promessa aos filhos dos crentes. Mas Pedro, não. Pelo contrário, a promessa é “para todos os que estão longe” (levando a batismos forçados de todos indiscriminadamente, de acordo com a lógica pedobatista?), para “todos aqueles que o Senhor nosso Deus chama a si mesmos”. Portanto, a promessa, com seu sinal consectário do batismo (2.41), para todos os que recebem o evangelho com fé e arrependimento. A promessa é para aqueles que Deus chama e que respondem na fé. Os pais cristãos devem orar para que seus filhos respondam. Eles

devem usar todos os meios disponíveis para ajudar seus filhos a compreender sua obrigação de obedecer ao evangelho (Atos 17.30), mas a igreja deve esperar até que as crianças respondam com fé antes de lhes dar o sinal da fé, o batismo.

No ponto crucial de oferecer a justificativa do Novo Testamento para o batismo infantil, Calvino, Murray e Marcel não se mostram convincentes, baseando sua prática na construção teológica do "pacto da graça". Eles estão presos no laço de definir biblicamente uma doutrina e, em seguida, tentar justificar uma aplicação não bíblica nessa doutrina. O Novo Testamento não assume nem justifica o batismo infantil.

Salvação Sola Fide*?*

Até agora, avaliamos os pedobatistas reformados em relação a cinco tópicos e consideramos suas conclusões biblicamente injustificadas e inconsistentes. Suas conclusões podem, no entanto, ser mantidas por evangélicos que acreditam que a salvação é somente pela fé (*sola fide*), no dom gracioso de Deus, em Cristo, o Salvador. De alguma forma, contudo, Calvino, Murray e Marcel abandonaram seus compromissos evangélicos em um esforço para apoiar o pedobatismo. Cada um deles sugere que Deus pode conceder a salvação aos infantes batizados no momento do batismo.[656] Eles sugerem e postulam que Deus pode salvar as crianças batizadas "misteriosamente", de acordo com seu poder soberano. Por tal razão, eles podem permanecer coerentes com sua definição de batismo, que incluía a necessidade de exercer fé nas promessas de Deus. Ao articular seus argumentos, contudo, eles estão mais próximos de uma concepção católica do *ex opere operato* do batismo do que de seus próprios compromissos evangélicos. Para ser justo com eles, essa não é uma grande vantagem em seu apoio ao pedobatismo. É, no entanto, outra indicação da instabilidade da posição pedobatista. Para apoiar uma prática (pedobatismo) desprovida de garantia bíblica, eles oferecem

uma defesa a ela (a salvação dos infantes no momento do batismo) que é, no mínimo, incoerente com a crença evangélica deles de que a salvação requer o exercício individual dos direitos pessoais e a fé consciente em Cristo Jesus.

Calvino

Calvino afirma que Deus pode operar em infantes mesmo a despeito de exercerem sua fé.[657] O fato de João Batista haver saltado no ventre de sua mãe (Lc 1.15) prova que Deus pode operar de forma salvífica até mesmo em um infante. Isso é absolutamente essencial, argumenta Calvino, devido à conexão dos infantes a Adão no pecado, o que os torna sujeitos à ira de Deus. “Agora está perfeitamente claro”, argumenta Calvino, “que os infantes que devem ser salvos (como alguns certamente são salvos desde cedo) são previamente regenerados pelo Senhor. Porque, se levarem consigo a corrupção inata desde o ventre de sua mãe, devem ser purificados antes de serem admitidos no Reino de Deus, pois nada poluído ou contaminado pode entrar lá”.[658] Mas não é a fé — com seu pré-requisito para entender que alguém é pecador e necessita de um Salvador — a condição *sine qua non* da nova vida em Cristo? Não necessariamente, Calvino afirma, porque “a obra de Deus, embora esteja além de nosso entendimento, mesmo assim não é anulada”.[659] Podemos não entender como Deus opera em seus filhos eleitos, mas ele pode uni-los a Cristo, mesmo assim. A falta de fé induzida pela pregação não é elemento impeditivo para o batismo. Em vez disso, Calvino sugere que a pregação é meramente “o arranjo e a dispensação ordinária do Senhor que ele, em geral, usa para chamar seu povo — na verdade, não lhe prescrevendo uma regra invariável para que ele não use de outra maneira. Ele certamente usou esse outro modo de chamar muitos, dando-lhes o verdadeiro conhecimento de si mesmo por meios interiores, ou seja, pela iluminação do Espírito, a despeito da pregação”.[660] Reconhecendo que alguma medida de compreensão

é essencial para a salvação, Calvino especula que se agrada a Deus “por que o Senhor não brilha com uma minúscula faísca no tempo presente sobre aqueles a quem ele iluminará no futuro, com todo o esplendor de sua luz — especialmente se ele não removeu sua ignorância antes de tirá-los da prisão da carne?”.[661] Certamente não entenderemos como o Senhor efetua esse poderoso trabalho nas crianças, mas isso não significa que não possa fazê-lo. Em vez disso, “os infantes são batizados no arrependimento e na fé futuros — e mesmo que ambos ainda não tenham sido formados neles, a semente permanece escondida neles, pela operação secreta do Espírito”.[662] O desejo de justificar o pedobatismo moveu Calvino para um lugar que, logicamente, questiona a importância do arrependimento pessoal e da fé para a salvação.

Alguns estudiosos interpretam o ensino de Calvino a esse respeito de maneira diferente da minha. Por exemplo, recentemente, Henri Blocher argumentou que “Calvino não endossa a visão causal” de que o batismo afeta a salvação dos infantes. Ele observa que, para Calvino, “os sacramentos conferem, assim como a pregação, uma palavra visível, para que Deus cumpra sua promessa, se encontra a fé em quem os recebe; de forma mais genérica, a eficácia dos sacramentos, que Calvino frequentemente exalta, é a de selar e confirmar, não a eficácia de causar graça como um instrumento”.[663] Entretanto, como já mostrei, Calvino acreditava que Deus pode operar misteriosamente para produzir (pelo menos um faísca ou a semente de) fé no batismo dos infantes eleitos. É claro que, após, quando atingissem a maioridade, se vivessem por tanto tempo, eles expressariam plenamente essa fé; no entanto, eles tinham pelo menos um pouco de fé como infantes e, portanto, poderiam, corretamente, ser batizados. Isso se mostra incoerente com os outros pontos de vista de Calvino, mas, não obstante, ele oferece isso como uma justificativa para o batismo infantil.[664] Lewis Schenck argumentou, de forma convincente, que a visão de Calvino (como já observei) era que a igreja deveria presumir que os filhos batizados de pais crentes são verdadeiramente regenerados; mesmo que não entendam como Deus faz isso, os crentes devem

confiar na obra secreta de Deus nos infantes.[665] Ele argumenta que a visão de Calvino tem sido a visão histórica das igrejas reformadas,[666] mas que o *ethos* do avivamento na América a partir de meados do século 18 desafiou a visão presumida de regeneração de Calvino e da tradição reformada.[667] Parece-me, então, que os pedobatistas reformados contemporâneos, que afirmam que a igreja deve assumir a salvação das crianças batizadas, estão no fluxo histórico das igrejas reformadas[668], mesmo que ainda haja desacordo sobre esse ponto entre nossos irmãos pedobatistas.[669]

Murray

Murray também sugere que Deus pode operar exclusivamente na vida de crianças no momento de seu batismo. Ele observa que os pequeninos de Mateus 19.13-14 “são membros do reino [de Cristo] e, portanto, *foram regenerados*”.[670] Essa suposição de que, pelo próprio batismo, a igreja pode assumir corretamente que a pessoa é cristã contradiz a oposição de Murray à “regeneração presumível”.[671] Não obstante, ele observa: “Aquilo que se expressa pelo batismo, a saber, a união com Cristo, a regeneração e a justificação, não é, *no caso de infantes*, mediado por uma fé inteligente”.[672] Mesmo que os adultos sejam salvos por sua fé em Jesus, as crianças recebem a salvação de maneira diferente. Murray argumenta que, “no caso dos adultos, o arrependimento inteligente e a fé são as condições da salvação. Mas o arrependimento inteligente e a fé não são as condições de salvação no caso das crianças. Elas ainda não estão psicologicamente capacitadas a exercer tal fé e a confissão correspondente. É isso que acontece no que se refere ao batismo”.[673] Ao argumentar dessa maneira, Murray parece ter mudado sua ênfase bíblica na exigência de fé, com o propósito de proteger a noção de batismo infantil.[674] Sua palavra final sobre o assunto é que as crianças podem ser regeneradas para além daquilo a que, em geral, nos referimos como “fé”:

> Embora os infantes não sejam capazes do exercício inteligente da fé, eles são, contudo, suscetíveis à graça eficaz de Deus em uni-los a Cristo, em regenerá-los pelo seu Espírito e na aspersão com o sangue de seu Filho. Essa graça, nos laços do pacto eterno, os infantes podem possuir plenamente. Isso é o que o batismo sinaliza e sela, e nenhuma garantia pode ser obtida para a suposição de que, em relação à eficácia, esse sinal (ou selo) surta efeito diverso no caso de infantes em relação aos adultos.[675]

Visto que ele diz: “Esta graça... os infantes podem possuir plenamente”, devemos concluir que Murray não está se referindo a um tempo futuro no qual, já na fase adulta, o infante possuirá fé. Pelo contrário, eles possuem graça por meio da regeneração de Deus *agora*. O pensamento de Murray é ilógico e incoerente com sua discussão anterior sobre a doutrina do batismo do Novo Testamento e sobre o significado do batismo infantil. Mais importante ainda, sua crença de que Deus regenera os infantes a despeito da fé é antibíblica.

Marcel

Marcel também argumenta dessa maneira, a qual, igualmente, se mostra incoerente com sua visão bíblica.[676] Algumas de suas declarações são suficientes para mostrar suas opiniões:

> O próprio Deus, em sua bondade surpreendente, fornece a resposta divina e paterna, que confirma toda a revelação bíblica do plano de salvação: “Sim, é o meu desejo! Eu serei o seu Deus e o Deus da sua posteridade depois de você. Você será salvo junto com sua família”.[677]
>
> A *promessa* da regeneração dos filhos da aliança é suficiente para nós. Não cabe a nós definir se essa regeneração em vista da salvação é encontrada nos filhos eleitos antes ou no momento

do batismo, ou, em alguns casos, até anos depois.[678]

A certa altura, Marcel, como Calvino, afirma que Deus regenera as crianças misteriosamente no momento de seu batismo: “Embora a obra de Deus seja incompreensível e oculta de nós, nós afirmamos, tomando nossa posição na aliança que contém a promessa de regeneração, que Deus não se abstenha de agir nas criancinhas dos crentes”.[679] Para provar isso, ele sustenta que, “na aliança, a regeneração e o batismo não podem ser dissociados entre si”. A Bíblia apoia essa contenda, como visto no chamado de Jeremias por Javé no ventre de sua mãe (Jr 1.5), seu agir em João Batista (Lc 1.5) “e outros”! Podemos não entender essa obra misteriosa de Deus, mas essa é “*uma realidade de fé. Deus realiza o que ele promete*”.[680] Então, ele conclui:

> Recusamo-nos a impor a Deus o tempo ou os meios ou as circunstâncias de sua ação no coração de nossos filhos e a confiná-lo às categorias de nossa razão. *Ele prometeu: ele age: as coisas são tidas como certas, já que acreditamos nele!* (...) Acreditamos e afirmamos que tanto as crianças como os adultos tomam parte dos benefícios de sua graça, que eles são ou serão regenerados pelo Espírito Santo, e que o batismo também é dado a eles como um sinal, selo e penhor dessa regeneração.[681]

O infante que foi batizado é nascido de novo, será nascido de novo ou poderá nascer de novo.[682] Ele não é mais um pecador ligado a Adão e sujeito à ira de Deus. Pelo contrário, ele é “um filho de Deus e uma ovelha no rebanho de Cristo (...) Ele não pertence mais à raça de Adão (...) Ele é colocado sob a proteção direta do Senhor (...) Deus o ama e o considera com afeição”. Em outras palavras, o infante é um“ herdeiro presumível da salvação”.[683] Assim, Marcel conclui que o batismo de uma criança deveria levar-nos a presumir a salvação graciosa dessa criança.

Avaliação

Tais declarações de Calvino, Murray e Marcel sobre a suposta

salvação de crianças batizadas são inconsistentes com a doutrina do batismo anteriormente examinada, que enfatizava a exigência de a pessoa exercer fé nas promessas de Deus. Os três estão mais próximos da visão *ex opere operato* de Roma, acerca da eficácia do batismo, do que da herança protestante. E o que é muito mais importante: tais declarações são uma negação do imperativo bíblico de que a salvação vem pela fé no evangelho de Jesus Cristo — somente pela fé, e não por meio do batismo de alguém. O fato de esses pedobatistas reformados serem forçados a ir a tais proporções antibíblicas para justificar o pedobatismo é mais uma indicação do caráter não bíblico do rito.

Conclusão: um apelo à coerência bíblica

Neste capítulo, tentamos seguir a lógica interna de Calvino, Murray e Marcel ao defenderem o batismo dos filhos de pais crentes. Sua defesa comum inclui uma definição dos sacramentos e do batismo de difícil conciliação com a prática do pedobatismo, a concessão de que a igreja será um corpo misto de crentes e incrédulos (diferentemente dos batistas, pois eles, intencionalmente, introduzem incrédulos, ou seja, infantes, na igreja), o uso do pacto da graça (com seu paralelo entre a circuncisão e o batismo) como o fundamento de sua doutrina e sua esperança na misteriosa obra de Deus para regenerar os infantes batizados. Ao longo do estudo, encontramos apoio bíblico para a deficiência de sua posição. Sua exposição bíblica é orientada para o Antigo Testamento, faltando com a devida atenção à prática batismal do Novo Testamento e aos ensinamentos do Novo Testamento sobre o batismo, a igreja ou o antigo pacto. Na falta de apoio do Novo Testamento para a prática, os pedobatistas evangélicos que pesquisamos argumentam que o batismo infantil é claramente inferido do texto bíblico.

Qual recurso temos para resolver o debate entre credobatistas e pedobatistas evangélicos? A Bíblia sozinha pode ser a fonte de qualquer reaproximação entre as duas posições. Murray e Marcel

empregam argumentos reminiscentes da *Confissão de Fé de Westminster*, que declara: “Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a glória dele e para a salvação, a fé e a vida do homem ou é expressamente declarado na Escritura *ou pode ser lógica e claramente deduzido dela*. À Escritura, nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens”.[684] Após a discussão de algumas de suas “evidências corroborativas” do Novo Testamento, conclui Murray, “certamente a inferência é de boa e necessária consequência para que as crianças recebam o sinal e o selo daquilo que, pela autoridade de Cristo, elas devem ser reconhecidas”.[685] Mais tarde, ele anuncia que “as evidências para o batismo infantil recaem na categoria de inferência boa e necessária”.[686] Da mesma forma, Marcel afirma que o batismo infantil é uma “dedução legítima” das Escrituras, sendo “análogo à admissão de mulheres na Ceia do Senhor.[687] O Novo Testamento não dá exemplo de mulheres tomando a Eucaristia ou de crianças sendo batizadas, argumenta ele, mas isso não significa que essas práticas sejam ilegítimas, tal como consideramos teologicamente, pois “aquilo que segue por meio de deduções legítimas das normas escriturísticas é tão exato quanto o que é explicitamente declarado”.[688]

Mas o pedobatismo não é uma dedução “boa” nem “necessária” do texto bíblico, como observamos ao longo deste capítulo. Em vez disso, os evangélicos devem seguir o exemplo de Calvino e buscar apoio bíblico claro para sua prática. “A vontade divina é a regra perpétua segundo a qual a verdadeira religião deve ser conformada”, adverte Calvino em *Institutas*.[689] A Bíblia deve ser o único manual para a fé e a prática da igreja. Estamos em risco quando instituímos uma crença ou uma prática não ensinada nas Escrituras. Calvino está certo ao argumentar que a igreja está vinculada em doutrina e prática ao ensino claro da Bíblia.

Assim, terminamos apelando aos nossos irmãos evangélicos para que sejam biblicamente consistentes em sua doutrina e prática do batismo. Os batistas, historicamente, mantiveram esse ponto de vista. A revisão batista da *Confissão de Fé de Westminster*,

divulgada em 1689, altera a expressão de “boas e necessárias consequências” para destacar a primazia das Escrituras: “Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para sua própria glória, a salvação do homem, a fé e a vida ou é expressamente declarado ou necessariamente contido nas Sagradas Escrituras; a isso, nada, em tempo algum, deve ser acrescentado, seja por novas revelações do Espírito, seja por tradições humanas”.[690] Que todos nós possamos ser conformados em pensamento e prática à palavra de Deus, a única que é digna de confiança!

493* Shawn D. Wright (PhD, Southern Baptist Theological Seminary) é professor assistente de História da igreja no Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, Kentucky.

494 F. A. James, “Introduction: The Covenantal Convictions of a Compassionate Calvinist”, em L. B. Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant: An Historical Study of the Significance of Infant Baptism in the Presbyterian Church* (1940; reimpressão, Phillipsburg, NJ: P&R, 2003), xvi.

495 Os três tratados aqui são representativos da opinião da maioria para o pedobatismo entre os evangélicos. A desculpa idiossincrática de Meredith Kline é efetivamente abordada pelo capítulo de Duane Garrett neste volume.

496 Quando uso a palavra “sacramento” neste capítulo, estou me referindo à mesma coisa que os batistas normalmente chamam de “ordenança”. Geralmente, os pedobatistas a rotulam de “sacramento”, então eu também usarei esse termo. Mas não pretendo imprimir caráter “sacramental” em razão de seu uso.

497 Sobre a opinião de Murray, ver J. Murray, “The Sacraments”, in *Collected Writings of John Murray* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977), 2:366-69.

498 F. Wendel, *Calvin: The Origin and Development of His Religious Thought*, traduzido por P. Mairet (New York: Harper and Row, 1963), 317. Ver R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacraments* (London: Oliver and Boyd, 1953), 133, 143-52. As limitações de espaço me impedem de concentrar minha atenção nas opiniões de Calvino, expressas em sua edição final (1559) das *Institutas*, sua defesa final e mais abrangente do batismo. Estou ciente de que o ideal seria ler *Institutas* em conjunto com seus outros escritos. Ver R. A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000).

499 W. Niesel, *The Theology of Calvin*, traduzido por H. Knight (Philadelphia: Westminster, 1956), 217; ver também 220–21.

500 J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, org. J. T.

McNeill, traduzido por F. L. Battles, *Library of Christian Classics*, Vol. 21 (Philadelphia: Westminster, 1960), 4.14.1 [Publicado no Brasil por Editora Cristã sob o título, *As Institutas*].

501 Sobre a centralidade da "piedade" no pensamento de Calvino, ver F. L. Battles, "True Piety According to Calvin", em F. L. Battles, *Interpreting John Calvin*, ed. R. Benedetto (Grand Rapids: Baker, 1996), 289-306; e J. R. Beeke, "Calvin on Piety", in *The Cambridge Companion to John Calvin*, org. D. K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 125-52.

502 Ver Wallace, *Calvin's Doctrine*, 137-38.

503 "A existência dos sacramentos dependia, na visão de [Calvino], de uma promessa divina preveniente; pois o sacramento não era mais do que uma confirmação da promessa, para nos proporcionar mais fé nela. O sacramento, portanto, não acrescenta nada à promessa como tal; é apenas um meio de nos fazer acreditar nela" (Wendel, *Calvin*, 313). Ver A. M. Hunter, *The Teaching of Calvin: A Modern Interpretation*, segunda edição (London: James Clarke, 1950), 168.

504 Calvino, *Institutes* 4.14.6. Ele também diz: "Ou podemos chamá-los de espelhos nos quais podemos contemplar as riquezas da graça de Deus, que ele esbanja sobre nós" (*Institutas* 4.14.6). Em "sinais" e "selos", ver E. Grislis, "Calvin's Doctrine of Baptism", CH 3 (1962):223-24.

505 Ver Wallace, *Calvin's Doctrine*, pp. 135-36. Calvino cita Agostinho a esse respeito: "Que a palavra seja acrescentada ao elemento [do sacramento] e se torne um sacramento". E, em suas próprias palavras, ele afirma que "o sacramento requer que a pregação crie fé" (Institutes 4.14.4).

506 Calvino, *Institutes* 4.14.3; Niesel, *The Theology of Calvin*, 215.

507 *Ex opere operato* (literalmente, "pelo trabalho realizado") define a crença católica romana de que os sacramentos são eficazes através da operação do próprio rito, transmitindo graça a quem recebe o sacramento, a menos que ele ou ela "coloque um impedimento espiritual (*obex*) no caminho da graça". Ver R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn*

Principally from Protestant Scholastic Theology (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 108.

508 Calvino, *Institutes* 4.14.9.

509 Ibid., 4.14.7

510 Ibid., 4.14.7 (ênfase minha).

511 P. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism: Sacrament of the Covenant of Grace*, traduzido por P. E. Hughes (Cambridge: James Clarke & Co., 1953), 38.

512 Ibid., 42 (ênfase dele).

513 Ibid., 49. E mais: "Em sua Palavra e em seus sacramentos, nosso Pai celestial oferece sua misericórdia, sua boa vontade e sua graça a todos nós. Mas essa graça só é aceita por aqueles que recebem essa Palavra e esses sacramentos com uma fé segura" (p. 48). Citando Calvino, ele observa que devemos elevar "nossos corações e espíritos a Cristo, que somente através de Seu Espírito, comunica essas graças a nós com a ajuda de sinais externos [ou seja, os sacramentos]" (p. 51).

514 Ibid., 52.

515 Ibid., 53 (ênfase dele).

516 Calvino, *Institutes* 4.14.1.

517 Ver o capítulo de Robert Stein neste volume.

518 Ver Calvino, *Institutes*, 4.17.1-5, 8-10, 18-19, 31-34, 38-39, 42; Wendel, *Calvin*, 334-55; e K. A. Mathison, *Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 3-48.

519 Observe o argumento similar em P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 140-41.

520 Calvino, *Institutes* 4.15.1.

521 Ibid., 4.15.13. Mais tarde, Calvino observa que o batismo "é dado para despertar, nutrir e confirmar nossa fé" (4.15.14).

522 Ibid., 4.15.15.

523 Ibid., 4.15.1-4.

524 Ibid., 4.15.5.

525 Ibid., 4.15.6.

526 J. Murray, *Christian Baptism* (1952; reimpressão,

Phillipsburg, NJ: P & R, 1980), 31.

527 Murray discorda de alguns outros pensadores reformados que tentaram contornar tal definição de batismo, argumentando que existem diferentes significados: um para adultos e outro para infantes. Esses teólogos (Murray cita os pensadores escoceses do século 19 William Cunningham e James Buchanan) acreditavam que, embora os infantes devessem ser batizados, o significado fundamental do batismo era diferente para os adultos e para os infantes. Mas Murray não concorda. O significado do batismo, diz ele, é o mesmo para ambos. Representa, fundamentalmente, a união com Cristo e, de forma secundária, a purificação dos pecados. O recurso de Murray nesse ponto é a unidade do trabalho da aliança de Deus através das Escrituras. Ver *Christian Baptism*, p. 85.

528 “A ênfase deve ser colocada”, diz ele, “na união com Cristo. Isso é que é central, e é essa noção que aparece de forma mais explícita e penetrante do que qualquer outra. Portanto, nossa visão acerca do batismo deve ser governada por esse conceito” (ibid., 5). A união com Cristo para Murray, como para Calvino, era “a verdade central de toda a doutrina da salvação” (J. Murray, *Redemption Accomplished an Applied* [Grand Rapids: Eerdmans, 1955], 170).

529 Murray, *Christian Baptism*, 3. Em sua exposição de Romanos 6.3-4, Murray ecoa essa definição bíblica de batismo. Ver J. Murray, *The Epistle to the Roman*s, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 1:214-16.

530 Murray, *Christian Baptism*, 4-5.

531 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 178-79.

532 Ibid.

533 Ibid., 144.

534 Ibid., 148.

535 Ibid., 149.

536 D. F. Wright percebe claramente que a discussão de Calvino sobre o batismo em 4.15 das *Institutas* “define o batismo em termos que o texto praticamente poderia ter sido escrito somente em relação ao credobatismo” (“Children, Covenant and the Church”, *Them* 29/2 [2004]:33). Ele continua mostrando o grande problema em relacionar a definição de batismo de Calvino em 4.15 com sua

prática de batismo infantil em 4.16 (35-36).

537 Wendel, *Calvin*, 321.

538 K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, traduzido por E. A. Payne (London: SCM Press, 1948), 48.

539 Confissões reformadas posteriores refletem essa tensão, definindo o batismo como ocorrendo depois da fé, mas ainda defendendo o batismo de infantes. Ver T. George, "The Reformed Doctrine of Believers' Baptism", *Int* 47 (1993):247. G. W. Bromiley observa algumas diferenças na expressão, porém é mais complacente em sua avaliação. Ver seu artigo "Baptism in the Reformed Confessions and Catechisms", in *Baptism, the New Testament and the Church*, org. S. E. Porter e A. R. Cross, *JSNTSup* 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 402-18. Ver também a discussão de Murray sobre a centralidade da fé na salvação em *Redemption Accomplished and Applied*, 106-13.

540 J.I. Packer, *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs* (Wheaton: Tyndale House, 1993), 216. Compare com a declaração de B.B. Warfield: "De acordo com a nossa doutrina da igreja, assim será nossa doutrina do batismo" ("The Polemics of Infant Baptism", em *Studies in Theology* [1932]; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 2000, p. 389).

541 Ver, por exemplo, J. L. Reynolds*, Church Polity or the Kingdom of Christ*, em *Polity: Biblical Arguments on How to Conduct Church Life*, org. M. E. Dever (Washington, D.C.: Center for Church Reform, 2001), 311-23.

542 "Os membros dessas igrejas são santos por chamamento, manifestando de forma visível e evidenciando (na e pela sua profissão e pelo seu caminhar) sua obediência a esse chamado de Cristo; e, voluntariamente, consentem em caminhar juntos, de acordo com a designação de Cristo, entregando a si mesmos ao Senhor, e uns pelos outros, pela vontade de Deus, em sujeição às ordenanças do Evangelho" (*Second London Confession*, 26.6, em WL Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith* [Valley Forge, PA: Judson 1969], 286).

543 Esse é um argumento pedobatista padrão. Ver, por exemplo, G. Strawbridge, "The Polemics of Anabaptism from the Reformation

Onward", em *The Case for Covenantal Infant Baptism*, org. G. Strawbridge (Phillipsburg, NJ: P & R, 2003), 280-84.

544 Ele diz: "Não há outra maneira de entrar na vida, a menos que essa mãe [a igreja] nos conceba em seu ventre, nos dê à luz, nos nutra em seus seios e, por último, a menos que ela nos mantenha sob seus cuidados e orientação até, despojados da carne, nos tornarmos como anjos. Nossa fraqueza não nos permite ser dispensados de sua escola até que tenhamos sido alunos por toda a vida" (Calvino, *Institutes* 4.1.4).

545[52] Ibid., 4.1.3.

546[53] Ibid., 4.1.7. Calvino considerou ficção uma igreja pura na terra, baseando-se no pensamento de Cipriano (*Institutes* 4.1.19). Sua noção de que a igreja consiste de "trigo e joio" (Mt 13.24-30, 36-43) está, portanto, em consonância com a histórica eclesiologia católica.

547 Calvino, *Institutes* 4.1.20.

548[55] Ibid., 4.2.11.

549[56] Uma pesquisa útil do argumento de Murray para o batismo infantil, juntamente com uma crítica, é encontrada em F. Malone, *The Baptism of Disciples Alone: A Covenantal Argument for Credobaptism Versus Paedobaptism* (Cape Coral, FL: Founders Press, 2003), 3-22 .

550 A igreja, diz ele, compreende "aqueles que são santificados e purificados pela lavagem da água pela Palavra, a companhia dos regenerados, a comunhão dos santos, a congregação dos fiéis, aqueles efetivamente são chamados à comunhão de Cristo" (*Christian Baptism*, 31). Observe a inconsistência da posição de Murray. Ele define aqui igreja como a "companhia do regenerado", mas depois ele recomendará a entrada de pessoas não regeneradas na igreja. O batismo infantil o conduz a essa visão.

551[58] Seu apoio bíblico a esse ponto é João 8.31 (havia alguns seguidores de Jesus que não eram verdadeiramente seus discípulos) e João 15 (existem alguns externamente unidos com Cristo que não são realmente membros da videira). Ver Murray, *Christian Baptism*, 32.

552[59] Murray, *Christian Baptism*, 33-34. Em outro lugar, Murray diz: “A igreja é a companhia, sociedade, assembleia, congregação ou comunhão dos fiéis” (p. 33).

553[60] Ao fazer essa afirmação, ele cita Atos 2.38-42; 8.13, 35-38; 10.34-38; 16.14-15, 31-33 (*Christian Baptism*, 35). As palavras de Murray poderiam ser repetidas por muitos credobatistas: “É por instituição divina que a igreja, como uma entidade visível administrada por homens em consonância com a designação de Cristo, deve admitir em sua comunhão aqueles que fazem uma profissão confiável de fé em Cristo e prometem obediência a ele” (p. 36).

554[61] Ibid., 38-39. Murray não tenta eliminar a inconsistência em seu pensamento entre essa afirmação e seu argumento que examinarei a seguir.

555[62] Ibid., 36. Ele cita Atos 8.13,20-23 como prova.

556[63] Ibid., 36-37. Mais tarde, Murray refere-se ao mesmo texto-chave que Agostinho e Calvino usaram para justificar a igreja como uma comunidade mista, Mateus 13.24-30, 36-40. Referenciando “as parábolas do joio e do trigo e da rede de arrasto”, ele observa que “há uma mistura no reino, e no final, Cristo reunirá do seu reino todas as coisas que o ofendem e os que praticam a iniquidade”. De modo significativo, a essa altura, Murray cita Calvino, com simpatia, para enfatizar que “aqueles que não são aquisições de Cristo” são admitidos na igreja (p. 42, citando *Institutes* 4.1.7-8).

557[64] Murray, *Christian Baptism*, 39. Os credobatistas concordariam com o uso de Murray das saudações das epístolas de Paulo como prova de que a igreja é composta por “aqueles santificados em Cristo Jesus e chamados a ser santos, e [Paulo] não concebe a igreja em termos mais amplos, de modo a distinguir entre a igreja e os santificados e chamados” (p. 40). Sua discussão inclui Romanos 1.7; 1Coríntios 1.1-2; 2Coríntios 1.1; Efésios 1.1; Filipenses 1.1; Colossenses 1.2; 1Tessalonicenses 1.1; e 2Tessalonicenses 1.1.

558 Ele observa que “os hipócritas podem garantir a admissão na igreja... Há discípulos que não são verdadeiramente discípulos, e

há ramos na videira que não estão de forma vital e permanente na videira. Mas, embora possamos reconhecer plenamente esse fato, devemos, ao mesmo tempo, distinguir entre o princípio constitutivo em função do qual a igreja é definida, por um lado; e a situação de fato que surge da maneira como Cristo escolheu administrar o assuntos de sua igreja no mundo, por outro" (ibid., 41). Mas, acrescenta ele, "não podemos revisar a definição [da igreja] a fim de aliviar a tensão" (p. 42).

559 Ibid., 43-44. Ele afirma (p. 43) que "total tolerância deve ser feita para a nova forma de estrutura e administração estabelecida pela morte, ressurreição e ascensão de Cristo e o derramamento do Espírito Santo no Pentecostes. No entanto, a distinção não outorga a negação da existência da igreja sob o Antigo Testamento, nem da unidade e da continuidade genérica da igreja em ambas as dispensações (...) A igreja, tal como existe nas respectivas dispensações, não são dois organismos. A igreja é comparada a uma árvore com muitos ramos, os quais crescem de uma raiz e de um tronco e formam uma vida orgânica (Rm 11.16-21)".

560[67] Ibid., 44.

561[68] Malone revisa e critica Marcel em *The Baptism of Disciples Alone*, 245-51.

562[69] Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 95 (ênfase dele).

563 Ibid., 95 (ênfase dele).

564 Ibid., 116. A declaração de Marcel se baseia em sua exegese de João 1.12f., passagem em que ele argumenta que "seu próprio" é uma referência àqueles que estão dentro do pacto, mas que nem todos eles receberam Cristo (p. 115).

565 Ibid., 124.

566 Ibid., 127. Ele argumenta que isso é validado pelo fato de que a igreja é composta não de pessoas "regeneradas", mas de "discípulos", alguns deles não regenerados (p. 127).

567 Ibid., P. 126. Mais uma vez, observe a referência à parábola do trigo e do joio em Mateus 13.24-30, 36-43. Em outro lugar, Marcel observa que a busca por uma membresia regenerada da

igreja é “contrária às leis da administração da aliança, e... impraticável” (p. 184).

568 Ibid., 231-32.

569 Ibid., 129.

570 Ibid., 185.

571[78] Jewett, corretamente, contraria essa noção, argumentando que a nova comunidade da aliança é composta apenas dos eleitos (*Infant Baptism*, 221-23). A resposta pedobatista reformada é tipicamente que o Novo Testamento (por exemplo, Hb 10.29) mostra que existe uma “quebra da aliança” na nova aliança, apontando para o fato de que a concepção batista da igreja é idealizada demais para a realidade. Ver, por exemplo, A. A. Hoekema, “Review of Infant Baptism and the Covenant of Grace by P. K. Jewett”, *CTJ* 14 (1979):102, e Strawbridge, “Polemics of Anabaptism”, 280-84. Os batistas respondem que, certamente, há aqueles que parecem ser crentes que se afastam da fé; mas a saída deles da comunhão da igreja mostra que eles nunca fizera parte verdadeiramente da igreja. Eles desobedeceram à nova aliança porque nunca foram verdadeiramente parte dela. Sobre isso, ver D. A. Carson, “Reflections on Assurance”, em *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*, org. T. R. Schreiner e B. A. Ware (Grand Rapids: Baker, 2000), 260-69, e T. R. Schreiner e A. B. Caneday, *The Race Set before Us* (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

572 Murray, Christian Baptism, 79. Aqui, ele se mostra inconsistente com sua prévia admissão da inevitabilidade, ou seja, a “anomalia”, de contar com membros não regenerados na igreja (Christian Baptism, 36-37).

573 Murray, Christian Baptism, 78-79.

574 Esse conceito não é apenas antibíblico; ele também resulta em problemas práticos no nível da igreja local. Vemos isso, por exemplo, na Igreja Presbiteriana na América. Seu regimento, *Book of Church Order* diz, por um lado, que os filhos dos pais crentes são, “pelo pacto e pelo direito de nascimento, membros da igreja que não são comungantes. Por isso, têm direito ao batismo e à supervisão

pastoral, à instrução e ao governo da igreja, com vistas a abraçar Cristo e, assim, possuir pessoalmente todos os benefícios da aliança" (6.1). Por outro lado, argumenta que a igreja "deve encorajar [as crianças batizadas], chegando à idade de discernimento, a confessar o Senhor Jesus Cristo e a entrar em todos os privilégios da membresia plena da igreja" (28.3; *The Book of Church Order of the Presbyterian Church in America*, 6ª edição, 2003, disponível em http://www.pcanet.org/BCO/index.htm). O Novo Testamento não fala nas categorias de "membros não comungantes" que precisam confessar a Cristo e se tornar "membros da igreja plena".

575 Ver o capítulo de Stephen Wellum neste volume.

576 Ver D. A. Carson, "Matthew", em *EBC*, org. F. E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 8:325.

577 Em outro lugar, Murray argumenta extensamente acerca da necessidade de restringir a Ceia do Senhor a "membros" que estão realmente professando a fé em Cristo. Ver J. Murray, "Restricted Communion", em *Collected Writings of John Murray* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977), 2:381-84. Essa prática pedobatista pastoralmente sábia, no entanto, equivale a inventar uma ordenança — confirmação — não encontrada em nenhum lugar das Escrituras. Os pedocomungantes são mais consistentes em sua prática do que Murray (sobre esse ponto, ver Jewett, *Infant Baptism*, 193-207). No entanto, os credobatistas são mais coerentes e mais bíblicos em sua prática.

578 Murray, *Christian Baptism*, 51. Warfield argumentou da mesma forma: "O vício desse sistema [batista], no entanto, é que ele tenta o impossível. Nenhum homem pode ler o coração. Em consequência, segue-se que ninguém, por mais rica que seja sua manifestação de graças cristã, é batizado com base no conhecimento infalível de sua relação com Cristo. Todo batismo é, inevitavelmente, administrado não com base no conhecimento, mas na presunção. E se devemos batizar com base na presunção, todo o princípio é cedido, e parece que devemos batizar todos aqueles que podemos presumir ser membros do corpo de Cristo" ("The Polemics of Infant Baptism", 390).

579 Para outros argumentos injustificados sobre os batistas, ver Murray, *Christian Baptism*, 52, 72.

580 A esse respeito, ver R. A. Mohler Jr., “Church Discipline: The Missing Mark”, em *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, org. J. H. Armstrong (Wheaton: Crossway, 1998), 171-87.

581 Ver nossa discussão intitulada “Salvation *sola fide*”.

582 Por exemplo, ver a recente admissão direta de Mark Ross: “Eu sustentaria que o argumento [para o pedobatismo] baseia-se fundamentalmente no estabelecimento de duas afirmações principais: primeiro, que o batismo e a circuncisão têm essencialmente o mesmo significado; e segundo, que a comunidade da aliança é similarmente constituída no Antigo e no Novo Testamento (especificamente, que os infantes são membros da comunidade da aliança em ambos)” (M.E. Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals”, in *Strawbridge, Case for Covenantal Infant Baptism*, 100). Para uma defesa mais antiga, mas igualmente franca, do mesmo argumento, ver A. A. Hodge, *The Substance of Four Sermons on Infant Baptism* (Fredericksburg, VA: n.p., 1857), 11-12.

583 Para uma crítica mais completa ao longo destas linhas, ver Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 75-137, e o capítulo de Stephen Wellum neste livro.

584 Calvino, *Institutes*, 4.16.24. Na liturgia que Calvino escreveu para ser usada nas igrejas genebrinas para o batismo de crianças, o argumento da aliança era o fundamento central dessa prática. Uma vez que Calvino declara esse ponto teológico, o único apoio bíblico que ele oferece como apologia ao batismo do infante é 1Coríntios 7.14 e Mateus 19.13-15. Ver *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, org. e traduzido por E. A. McKee, *The Classics of Western Spirituality* (Mahwah, NJ: Paulist, 2001), 154-55.

585 Calvino, *Institutes*, 4.16.5.

586 Aqui, a discussão de Calvino pressupõe sua visão acerca da relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Sobre as visões “aliancistas” de Calvino, ver P. Helm, “Calvin and the Covenant: Unity and Continuity”, *EQ* 55 (1983): 65-81; P. A. Lillback,

The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology, Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought (Grand Rapids: Baker, 2001); e Grislis, "Calvin's Doctrine of Baptism", 51. Para uma visão geral concisa do pensamento da aliança reformada, ver J. I. Packer, "On Covenant Theology", *The Collected Shorter Writings of J. I. Packer* (Carlisle: Paternoster, 1998), 1:9-22.

587 Para um pedido de desculpas corajoso pela doutrina de Calvino, ver P. A. Lillback, "Calvin's Covenantal Response to the Anabaptist View of Baptism", *Christianity and Civilization* 1 (1982):185-232.

588 Ver seus comentários sobre esse efeito em *Institutas* 4.16.2.

589 Calvino chega a essa definição acerca da importância da circuncisão de duas maneiras. Primeiro, a promessa de Deus a Abraão em Gênesis 17 mostra que o ponto da circuncisão era o perdão dos pecados. Em segundo lugar, o comentário posterior sobre a circuncisão em Deuteronômio 10 mostra que "a circuncisão é o sinal da mortificação" (*Institutes* 4.16.3).

590 Aqui, o ensino de Calvino baseia-se em seu ensino anterior acerca do relacionamento entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento. Ver *Institutes* 2.6.2-4; 2,10.

591 Ibid., 4.16.4.

592 Ibid., 4.16.4.

593 Ibid., 4.16.10.

594 Ibid., 4.16.11.

595 Murray, *Christian Baptism*, 45 (ênfase minha).

596 Ibid., 68 (ênfase minha).

597 Ibid., 46.

598 Ibid., 46-47.

599 Ibid., 47. Murray ecoou a compreensão de Calvino dos "sinais" e "selos" da aliança. Além disso, ver Murray, *Romans*, 1:137-38.

600 Murray, *Christian Baptism*, 47.

601 Ibid., 48.

602 Em outro lugar, Murray afirma: "A característica mais

distintiva da teologia da aliança em conexão com os sacramentos é a inferência extraída da natureza da aliança em apoio ao pedobatismo. O argumento, reduzido aos seus termos mais simples, é que os selos da aliança pertencem àqueles a quem a aliança pertence. Mas o fato de o pacto também referir-se às crianças é claro em Gênesis 17.7 e em Atos 2.39. A partir da ordenança de Deus, sua graça se estende de pais para filhos. Visto que as coisas indicadas no batismo, a saber, a remissão de pecados, a regeneração e o reino dos céus, pertencem aos infantes, não há razão para que o sinal não seja acrescentado... De particular importância é a ênfase depositada na unidade e na continuidade do pacto. Na teologia da aliança, o argumento para o batismo infantil ocupar seu lugar no esquematismo que a unidade orgânica e a continuidade da revelação da aliança proporcionaram" ("*Covenant Theology*", em *Collected Writings of John Murray* [Carlisle, PA: Banner of Truth, 1982], 4:239-40.

603 Murray, *Christian Baptism*, 48. Ele também argumenta que "a dispensação do evangelho é o desdobramento da aliança feita com Abraão... Abraão é o pai de todos os fiéis. Aqueles que são da fé são abençoados com o fiel Abraão... Se as crianças nascidas dos fiéis recebessem o sinal e o selo da aliança e, portanto, da mais rica bênção que a aliança revelou, se a economia neotestamentária é a elaboração e a extensão dessa aliança, da qual a circuncisão era o sinal, devemos acreditar que as crianças nessa época estão excluídas daquilo que foi fornecido pela aliança abraâmica?" Não, pois devemos "lembrar que o batismo, que é o sinal da aliança sob o novo regime, assim como a circuncisão estava sob o antigo, tem essencialmente o mesmo sentido da circuncisão" (*Christian Baptism*, 48-49).

604 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 72.

605 Ibid., 66.

606 Ibid., 23 (ênfase dele).

607 Ibid., 212.

608 Ibid., 191.

609 Ibid., 101, 203-4.

610 Ibid., 73 (ênfase dele).

611 Ibid., 107; ver 209, 221-22.

612 Ibid., 192 (ênfase dele).

613 Tais crianças são “da” — mas não “dentro” da — aliança, por causa de seu nascimento (ibid., 111).

614 Ibid., 117.

615 Ibid., 117 (ênfase dele). Ele também apela para 1Coríntios 7.14, argumentando que “as crianças não estão fora, elas estão dentro do círculo do povo eleito” (p. 120 [ênfase dele]).

616 Ibid., 189 (ênfase minha).

617 Ibid., 67-72.

618 Ibid., 75-76.

619 Ibid., 77 (ênfase dele).

620 Ibid., 75.

621 Ibid., 86-94.

622 Ibid., 79-80.

623 Ibid., 90 (ênfase dele).

624 Marcel admite que existem pequenas diferenças nos sacramentos das antigas e novas alianças, como o caráter nacional do Antigo Testamento e sua expectativa pelo Messias, mas essas são as únicas diferenças, e elas não são substanciais (ibid., 91-92).

625 Ibid., 94.

626 B. B. Warfield argumenta da mesma forma: “Se a continuidade da igreja ao longo de todas as eras pode ser boa, a autorização para o batismo infantil não deve ser buscada no Novo Testamento, mas no Antigo Testamento, quando a igreja foi instituída, e nem uma diminuta proibição real no Novo Testamento justificaria nossa omissão agora” (“Polemics of Infant Baptism”, 399-400). Para uma refutação completa do argumento pedobatista aliancista feita por batistas simpatizantes de boa parte da teologia reformada, além dos capítulos deste livro, ver D. Kingdon, *Children of Abraham: A Reformed Baptist View of Baptism, the Covenant, and Children* (Haywards Heath, UK: Carey, 1973); Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*; e Malone, *The Baptism of Disciples Alone*. Historicamente, os batistas foram rápidos em mostrar as incoerências dos pedobatistas da aliança nesse momento. Ver Reynolds, *Church Polity*, 326-27.

627 Ver Murray, *Romans*, 1:85-90, e T. R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1998), 136-45.

628 Ver Murray, *Christian Baptism*, 56.

629 Ibid., 58 (sua ênfase). Em uma discussão anterior, Murray afirma: "Os infantes batizados devem ser recebidos como filhos de Deus e tratados de acordo" (p. 56). Nesse ponto, ele se refere ao *Diretório de Westminster para o Culto Público de Deus*, que diz: "Que *as crianças, pelo batismo*, sejam solenemente recebidas no seio da igreja visível, distintas do mundo, e aquelas que estão fora e unidas com os crentes; e que todos os que são batizados em nome de Cristo *renunciam e, por seu batismo, estão obrigados a lutar contra o diabo, o mundo e a carne*: Que eles são cristãos e, em princípio, santos antes do batismo e, portanto, são eles batizados" (p. 56, n. 31 [ênfase minha]). As ações reivindicadas dos batizados se encaixam naturalmente na definição de Murray (e do NT) sobre a importância do batismo. Naturalmente, os infantes não podem cumprir os requisitos; daí a incongruência de batizar infantes sob tal definição de batismo.

630 Ver D. C. Lane, "Was Circumcision the 'Seal' of the Abrahamic Covenant? With Implications for the Reformed Doctrine of Infant Baptism" (artigo apresentado na Evangelical Theological Society, novembro de 2004) e "Was Circumcision the 'Seal' of the Abrahamic Covenant? Part 2: How Covenant Theology Misunderstands and Misapplies Romans 4:11. With Implications for the Reformed Doctrine of Infant Baptism" (artigo apresentado na Evangelical Theological Society, novembro de 2005).

631 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 219.

632 Calvino, *Institutes* 4.16.7.

633 Ibid., 4.16.8. Nesse ponto, Calvino também introduz um argumento que faz parte do arsenal pedobatista. Assim como permitimos que as mulheres tomem a Ceia do Senhor, mesmo sem um claro exemplo nas Escrituras, também devemos permitir o batismo infantil sem haver exemplo disso nas Escrituras. Esse é um argumento inválido. Homens e mulheres podem estar em Cristo (Gl 3.28); ambos podem estar na igreja. Portanto, homens e mulheres estão entre a igreja e receberão a Eucaristia (1Co 1.2; 11.17-34).

Não se pode legitimamente supor, porém, que os infantes são membros da igreja sem mais provas.

634 Murray, *Christian Baptism*, 58.

635 Ibid.

636 Ibid., 58-59.

637 Ibid, p. 59. “O que Jesus está afirmando aqui é que o reino de Deus pertence às criancinhas e que elas são membros dela; de modo algum o reino de Deus pertence a crianças pequenas” (p. 60). Ele apoia sua conclusão pelos paralelos encontrados em Marcos 10.14 e Lucas 18.16.

638 Ibid., 62. Murray não tenta lidar com a inconsistência de sua segunda conclusão. Ele argumenta em outra parte contra as noções de regeneração batismal, mas aqui ele diz que os infantes batizados foram regenerados.

639 Ibid, 63-64. Claro, esse é um argumento do silêncio. Não há sugestão aqui de pedobatismo; é pelo menos igualmente provável que essas crianças tenham idade e depositem sua confiança em Jesus. De fato, essas instruções não podem ser dirigidas a infantes; elas devem ser dirigidas a crianças que possam entender as advertências paulinas.

640 Ibid., 65.

641 Essa, é claro, é uma suposição que não pode ser provada. Ver Reynolds, *Church Polity*, 376.

642 Murray, *Christian Baptism*, 66.

643 Ibid., 67–68.

644 A primeira seção de seu capítulo sobre o *batismo infantil* é intitulada “The Silence of the New Testament”. Marcel começa admitindo: “Nós nos encontramos imediatamente confrontados com uma das mais sérias objeções impostas pelos adversários do batismo infantil, a saber: que, nas Escrituras, não há mandamento explícito que exija o batismo dos filhos pequenos dos crentes. Isso é bem verdade” (*The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 187).

645 Ibid., 191-92.

646 Ibid., 192.

647 Ibid., 194.

648 Ibid., 194-96; ver também 119-20. Além da abordagem de Tom Schreiner sobre 1Coríntios 7.14 neste volume, ver Jewett, *Infant Baptism*, 122-37.

649 Referindo-se a 1Coríntios 7.14, G. Fee observa que "uma das curiosidades do uso da Escritura na igreja tem sido o uso desse texto para apoiar o batismo infantil" (*The First Epistle to the Corinthians*, NICNT [Grand Rapids]: Eerdmans, 1987], 301 n 27).

650 Ver o capítulo de Robert Stein neste volume.

651 Ver Jewett, *Infant* Baptism, 55-63.

652 Carson, "Matthew", 8:420.

653 George, "The Reformed Doctrine of Believers' Baptism", 252.

654 A avaliação de Wendel acerca da teologia do pedobatismo de Calvino é convincente: "Visto que não era possível [para Calvino] adotar uma única passagem do Novo Testamento contendo uma clara alusão ao batismo infantil, ele tinha de se contentar com inferências indiretas e analogias extraídas da circuncisão e da bênção de Cristo das crianças... ele mesmo parece ter conhecimento dos defeitos de sua exegese em relação a esse ponto. No entanto, ele foi impedido de usar qualquer outro a partir do momento em que se comprometeu a defender, em bases bíblicas, uma instituição de data posterior aos escritos do Novo Testamento e a justificar uma tradição eclesiástica após ter proclamado que toda tradição, para ser válida, deve basear-se em certas provas bíblicas. Por ter permitido um grau de independência no domínio da disciplina externa e nas cerimônias, Calvino também apontou para a maneira pela qual podemos nos arrepender de não ter ido mais longe (4.10.30). Pois isso lhe teria permitido chegar à conclusão de que o batismo infantil era útil para a igreja e para a piedade dos fiéis, reconhecendo, ao mesmo tempo, que não é posível encontrar uma base aceitável para ele nas Escrituras" (*Calvino*, 328-299).

655 Observe a discussão de Jewett sobre esse texto em *Infant Baptism*, 119-22.

656 Note também a *Confissão de Fé de Westminster*: "A eficácia do batismo não se limita ao momento em que é administrado;

contudo, pelo devido uso dessa ordenança, *a graça prometida é não somente oferecida, mas realmente manifestada e conferida pelo Espírito Santo àqueles a quem ele pertence, adultos ou crianças*, segundo o conselho da vontade de Deus, em seu tempo apropriado" (28.6, ênfase minha). A graça é conferida para eleger os infantes em seus batismos.

657 Wendel observa que o argumento de Calvino que começa com a edição de 1539 de *Institutas* é diferente de sua visão de 1536. Anteriormente, Calvino havia concordado com Lutero que Deus dava fé às crianças quando elas eram batizadas. Mais tarde, ele argumentou que Deus trabalha secretamente nas crianças (*Calvin*, 327). Aqui, o argumento de Calvino é diferente da afirmação que ele fez com base na promessa de Deus: "Os filhos dos fiéis não são batizados para que, anteriormente estranhos da igreja, sejam então, pela primeira vez, filhos de Deus; mas, antes, são recebidos no seio da igreja por meio de um sinal formal" (*Institutes* 4.15.22).

658 Ibid., 4.16.17.

659 Ibid., 4.16.17.

660 Ibid., 4.16.19. Em outro lugar, ele afirma: "No batismo, Deus nos regenera e nos insere na assembleia de sua igreja, fazendo-nos seus por adoção" (4.17.1). Jewett percebe, de forma perspicaz, que os "poderes de penetração lógica de Calvino às vezes o levaram à afirmação de que as crianças da aliança desde o momento do nascimento são, de fato, os sujeitos da misericórdia salvadora de Deus e da graça renovadora, no pleno sentido da interioridade do Novo Testamento... Calvino não diz [em 4.15.20] que, quando os filhos dos crentes crescem para ser um modelo piedoso, Deus os adota para si; antes, a graça da salvação é assegurada a eles antes de nascerem. Como eles são "em Adão", estão "em Cristo"; eles são feitos participantes dele, com todos os seus benefícios salvíficos" (*Infant Baptism*, 145-46).

661 Calvino, *Institutes* 4.16.19. Ver Grislis, "Calvin's Doctrine of Baptism", 229-30, e J. Raitt, "Three Inter-related Principles in Calvin's Unique Doctrine of Infant Baptism", *SCJ* 11 (1980):53.

662 Calvino, Institutes 4.16.20. Ver, a esse respeito, Barth, *The*

Teaching of the Church Regarding Baptism, 46-47, e Raitt, “Three Inter-related Principles”, 59.

663 H. A. Blocher, “The Lutheran-Catholic Declaration on Justification”, em *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, org. B. L. McCormack (Grand Rapids: Baker/Edinburgh: Rutherford House, 2006), 209. Ver também C. P. Venema, “Covenant Theology and Baptism”, em *Case for Covenantal Infant Baptism*, 228–29; Jewett, *Infant Baptism*, 147-58.

664 D. F. Wright notou a incoerência de Calvino com seu próprio pensamento quando ele postulou um trabalho secreto de Deus em crianças. Calvino acreditava que as crianças “são perfeitamente capazes de se regenerar, como demonstra a infância de Cristo. Sem regeneração, os bebês que estão morrendo certamente devem perecer” (“Children, Covenant and the Church”, 35). Ver também K. Barth, *Church Dogmatics* IV / 4, traduzido por G. W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark, 1969), 173-75, 187.

665 Schenck, *Presbyterian Doctrine of Children in the CovenaNovo Testamento,* 11–22, 134–36. Schenck inclui uma sugestão de como Calvino lidou com a acusação de que ele era inconsistente com seu próprio pensamento em outro lugar que enfatizava a importância da confiança individual em Deus nos sacramentos. (20–21).

666 Ibid., 24–52.

667 Ibid., 80-103. O avivamento presumiu que as crianças precisavam evidenciar sinais indicando que haviam sido convertidos a Cristo, enquanto a doutrina Reformada presumia que eles eram filhos de Deus devido a seus batismos. Schenck observa os debates acalorados entre Charles Hodge de Princeton (que seguiu a visão presuntiva de Calvino) e R.L. Dabney e J.H. Thornwell (ambos argumentaram que uma criança batizada era filha do aliança, mas não se deveria presumir que fosse regenerada, p. 87).

668 Ver, por exemplo, R. S. Rayburn, “The Presbyterian Doctrine of Covenant Children, Covenant Nurture and Covenant Succession”, *Presbyterion* 22 (1996): 76–109; e esses capítulos em Strawbridge,

Case for Covenantal Baptism: P. J. Leithart, “Infant Baptism in History: An Unfinished Tragicomedy”, 246–62; D. Wilson, “Baptism and Children: Their Place in the Old and New Testaments”, 286–302; e, R. C. Sproul Jr., “In Jesus’ Name, Amen”, 303–10. Venema observa como as confissões reformadas usam uma linguagem eficaz quando se fala em batismo infantil (C. P. Venema, “The Doctrine of the Sacraments and Baptism according to the Reformed Confessions*”, Mid-America Journal of Theology* 11 [2000]: 80–81).

669 Essa outra visão é expressa no artigo do livro de Strawbridge, de J. Beeke e R. Lanning, que afirma: “A promessa do pacto não substitui a regeneração pessoal. Os pais que presumem que seus filhos são regenerados em virtude do convênio não verão necessidade de dizer-lhes que devem nascer de novo” (“Unto You, and to Your Children”, em *Case for Covenantal Infant Baptism*, 67).

670 Murray, *Christian Baptism*, 62 (ênfase minha).

671 Murray argumentou contra a ideia da regeneração presumida de infantes batizados, observando que a única base para o batismo é o mandamento divino baseado em Gênesis 17 (ibid., 54–55). Os pedobatistas reformados, no entanto, não são monolíticos neste ponto. Ver, por exemplo, L. B. Shenck, “Review of Christian Baptism by John Murray”, Int 7 (1953): 118, e K. J. Foreman, “Review of Christian Baptism by John Murray”, *ThTo* 10 (1953–1954): 132.

672 Murray, *Christian Baptism*, 85, n 45 (ênfase minha).

673 Ibid., 70-71.

674 A discussão posterior de Murray sobre o “sinal” e “selo” da natureza do sacramento não torna sua visão mais bíblica. Ele observa que “o batismo é o sinal e selo de uma realidade espiritual que é concebida como existente. Onde essa realidade está ausente, o sinal ou selo não têm eficácia” (*Christian Baptism*, 83). Ele parece sugerir aqui que o batismo só é eficaz quando a fé está presente. Antes, porém, ele argumentou que Deus regenera infantes (eleitos) em seus batismos.

675 Ibid., 87.

676 Ver Malone, *The Baptism of Disciples Alone*, 249-51.

677 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 109.

678 Ibid., 200. Ver também 110 n. 1, 198.

679 Ibid., 221.

680 Ibid., 222 (ênfase dele). Nenhum dos “outros” são nomeados desde que as Escrituras se calam sobre eles.

681 Ibid., 223 (ênfase dele).

682 Marcel é objetivo em sua compreensão acerca da eficácia do batismo em marcar a salvação dos infantes. No entanto, ao mesmo tempo, ele não acreditava que todos os que eram batizados na infância fossem necessariamente salvos. Nós simplesmente observamos essa incoerência aqui. Perguntamo-nos, é claro, qual é a eficácia do sacramento para aqueles que são batizados e não são eleitos. Marcel, parece, argumentaria que nada ocorre neles, uma vez que não são alguns dos eleitos de Deus. Como, então, ele pode falar com tanta certeza do trabalho soberano de Deus na vida de “nossos filhos” que são batizados?

683 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 225.

684 *Westminster Confession of Faith* 1.6 (ênfase minha).

685 Murray, *Christian Baptism*, 63.

686 Ibid., 69.

687 Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, 189.

688 Ibid., 189–90.

689 Calvino, *Institutes*, 1.4.3; cap. 1.5.13; 4.10.23. Isso veio a ser conhecido como “o princípio regulador” e é uma das marcas da tradição reformada dos protestantes. Ver P. G. Ryken et al., eds., *Give Praise to God: A Vision for Reforming Worship* (Phillipsburg, NJ: P & R, 2003), 17–93.

690 *Second London Confession* 1.6 (ênfase minha).

MEREDITH KLINE SOBRE SUSERANIA, CIRCUNCISÃO E BATISMO

Duane A. Garrett[691*]

A formulação do Tratado de Suserania

Em 1954, com base no trabalho de outros estudiosos, George Mendenhall publicou “Covenant Forms in the Israelite Tradition”. Nesse artigo, Mendenhall observou paralelos entre a estrutura formal das alianças israelitas e os antigos tratados do Oriente Próximo entre suseranos e vassalos.[692] Ou seja, os termos de tratados antigos entre reis mais poderosos (suseranos) e reis menos poderosos (vassalos) eram estruturalmente similares aos pactos entre Deus (o suserano) e Israel (o vassalo) no Antigo Testamento. Rapidamente, estudiosos evangélicos compreenderam o significado desses paralelos para a questão da datação da escrita de Deuteronômio. Se Deuteronômio segue o padrão dos tratados do final do segundo milênio a.C., a implicação óbvia é que tenha sido, em grande parte, escrito naquela época. Isso forneceu um poderoso contra-argumento para a teoria dominante das origens pentatêuticas, a hipótese documentária, que argumentava que o documento D, a principal fonte de Deuteronômio, não foi composta até a época de Josias de Judá, no final do século 7.

Nenhum evangélico explorou mais completamente os paralelos entre os pactos bíblicos e o antigo tratado entre vassalos e suseranos do Oriente Próximo do que Meredith Kline, que fez do conceito do pacto vassalo-suserano a peça central de todo o seu entendimento da teologia do Antigo Testamento. Esse é o ponto em que ele começa seu comentário sobre Deuteronômio, o apropriadamente chamado *Treaty of the Great King*.[693] De forma mais significativa, o tratado suserano-vassalo também é o ponto de partida para *The Structure of Biblical Authority*,[694] uma obra que sintetiza a compreensão de Kline acerca da teologia bíblica. Para Kline, “a origem do cânon do Antigo Testamento coincidiu com a fundação do reino de Israel por aliança no Sinai”, e o conceito de

aliança, especificamente depois do padrão do tratado suserano-vassalo, desenvolveu-se no desabrochar da teologia bíblica, tal como se vê no próprio crescimento do cânon. Não apenas o Sinai e o Deuteronômio, mas também os textos históricos, os Profetas, o Saltério, os textos de Sabedoria e, finalmente, o próprio Novo Testamento, todos são desenvolvimentos da ideia de um pacto entre o divino suserano e seu povo vassalo. Os Profetas, por exemplo, eram primordialmente procuradores enviados pelo soberano divino para acusar seu povo no "processo judicial da aliança".[695] Além disso, os "salmos de louvor… faziam parte das obrigações tributárias de Israel; eram os sacrifícios espirituais dos lábios oferecidos ao Grande Rei".[696] Quanto aos textos de sabedoria, a "tese central dos livros de Sabedoria é que a sabedoria começa com o temor de Javé, o que equivale a dizer que o caminho da sabedoria é o caminho da aliança".[697]

O entendimento de Kline de como isso funciona no Novo Testamento é especialmente significativo. Poucos argumentarão contra a ideia de que o "pacto" tem importância primordial no Novo Testamento, já que, afinal, a palavra "testamento" é essencialmente sinônimo de "pacto". Mas a tese de Kline vai além disso. Para ele, o "Novo Testamento pertence àquele padrão de renovação de alianças, com a emissão de novos documentos de tratados que já são encontrados na história interna da administração da antiga aliança".[698] Ou seja, novamente seguindo o padrão observado nos tratados entre suseranos e vassalos do antigo Oriente Próximo, o Novo Testamento é uma reemissão do tratado entre o soberano divino e seus vassalos, embora seja uma reemissão com mudanças nas estipulações, de acordo com as circunstâncias alteradas. Kline vê uma analogia para isso no próprio Antigo Testamento, no qual, por exemplo, Deuteronômio é uma reedição atualizada do pacto do Sinai.[699] Kline é um dos maiores defensores da "teologia da aliança", uma escola de interpretação bíblica evangélica que enfatiza a continuidade entre os Testamentos. Durante boa parte do século 20, a teologia da aliança estava imersa em luta pela mente dos teólogos evangélicos contra o "dispensacionalismo", uma escola

de interpretação bíblica que, em sua forma clássica, maximizava a *descontinuidade* entre os dois Testamentos. Tudo isso tem a ver com o entendimento de Kline sobre a circuncisão e o batismo.

Antes de examinar isso, contudo, é necessário alinhar algumas observações gerais sobre a abordagem de Kline. Primeiro, ele deve ser elogiado por dar a devida atenção ao contexto histórico das Escrituras. Isso estava em marcante contraste com muitos de seus colegas que, com frequência, liam a Bíblia sem levar em conta o contexto histórico ou cultural. Em segundo lugar, Kline estava trabalhando em uma época em que uma grande atenção foi dada à teologia bíblica no antigo contexto do Oriente Próximo (o período do "movimento teológico-bíblico") e que a ideia da aliança em particular era o foco dos estudos bíblicos. Quando Kline estava desenvolvendo sua abordagem, por exemplo, surgiu *Theology of the Old Testament*, de Walther Eichrodt, uma obra que também defendia a centralidade da aliança no Antigo Testamento (embora sob uma perspectiva bastante diferente da de Kline).[700] Isso não visa desprestigiar Kline, mas tão somente observar que ele também está inserido em um contexto histórico.

Ao mesmo tempo, boa parte da abordagem de Kline está em aberto. A proeminência que ele dá à forma do tratado suserano-vassalo como a estrutura para a teologia bíblica é injustificada. Como um crítico observou, Kline "está fazendo a hipótese do tratado de suserania suportar um peso que dificilmente pode sustentar".[701] Por exemplo, além das restrições desse modelo, é difícil imaginar alguém descrevendo os Salmos como um trabalho de vassalos cumprindo suas obrigações com seu suserano. Vale a pena notar que a palavra "aliança" (*berith*) só ocorre uma vez em Provérbios, e em um contexto de fidelidade da mulher ao marido (2.17). Além disso, a abordagem é reducionista; restringe nossa visão do que é o Antigo Testamento. A literatura sobre sabedoria, por exemplo, lida com uma ampla gama de questões práticas e interage, de forma significativa, com os textos de sabedoria do antigo Oriente Próximo, porém não há um laço observável com os tratados de suserania. Alguém poderia distorcer seriamente as mensagens de Jó ou

Eclesiastes, para não falar do livro Cântico dos Cânticos, interpretando esses livros através desse modelo.

É na extensão desse modelo para o Novo Testamento, contudo, que surgem os maiores problemas. Ninguém contesta que, no cerne do Novo Testamento, está o novo pacto entre Deus e o homem, mas é improvável que possa ser descrito como pertencente ao "padrão de renovar os pactos pela emissão de novos documentos do tratado". A nova aliança de Jeremias 31 é precisamente isso — uma nova aliança; não é uma emissão de novos documentos do tratado com algumas modificações:

> 31 Eis aí vêm dias, diz o SENHOR, em que firmarei nova aliança
> com a casa de Israel e com a casa de Judá. 32 Não segundo a
> aliança que fiz com os seus pais, no dia em que os tomei pela
> mão, para os tirar da terra do Egito; pois eles quebraram a minha
> aliança, apesar de eu ter sido seu esposo, diz o SENHOR.
> 33Porque esta é a aliança que farei com a casa de Israel, depois
> daqueles dias, diz o SENHOR: Na mente lhes imprimirei as
> minhas leis, também no seu coração as inscreverei; eu serei o
> Deus deles, e eles serão o meu povo. 34Não ensinará jamais
> cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo:
> "Conheça o SENHOR!" Porque todos me conhecerão, desde o
> menor até o maior deles, diz o SENHOR. Pois perdoarei as suas
> iniquidades e dos seus pecados jamais me lembrarei.

Não é como a aliança que Deus fez com seus antepassados no Sinai (Jr 31.32). A descontinuidade e a "novidade" da nova aliança devem ser levadas a sério aqui. Não se trata de adotar o tipo de descontinuidade imaginado no dispensacionalismo, que apresenta problemas sérios, mas reconhecer que o novo pacto rompe e revoga o antigo. É precisamente em sua compreensão da nova aliança que Kline cometeu erros que conduzem a uma compreensão seriamente distorcida da circuncisão e do batismo, um assunto para o qual nos voltamos agora.

Suserania, circuncisão e batismo

Kline publicou seus pontos de vista sobre a circuncisão e o batismo primeiro em um artigo de duas partes para o *Westminster Theological Journal*,[702] que ele, então, expandiu para um livro, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*.[703] Kline está procurando defender a prática do batismo infantil, mas está ciente da deficiência primária de todos os argumentos pedobatistas: a menos que alguém esteja disposto a afirmar que o batismo realmente cria fé e regenera o infante, é difícil explicar que a bênção espiritual é conferida no batismo. Um forte defensor da doutrina da reforma do *sola fide*, Kline dificilmente pode trilhar a rota católica romana, afirmando que há concessão de graça na operação dos sacramentos, desde o batismo até a confirmação e a primeira participação na Eucaristia. Mas, sem essa teologia, é difícil ver como o batismo faz algo por um infante.[704]

Kline, assim, se lança em uma nova direção e propõe o que pode ser a mais original e provocadora teoria sobre o batismo do século 20: como um sinal da aliança, sua função primária não é a de outorga da graça, mas de sinal de julgamento. Ele faz isso explorando a conexão entre a circuncisão e o batismo à luz de sua compreensão do ideal bíblico da aliança como um tratado de suserania. Em suas palavras, “o consenso tradicional de que esses símbolos sacramentais [a circuncisão e o batismo] são principalmente, se não exclusivamente, sinais da graça e da bênção divinas agora é questionado”.[705]

Circuncisão

Circuncisão como sinal de maldição

Iniciando sua discussão sobre a circuncisão, Kline afirma que “a circuncisão é (...) um rito de juramento e, como tal, um penhor de consagração e um símbolo de maldição. Esse é seu significado primário e simbólico”.[706] Para fazer essa afirmação, ele primeiro argumenta que a circuncisão é um rito de confirmação do pacto. Ele se baseia principalmente em Gênesis 17, o capítulo que descreve a imposição de Deus do rito da circuncisão em Abraão e em sua família extensa. Esse texto baseia-se em Gênesis 15 (a criação do pacto abraâmico), e Kline chama Gênesis 17 de uma “narrativa histórica que descreve a cerimônia de ratificação da aliança”.[707] Para Kline, por trás desse evento, estão o tratado suserano-vassalo e, especialmente, as estipulações de “bênçãos e maldições”. Essas são as promessas de benefícios pela obediência e de calamidade pela desobediência que esses pactos fazem aos vassalos. O principal exemplo bíblico disso está em Deuteronômio 28, que promete todo tipo de horror para os israelitas se eles abandonarem os deveres da aliança. Gênesis 17, então, é um ritual que, simbolicamente, declara ruína para os descendentes de Abraão se eles falharem em manter o pacto de Gênesis 15.

Kline cita paralelos do antigo Oriente Próximo com a ideologia que ele vê em curso aqui. Por exemplo, citando o tratado do oitavo século a.C. entre *Ashurnirari V* da Assíria (o suserano) e Mati’ilu de Arpad (o vassalo), ele observa que a cerimônia da aliança impôs uma maldição sobre Mati’ilu por falhar no cumprimento de seus deveres vassalos em relação a Ashurnirari. No ritual, uma ovelha que havia sido líder de um rebanho era separada dos outros animais, decapitada e desmembrada, tudo como um sinal do que aconteceria com Mati’ilu se ele rompesse com a fidelidade com seu suserano.[708] Kline vê um paralelo no ritual de “desmembramento” de Gênesis 15, em que os animais sacrificais são cortados ao meio.

Na circuncisão, o prepúcio é cortado dos genitais masculinos, e isso, argumenta ele, deve ser interpretado como um sinal do que aconteceria com o israelita que deixasse de ser fiel aos termos do pacto. Gênesis 17.14 diz: “Qualquer homem incircunciso que não tenha sido circuncidado na carne será extirpado do seu povo; ele

quebrou meu pacto".[709] De acordo com a análise de Kline, "lá, a ameaça da sanção da maldição soa contra aquele que rompe com o pacto, ao não obedecer ao comando da circuncisão".[710]

Antes de continuar e, embora reconhecendo que a "confirmação do pacto" é certamente um aspecto da circuncisão em Gênesis 17, devemos notar que há dois problemas significativos na apresentação de Kline. Primeiro, a divisão dos animais em Gênesis 15 não pode ser considerada uma ameaça contra Abrão e seus descendentes, pela simples razão de que Abrão não andou entre os pedaços de animais — somente Deus o fez, na forma de colunas de nuvem e fogo, como representado pelo "fogareiro fumegante" e pela "tocha de fogo" de Gênesis 15.17. Assim, as *diferenças* entre esse pacto e um tratado típico suserano-vassalo, e não as *semelhanças*, são o ponto principal. Deus assume a obrigação da aliança sobre si mesmo; ele não ameaça aniquilar Abrão. Essa aliança é promissora e mostra Deus colocando a obrigação em si mesmo. É também "pela graça através da fé", como está implícito em Gênesis 15.6 ("Abrão creu no Senhor e isso lhe foi atribuído para justiça"). A análise de Kline desse texto nos termos de Deuteronômio 28, para não mencionar o uso de tratados de suserania assíria por analogia, é problemática desde o início.

Em segundo lugar, em relação a Gênesis 17.14, é digno de nota que a penalidade de ser "cortado" do povo não é aplicada àquele que primeiro recebeu a marca da aliança e depois a violou. Em vez disso, aplica-se àquele que não tem a marca do pacto, de modo que nunca entra no pacto. Tal pessoa é, assim, "cortada" — aqui, aparentemente, referindo-se não a uma execução, mas à exclusão permanente da comunidade da aliança. Em suma, não se pode dizer aqui que a circuncisão marca a chamada de destruição sobre si mesmo por violação do pacto, uma vez que a punição prescrita é para alguém incircunciso. A circuncisão é simplesmente a marca do pacto e, portanto, por assim dizer, é o cartão de identificação para ser membro da comunidade; não é um "sinal de provação", no sentido que Kline argumenta.

Se a circuncisão fosse o "sinal de provação" que Kline imagina,

então seria esperado que os profetas invocassem esse sinal em suas incontáveis ofensas contra Israel. Eles diriam algo como: “Você levou a circuncisão à sua carne como um sinal da aliança, colocando-se, assim, sob maldição. No entanto, você violou a aliança e atraiu essa maldição sobre si mesmo! Portanto, como sua circuncisão é um sinal de mutilação, agora você será mutilado! Tu serás cortado, Israel, em cumprimento de vossa circuncisão!”. Mas não é isso que se vê. Isso porque os israelitas não consideravam a circuncisão uma mutilação da carne; ao contrário, eles viam como algo bom e saudável, um contraste marcante com o estado incircunciso dos gentios.

A falta de circuncisão dos gentios era prova suficiente, aos olhos dos israelitas, de que eles eram, em grande parte, sujos, incivilizados e profanos. Chamar alguém de incircunciso era o equivalente a um grego chamar alguém de “bárbaro”. Davi, ao se referir com desdém a seus inimigos como “incircuncisos filisteus”, claramente não tem em conta a circuncisão como um sinal de “maldição” (1Sm 17.36). Quando Jeremias clama a Jerusalém: “Circuncidem o seu coração” (Jr 4.4), está refletindo a atitude geral de que a circuncisão é um ato positivo e purificador. Quando Jeremias 9.25 declara que Deus castigará todos os que são circuncidados apenas “na carne”, o profeta novamente trata a circuncisão não como uma mutilação ritual, mas como um ato de purificação e santificação. A noção de Kline de que a circuncisão é um “sinal de maldição” está profundamente equivocada.

Circuncisão como consagração

Kline, citando Jeremias 4.4, reconhece que a circuncisão é um ato de consagração, mas aqui, mais uma vez, ele vê como uma questão de ser separado para a destruição. O exemplo primário é Isaque, que foi consagrado a Deus na circuncisão (Gn 21.4) e, em seguida, colocado diante de Deus como um sacrifício humano (Gn 22). Na opinião de Kline, o mandamento de Deus de que Isaque seja

sacrificado foi feito para “aperfeiçoar a circuncisão de Isaque, cortando-o completamente dentre os vivos”.[711] Ou seja, ele entende que há uma ligação teológica direta entre a circuncisão de Isaque e o fato de ele ser sacrificado. Seu raciocínio é que Isaque é um filho amaldiçoado de Adão e, portanto, sua consagração exige nada menos que sua destruição como holocausto. Mas Isaque não é realmente sacrificado, não porque a circuncisão/consagração não requeira a morte, mas, sim, porque o próprio Deus providenciou um sacrifício alternativo: o cordeiro preso no matagal (Gn 22.13), que é, naturalmente, um tipo de Cristo. Mas o fato de Deus haver fornecido um sacrifício substituto, na opinião de Kline, não deveria obscurecer a equação teológica básica por trás desse texto: circuncisão = consagração a Deus = destruição do pecador.

Kline argumenta, então, que Isaías 53 confirma essa equação, na medida em que fala do “corte” do Messias, afirmando o vínculo entre a circuncisão e o sacrifício humano: “O profeta que, mais tarde, escreveu sobre o Servo messiânico, dizendo que ‘ele foi cortado da terra dos viventes, foi ferido por causa da transgressão do meu povo’” (Isaías 53.8b), poderia ter articulado essa fé de identificação do Antigo Testamento em alguma garantia aos fiéis, como, por exemplo, Você foi cortado com o Servo na circuncisão.[712]

Kline argumenta ainda que podemos ver a mesma linha de pensamento em Colossenses 2, passagem em que Paulo afirma a ligação entre circuncisão e crucificação: “Nele também vocês foram circuncidados, não com uma circuncisão feita por mãos humanas, mas pela remoção do corpo da carne, que é a circuncisão de Cristo, tendo sido sepultados juntamente com ele no batismo, no qual vocês também foram ressuscitados por meio da fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos”(vv. 11-12). Aqui, a circuncisão é claramente igual à morte, de acordo com Kline, porque o texto tem a sequência da circuncisão, do sepultamento e da ressurreição.[713][22] Em resumo, Kline afirma que, na circuncisão, “um homem confessou estar sob a autoridade jurídica de Javé e se comprometeu com a provação do julgamento de seu Senhor para o veredicto final de sua vida. O sinal da circuncisão, portanto, aponta

para a provação judicial escatológica, com suas terríveis sanções de bem-estar ou infortúnio eterno".[714]

A noção de que Isaque, em Gênesis 22, é, em certo sentido, universal, digno de morte diante de Deus, e de que o cordeiro sacrificado é um tipo de Cristo, nosso sacrifício substitutivo, é tão antiga quanto o próprio cristianismo e não precisa nos deter. A novidade aqui é que Kline vê o sacrifício de Isaque como um cumprimento necessário de sua circuncisão. Dois fatos são dignos de nota: em primeiro lugar, Gênesis 22 nunca menciona a circuncisão em conexão com o sacrifício de Isaque, nem com relação a qualquer outro texto bíblico. Em segundo lugar, o comentário de que Isaque foi circuncidado no oitavo dia (Gn 21.4) é pouco notável e pode ter sido incluído apenas para completar a imagem da família inteira de Abraão sendo circuncidada (17.26-27; Isaque foi ainda não nasceu quando ocorreu a circuncisão do lar de Abraão). A ideia de que a circuncisão de Isaque estava por trás do mandamento de Deus de que ele fosse sacrificado é concebível, mas nenhum autor bíblico faz essa conexão explícita.

Da mesma forma, não está claro que Isaías considera a morte do servo do Senhor o cumprimento da prática israelita da circuncisão. O verbo em Isaías 53.8 ao qual Kline apela é *gazar*, que significa "dividir ao meio" ou "cortar". Esse verbo também é usado no caso da divisão do bebê, no veredicto de Salomão em relação à disputa entre duas prostitutas (1Rs 3.25), na divisão do Mar Vermelho em Salmos 136.13, por ter sido cortado de Deus ou da adoração, em Salmos 31.22 (v. 23 no hebraico) e em 2Crônicas 26.21, e para cortar árvores em 2Reis 6.4. Nunca é usado com o significado — ou mesmo no contexto — de circuncisão, e não há razão para supor que o leitor hebreu faria uma conexão entre *gazar* e circuncisão.[715] Kline afirma que "o profeta poderia ter articulado" a conexão entre circuncisão e morte do Messias com palavras como: "Você foi cortado com o Servo na circuncisão", mas o fato é que Isaías não disse isso.

Kline argumenta que Colossenses 2.11-12 conecta a circuncisão e a consagração à morte, mas esse é realmente o significado de

Paulo? O texto, traduzindo literalmente, diz: “Nele vocês também foram circuncidados, não com a circuncisão feita por mãos humanas, mas pela remoção do corpo da carne, que é a circuncisão de Cristo, tendo sido sepultados juntamente com ele no batismo, no qual vocês também foram ressuscitados por meio da fé no poder de Deus, que o ressuscitou dentre os mortos”. Obviamente, há uma conexão entre nossa circuncisão em Cristo e nosso batismo/morte e ressurreição nele. Mas qual é a conexão? Nossa morte e nossa ressurreição em Cristo são o cumprimento de nossa circuncisão nele?

O enterro do crente com Cristo no batismo não pode ser o *cumprimento* de sua circuncisão em Cristo, como se o *ordo salutis* fosse a circuncisão, o sepultamento e a ressurreição. Os gentios incrédulos e incircuncisos (os colossenses) não eram de modo algum circuncidados a Deus *antes* de sua identificação com a morte e a ressurreição de Cristo através do evangelho. No entanto, é possível argumentar, como Kline, que a circuncisão e o batismo são metáforas de alguém ser crucificado com Cristo: “Paulo confirma a união do cristão com Cristo em sua circuncisão-crucificação”.[716]

Há duas interpretações básicas para “remoção do corpo da carne, que é a circuncisão de Cristo”. A primeira é que o “corpo da carne” é a antiga natureza. Assim, por exemplo, a versão em inglês da Bíblia NIV traduz essas palavras como o equivalente, em português, à expressão “natureza pecaminosa”. Interpretando o texto dessa maneira, a “circuncisão de Cristo” não é a circuncisão pela qual Cristo passou (seja como um infante ou, metaforicamente, em sua crucificação), mas é a circuncisão que Cristo provê para os crentes, ou seja, a purificação espiritual e a regeneração (assim, a NIV traduz isso com a expressão equivalente em português “a circuncisão feita por Cristo”). A segunda interpretação leva a remoção do “corpo da carne” a ser uma metáfora violenta para morte, entendendo-se a “circuncisão de Cristo” como sua crucificação, com a qual os crentes são identificados.[717] Essa é a visão de Kline. Antes de prosseguir, porém, é importante notar que mesmo essa última interpretação fornece pouco (se algum) suporte

para a tese maior de Kline, de que a circuncisão é uma condenação e uma consagração à morte. Mesmo que Paulo use a “remoção do corpo da carne” dessa maneira aqui, ele está usando a circuncisão apenas como uma metáfora para a morte. Ele não está necessariamente projetando de volta sobre toda a instituição judaica da circuncisão uma ideologia da circuncisão como consagração à morte.

No entanto, existem boas razões para se rejeitar a ideia de que, no v. 11, a circuncisão se refere à morte de Cristo. Primeiro, a interpretação envolve uma leitura complexa do versículo, inserindo ideias que não estão realmente presentes ali. Exige que a circuncisão seja primeiro um ato físico violento, a crucificação de Jesus, e segundo, que constitua a identificação espiritual do crente com aquela crucificação. No texto, no entanto, o único objeto explícito da circuncisão é o crente (“você foi circuncidado”). Não há uma indicação clara de que, aqui, Jesus é retratado como circuncidado, e as palavras “a circuncisão de Cristo” são ambíguas. Além disso, a circuncisão do versículo 11 não é um ato físico (“feito sem as mãos”). A crucificação de Cristo certamente foi feita com as mãos. Alguém poderia argumentar que a circuncisão dos crentes era sem mãos, enquanto a “circuncisão de Cristo” (sua crucificação) foi feita com as mãos, mas isso requer que se leia algo no texto. Em suma, a interpretação da “circuncisão = crucificação com Cristo” requer que leiamos o versículo de uma forma complexa e vejamos mais do que realmente está lá. Em contraste, o versículo 12 fala explicitamente de nossa participação, por meio do batismo, na experiência de morte e ressurreição de Cristo.

Em segundo lugar, nosso sepultamento e nossa ressurreição com Cristo no versículo 12 são ditos “com ele”. Mas palavras como “com ele” estão ausentes do versículo 11, sugerindo que Paulo não diz para nós que pensemos ter sido circuncidados com Cristo. Essa distinção também nos dá razão para acreditar que a metáfora da circuncisão e a metáfora do batismo não se referem a uma e à mesma coisa, mesmo que ambas façam parte do evento maior de salvação pessoal.

Em terceiro lugar, a circuncisão é uma metáfora pobre para a

identificação cristã com a Sexta-feira Santa de Cristo à experiência pascal, na medida em que não há representação da ressurreição. O batismo de imersão, em contraste, é uma excelente metáfora para a morte e a ressurreição (v. 12). Pode-se objetar que a metáfora do versículo 11 fala somente da morte de Cristo, mas podemos nos perguntar se Paulo criaria uma metáfora que descrevesse nossa morte com Cristo que também não ilustrasse nossa ressurreição com ele.

Em quarto lugar, a circuncisão não é, de fato, uma metáfora para a morte. O termo nunca é usado dessa maneira na Bíblia. Em outros lugares, sobretudo em Paulo, é uma coisa positiva: a remoção da impureza e uma marca de justiça (Rm 2.25-29; 4.11; Fp 3.2-5). No conflito entre Paulo e os judaizantes, a circuncisão tornou-se o foco da controvérsia sobre se os crentes gentios deveriam estar sujeitos a todas as leis do judaísmo, mas, mesmo em Gálatas, não há sugestão de que a circuncisão seja "amaldiçoadora" ou represente a morte. Os israelitas do Antigo Testamento e os judeus do Novo Testamento não encaravam mais a circuncisão como uma metáfora para morte, da mesma forma que, hoje, não consideramos a remoção de uma verruga uma metáfora para morte. Trata-se apenas da excisão de uma coisa ruim. Seria realmente estranho para Paulo criar um significado metafórico para a circuncisão contrário a tudo que vemos na Bíblia, inclusive o próprio uso do termo por Paulo.

Em Colossenses 2.11, Paulo tem exclusivamente uma circuncisão espiritual em vista, a remoção da antiga natureza ou "carne" daqueles que se voltam para Cristo. Isso se aplica a nós, mas não a Cristo. Da mesma forma, a "circuncisão de Cristo" é aquela que é provida em Cristo para nós. Em resumo, a circuncisão do versículo 11 é feita exclusivamente por nós e para nós. Isso tem duas implicações. Primeiro, a circuncisão em Colossenses 2.11 não é uma consagração à morte, um texto de provação ritual ou uma maldição. Como nas passagens do Antigo Testamento, a circuncisão aqui é positiva, a remoção daquilo que é repugnante. É a circuncisão do coração (Dt 10.16; Jr 4.4) e pode ser identificada com a regeneração. Em segundo lugar, a conexão entre os versículos 11 e 12 diz respeito à regeneração em Cristo, mostrada,

por um lado, como a remoção de nossa antiga natureza (o “corpo da carne”), representada pela circuncisão; e, por outro lado, como a participação vicária com Cristo em sua morte e ressurreição, representada pelo batismo. A interpretação de Kline da circuncisão é impossível.

Batismo

O âmago do trabalho de Kline é a afirmação de que o batismo corresponde à circuncisão como o sinal de juramento de fidelidade ao nosso suserano. Além disso, ele introduz o conceito de “provação da água” para explicar o batismo, afirmando que o ritual é de maldição e fala de julgamento.

O batismo de João

Para Kline, o batismo de João era um sinal de julgamento escatológico. Em particular, foi o sinal do processo do pacto de Javé contra Israel. João, como outros profetas, fora enviado para denunciar as violações do pacto de Israel. Kline argumenta que, desde que Malaquias falou de uma vinda de “Elias” (João) como um precursor do “grande e terrível dia do Senhor”, a missão de João era advertir Israel antes que o Senhor viesse em julgamento (Ml 4). Então, ele observa que

> as águas batismais de João foram entendidas como símbolo da lavagem da impureza do pecado. Mas a possibilidade deve ser sondada se esse rito da água não dramatizou mais clara e explicitamente o tema dominante na proclamação de João, a saber, a provação judicial iminente, que discriminaria e separaria entre o joio e o trigo, proferindo um veredicto de aceitação, mas também de rejeição.[718]

Em apoio a essa interpretação, Kline apela tanto para o antigo Oriente Próximo como para as analogias bíblicas. Do antigo Oriente

Próximo, ele traça o paralelo da provação da água como atestado no Código de Ur-Nammu (um código sumério de leis), bem como no mais famoso código babilônico antigo de Hamurabi. Na provação da água, uma pessoa acusada é lançada no rio para que possa ser condenada e punida por afogamento ou ser absolvida com a sobrevivência. Citando os textos antigos, Kline observa que a regra é a seguinte: “Se o rio mostra que aquele homem é inocente e ele sai em segurança”, exaltará seu falso acusador e este será morto. Mas, “se o rio o dominar, seu acusador tomará posse de sua herança”.[719]

Kline afirma que as passagens de Noé através do rio e de Israel através do Mar Vermelho refletem o julgamento da provação de água. Os gritos do salmista pela libertação da corrente das águas em Salmos 69.2, 15 também refletem essa ideia. Kline também vê a imagem do calvário nas palavras de João: “Ele te batizará com o Espírito Santo e com fogo” (Mt 3.11). Ele apela por apoio a um texto de Qumran (1QH 3.28ff) que fala de um rio de fogo escatológico, bem como a imagens similares na escatologia persa. Ele argumenta que “devemos lembrar que o fogo era, junto com a água, um antigo e tradicional elemento de provação”.[720] Finalmente, o batismo de Jesus por João Batista indica que a principal função do batismo é como uma provação de água: “Como Servo da aliança, Jesus submeteu-se, simbolicamente, ao julgamento do Deus da aliança nas águas do batismo. O evento foi apropriadamente concluído com um veredicto divino, o veredicto de justificação expresso pela voz celestial”.[721] Jesus sofreu a provação de água, mas emergiu justificado.

Portanto, Kline afirma: “todo o registro do ministério de João aponta para a compreensão de seu rito da água como um sinal de provação, e não como um mero banho cerimonial de purificação”.[722] Essa foi, além disso, uma reafirmação do juramento da circuncisão: “João, assim, proclamou novamente à descendência de Abraão o significado de sua circuncisão. A circuncisão não era garantia de privilégio inviolável. Foi um sinal da provação divina. O batismo de João foi, na verdade, uma recircuncisão”.[723]

O ministério batista de Jesus

Kline afirma que o ministério de batismo de Jesus era uma extensão do de João, como sinal externo do processo da aliança de Deus contra Israel. Além disso, ele argumenta que Jesus, abruptamente, interrompeu a obra de batismo de seus discípulos quando João foi preso, já que esse foi o evento decisivo que confirmava a rejeição de Deus por parte dos judeus.[724] Devemos notar, no entanto, que o Novo Testamento não indica que Jesus teria dito aos seus discípulos para que parassem de batizar — nem quando isso teria acontecido.

O batismo cristão

Com a crucificação e a ressurreição de Jesus, Kline afirma, o batismo mudou de uma forma específica: não representava mais o processo de Deus contra Israel, já que, agora, o destino de Israel estava selado. Em vez disso, o evangelho e o ministério de batismo da igreja foram para os gentios. O batismo ainda transmitia o mesmo significado essencial: uma provação de água, um julgamento de Deus e um juramento amaldiçoador de autoimprecação.

O texto principal de Kline aqui é 1Pedro 3.20-21, em que Pedro compara o dilúvio de Noé ao batismo, permitindo que Kline afirme que, para Pedro, o batismo é um “sinal de provação judicial”.[725] Ao se reconhecer que as “águas do dilúvio foram o instrumento de provação pelo qual Deus justificou Noé”, então é possível entender que o batismo é essencialmente forense e também um sinal de juramento, como Pedro afirma, ao chamá-lo de “penhor a Deus por uma boa consciência”.[726] Kline vê algo similar em 1Coríntios 10.1-6, onde os israelitas foram “batizados” na nuvem e no mar e ainda

morreram no deserto por causa de seu pecado, outro exemplo da "provação judicial", pela qual Israel inicialmente passa e, depois, cai, em virtude das violações da aliança.[727]

O batismo e a Nova Aliança

O batismo cristão, afirma Kline, exibe o significado da nova aliança. Ele argumenta que um problema fundamental aqui é que os expositores enfatizam tanto a descontinuidade entre o antigo e o novo que não conseguem ver a continuidade.

> A novidade da Nova Aliança não consiste na redução do Pacto da Redenção ao princípio de eleição e bênção garantida. Seu caráter legal é visto também nisso, de modo que continua sendo uma aliança com sanções duplas. Em relação a isso, deve-se levar em conta a profecia clássica de Jeremias acerca da Nova Aliança (Jr 31.31 e versículos seguintes). Uma vez que a exegese muitas vezes errou por causa da ênfase acentuada na diferença ou na novidade da obra divina prometida nessa passagem, é importante marcar sua continuidade, que se revela evidente entre a nova e a antiga aliança. Por toda a sua diferença, a nova aliança de Jeremias 31 ainda está modelada após o Pacto Sinaítico.[728]

A continuidade das alianças é esta: assim como na antiga aliança, os crentes na nova aliança estão em um relacionamento suserano-vassalo com Deus e assumem a obrigação da obediência. Cristo é, afinal de contas, não apenas salvador, mas também juiz, e nós, cristãos, também enfrentamos as duas alternativas que nosso suserano oferece: bênçãos pela obediência e maldições pela desobediência.[729] Assim, o batismo é o "juramento" de lealdade a Cristo, e a grande comissão é principalmente levar as pessoas à submissão ao domínio de Cristo.[730] Kline afirma: "O batismo cristão é um sinal da provação escatológica em que o Senhor da aliança traz seus servos para prestar contas".[731] Mesmo quando alguém está falando apenas dos eleitos, afirma ele, a salvação retratada no

batismo só acontece por causa da morte de Cristo. Há, portanto, "uma correspondência completa entre o significado do batismo e o da circuncisão. Ambos são sinais confessionais de juramento de consagração ao Senhor do pacto, e ambos significam seu julgamento redentor final, com seu potencial de condenação e justificação."[732] Isso permanece verdadeiro, mesmo que haja uma "mudança de ênfase" da maldição para a bênção na nova aliança.

A avaliação do entendimento de Kline acerca do batismo do Novo Testamento

A análise de Kline em relação ao batismo cristão tem pouco a recomendar. Sua interpretação do texto é frequentemente enganosa; ele usa analogias que não se aplicam à matéria e deixa de abordar outras mais relevantes.

Primeiro, o batismo não pode ser considerado uma "provação de água", e o material relacionado a esse rito de Ur-Nammu e Hamurabi não tem influência sobre o batismo cristão. O objetivo de uma provação de água é determinar a culpa ou a inocência de alguém. Nem o batismo de João nem qualquer outro batismo cristão têm esse propósito, tampouco qualquer texto bíblico sugere algo assim. As pessoas vêm para ser batizadas porque sabem que são culpadas, não para determinar sua culpa ou inocência. Assim, o batismo de João foi um "batismo de arrependimento para o perdão dos pecados" (Mc 1.4), e o subsequente evangelismo cristão exortou as pessoas a ser batizadas e lavar seus pecados (At 22.16). Embora ninguém duvide de que o ministério de João envolvia principalmente alertar as pessoas sobre o julgamento vindouro, isso não significa que o batismo seja uma provação ou um voto autoimprecatório. Pelo contrário, é um meio de escapar do julgamento. No batismo, reconhecemos a culpa e a necessidade de perdão (ou seja, nos arrependemos). Os alegados paralelos de textos de Qumran ou persas não têm influência real sobre o significado do batismo. Mesmo os textos bíblicos citados por Kline

(Dilúvio de Noé, Sl 69) têm valor limitado para clarear o significado do que João estava fazendo.

O único lugar que alguém pode entender o batismo como um ritual de provação é no batismo de Jesus, uma vez que Jesus ouve uma palavra de aprovação do Pai ao emergir da água. É possível argumentar que o batismo de João foi uma provação judicial e que Jesus foi a única pessoa que veio justificada e não condenada. Se esse é o caso, porém, por que João ficou perplexo com o fato de Jesus vir para ser batizado (Mt 3.14)? Na interpretação tradicional do evento, em que o batismo representa o arrependimento do candidato, o desejo de Jesus pelo batismo é surpreendente, uma vez que ele (ao contrário dos fariseus) realmente não tinha necessidade de arrependimento. A explicação comum é que Jesus foi batizado para se identificar completamente com a humanidade pecadora (e também para rememorar em sua própria pessoa a experiência de Israel passando pelo Mar Vermelho). Na interpretação de Kline, no entanto, é a confusão de João, e não o batismo de Jesus, que deve ser explicada. Se o batismo é uma provação destinada a determinar culpa ou inocência, não há razão para que Jesus não seja batizado. Uma vez que o texto afirma que o desejo de Jesus pelo batismo é surpreendente, a interpretação tradicional do batismo de João como um chamado ao arrependimento faz mais sentido do que a ideia original de Kline de que se tratava de uma provação de água.

Segundo, embora Kline reconheça que a lavagem do pecado faz parte do batismo, trata isso como um elemento secundário ("um mero banho cerimonial de purificação").[733] Em vez disso, ele olha para a provação de água do final do terceiro ou início do segundo milênio da Mesopotâmia como a principal analogia para o batismo, aparentemente ignorando o cenário cultural contemporâneo do batismo de João. Nós não precisamos olhar tão longe. Uma característica padrão do judaísmo palestino nos dias de Jesus era o *mikveh* (plural: *mikvaoth*), uma cisterna usada para um banho ritual. *Mikvaoth* são encontrados em todo o território da antiga Judeia e da Galileia, e os judeus que entravam no templo de Jerusalém haviam,

antes, passado por um grande *mikveh*. Todo judeu praticante, homem ou mulher, teria conhecido o *mikvaoth* e provavelmente os teria usado muitas vezes. Em sua aparência, um *mikveh* típico é bem semelhante a um batistério moderno da igreja (do tipo usado para imersão). O *mikveh* servia expressamente para limpeza, e não para uma provação de água ou um sinal de juramento. À luz do intenso foco em pureza e impureza no judaísmo (e no Antigo Testamento), é estranho dar importância às provações da água suméria e acadiana para explicar o batismo.

Terceiro, embora Kline dedique muita atenção à sua declaração de que o batismo é uma provação de água, oferece poucas evidências de que é um sinal de voto autoimprecatório (exceto por 1Pe 3.21, discutido a seguir). A circuncisão, na opinião de Kline, é um sinal de juramento destinado a evocar maldições sobre si mesmo, por falhar no cumprimento dos termos do pacto. Mas um sinal de juramento e uma prova de água são coisas completamente diferentes. O primeiro envolve o tratado suserano-vassalo e leva o vassalo a julgamento por violação da aliança; o último é um teste destinado a ver se uma pessoa é culpada de uma acusação ou não. Mesmo que alguém aceitasse totalmente as alegações de Kline de que a circuncisão é um sinal de juramento e de que o batismo é uma provação de água, a conexão entre ambos ainda teria de ser feita.

Quarto, o texto principal do Novo Testamento de Kline, 1Pedro 3.20-21, não sustenta seu argumento. O dilúvio não foi uma "provação de água" para Noé, um teste para determinar se ele era ou não justo. Foi um julgamento que recaiu sobre o mundo. Como a arca estava na água, Pedro a chama de "batismo" para ilustrar que os cristãos também são salvos da ira de Deus quando passam pelas águas (mas sem indício de que a água é uma prova de sua retidão). E Pedro nos diz que o batismo representa purificação do pecado, não "provação de água" (1Pe 3.21).[734]

O ponto crucial na interpretação do versículo 21 é a frase normalmente traduzida como "o compromisso de uma boa consciência para com Deus" (tradução da versão em inglês de NIV,

HCSB) ou “um apelo por uma boa consciência para com Deus” (NAA, em português). No primeiro caso, sugere-se que o indivíduo está prometendo, no batismo, que doravante manterá sua consciência limpa; no segundo caso, que o indivíduo está apelando a Deus por uma consciência limpa (ou seja, buscando perdão). Kline toma a visão anterior, e considera a frase “um solene voto de consagração dado em resposta à pergunta introdutória ao candidato antes do batismo”.[735] Ou seja, ele afirma que o texto mostra que o batismo é um “sinal de juramento”.

A questão de saber se a palavra grega em questão, *eperōtēma*, significa “penhor” ou “pedido” é complexa, com evidências apontadas para ambos os lados.[736] Com relação às palavras “boa consciência”, no entanto, talvez nenhuma das interpretações acima esteja correta. Michaels observou que a posição das palavras “boa consciência” diante desse difícil parágrafo (em grego) sugere que não é o objeto da promessa/pedido (como se alguém estivesse prometendo manter ou estivesse pedindo uma boa consciência), mas significa “com uma boa consciência” (ou seja, com sinceridade e sem hipocrisia).[737] As palavras significariam, portanto, que o batismo é um “*sincero* e *honesto* pedido/compromisso para Deus”. Afinal de contas, é bastante estranho prometer ou solicitar uma “boa consciência”. A consciência é autodirigida e indigna de confiança; pode ser boa ou ruim, independentemente de o indivíduo ser justo ou culpado. Se alguém *estivesse prometendo obediência* a Deus ou *apelando para obter o perdão* de Deus, esperaríamos ver “obediência” ou “perdão”, ou palavras similares no versículo, e não “boa consciência”. Mas, como uma declaração de que o crente chega ao batismo de boa-fé, ou seja, sem consciência da hipocrisia, as palavras “boa consciência” são apropriadas.

O significado preciso de *eperōtēma* ainda não foi resolvido. Talvez o termo carregue a mesma ambiguidade para Pedro e seus leitores que carrega para os intérpretes modernos. A ideia de que *eperōtēma* indica apelo não pode ser descartada, já que Pedro fala do batismo como uma lavagem dos pecados, o que certamente é algo que o candidato está buscando. Por outro lado, ninguém

precisa negar que o batismo é também um penhor de si mesmo para com Deus e para com a igreja, como se expressa na renúncia ao diabo em antigos ritos de batismo. Por exemplo, o *Livro de Oração Comum* de 1662, em seu rito para o batismo daqueles "mais maduros", inclui o seguinte:

> Pergunta: Tu renuncias ao diabo e a todas as suas obras, a pompa e glória vãs do mundo, com todos os seus cobiçosos desejos e os desejos carnais de natureza pecaminosa, aos quais não vais seguir, nem por eles ser guiado?
>
> Resposta: Renuncio a todos eles.
>
> Pergunta: Você crê em Deus Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra? E em Jesus Cristo, seu Filho unigênito, nosso Senhor? E que ele foi concebido pelo Espírito Santo; nascido da Virgem Maria...?
>
> Resposta: Creio firmemente em tudo isso.[738]

Mesmo admitindo que o batismo inclui "penhor em direção a Deus com uma boa consciência", outra questão bem diferente é se o batismo é uma espécie de pacto suserano-vassalo, em que o candidato invoca sobre sua cabeça todas as maldições de Deuteronômio 28. A verdadeira questão aqui vai além a interpretação de 1Pedro 3.21 e atinge o próprio significado da nova aliança e a questão de até que ponto é uma continuidade da antiga. Isso é discutido a seguir.

Outros textos do Novo Testamento citados por Kline também não dão suporte à ideia de uma provação judicial. Por exemplo, 1Coríntios 10.1-6, passagem em que Paulo diz que os israelitas passaram pelo mar e foram batizados em Moisés, não significa que eles tenham suportado uma "provação judicial" no Mar Vermelho. Como Pedro faz com o dilúvio de Noé, Paulo aqui simplesmente chama a travessia do Mar Vermelho de "batismo", com o propósito de fazer uma analogia com o batismo cristão, de modo a alertar os coríntios para não serem complacentes em sua condição diante de Deus. Embora Paulo avise acerca do julgamento, nem a travessia

do Mar Vermelho nem o batismo cristão devem ser interpretados como um julgamento ou uma provação para o povo de Deus; são, sim, meios de salvação. Ao mesmo tempo, Paulo distingue o batismo israelita “em Moisés” do batismo cristão “em Cristo”. Essa analogia não deve ser forçada a significar que os israelitas teriam sido batizados na identificação com Moisés ou debaixo de sua liderança.[739] Pelo contrário, essa linguagem provavelmente indica um contraste entre a antiga aliança do Sinai e a nova aliança em Cristo. Isso deve tornar-nos ainda mais cautelosos ao usar a experiência do Mar Vermelho como chave para interpretar o pacto que está por trás do batismo cristão.

Um tratamento completo do novo pacto e de sua relação com o antigo é muito mais do que este capítulo pode abordar, mas vamos criticar a abordagem de Kline à luz de alguns princípios básicos. Kline enfatiza a continuidade entre os pactos, apontando para a “natureza da lei”, que permanece na nova aliança. A fim de corrigir a percepção errônea de que a antiga aliança é “lei” e a nova é “graça”, ele procura mostrar que o crente da nova aliança entra numa espécie de aliança suserano-vassalo com Deus e invoca maldições sobre si mesmo (em caso de desobediência) através dos aspectos referentes à maldição do sinal de juramento que é o batismo.

Mas como a continuidade e a descontinuidade entre as duas alianças devem ser entendidas adequadamente? Kline parece argumentar que a nova aliança é pouco mais do que uma reedição da antiga, com alguma modificação, devido à mudança das circunstâncias (o Messias chegou, os judeus foram condenados e rejeitados no “processo de aliança” e o evangelho foi para os gentios). Mas sua natureza fundamental como um tratado de suserania que traz maldições e bênçãos ainda está intacta. Essa análise é totalmente inadequada.

A nova aliança é diferente em *espécie*, não em *grau*, porque a antiga aliança falhou (Jr 31.32). A nova aliança é frequentemente descrita como interna, no coração, e não externa, escrita em tábuas da lei. Isso é verdade, mas acontece porque a nova aliança é muito mais do que isso: ela é escatológica. Todo membro da nova aliança

conhece a Deus (Jr 31.34). A era atual, naturalmente, é a era do escatológico “já” e “ainda não”. A nova aliança chegou, mas a nova terra, ainda não, e a igreja ainda está sitiada dentro e fora. Há questões complexas aqui que envolvem a forma como a igreja no tempo presente pode ser uma comunidade escatológica composta inteiramente dos eleitos, e ainda assim existem aqueles que são incrédulos dentro da igreja.[740] Mesmo assim, a nova aliança não é um tratado de suserania com as maldições penduradas como uma espada de Dâmocles sobre uma comunidade de aliança incrédula. A verdadeira comunidade da nova aliança é feita inteiramente daqueles que são redimidos; todos eles “conhecem o Senhor”. O batismo é a marca de alguém que, pela fé, veio a Deus, buscando ser membro da comunidade escatológica dos eleitos. Idealmente, é administrado apenas àqueles que têm a fé salvadora. Se o ideal nem sempre está em evidência no tempo presente, isso não altera a orientação escatológica do próprio pacto. É precisamente por essa razão que o entendimento de Kline sobre o batismo como algo voltado ao incrédulo, trazendo-o sob a obrigação da aliança, mas não sendo uma indicação de que ele conhece a Deus, está errado. Os israelitas que viviam sob o antigo pacto do Sinai não eram uma comunidade escatológica, e sua participação no pacto era uma questão de identidade nacional, e não de fé pessoal. Deuteronômio é um tratado de suserania; a nova aliança, *não.*

A administração da circuncisão e do batismo

Quais são as ramificações do entendimento de Kline sobre a circuncisão e o batismo para a prática da igreja? Para responder a essa pergunta, Kline retorna novamente aos antigos tratados do tipo suserano-vassalo do Oriente Próximo e aos seus paralelos no Antigo Testamento. Ele cita especificamente o Tratado de Assaradão da Assíria com Ramataia, governante da cidade de Urakazabanu, e outro tratado entre o hitita Mursilis e Duppi-Tessub de Amurru. Seu ponto principal é que “o rei servo que estava

vinculado pelo tratado não estava sozinho, mas junto com seus súditos e seus descendentes".[741] Advertências relativas a esses tratados e ao Antigo Testamento indicam que a desobediência trazia maldições não apenas sobre o vassalo principal, mas também sobre todos os seus descendentes.[742] A antiga aliança incorporava famílias ou comunidades sob os vassalos, e não apenas os próprios vassalos. O compromisso pessoal ou a disposição dos membros subordinados dessas comunidades não representavam um problema; tudo o que importava era que eles estavam sob a autoridade de um vassalo, que, por sua vez, também estava sob o domínio de um suserano superior.

No final de seu livro, no entanto, Kline se aprisiona em seus próprios argumentos. O que ele *tenta* concluir é que o batismo, como a circuncisão, é um sinal-juramento mal-intencionado, por meio do qual o indivíduo se submete ao governo soberano de Deus e clama por maldições sobre si mesmo por desobediência. Ao entrar em um relacionamento do tipo vassalo-suserano, o vassalo não vem apenas como indivíduo; ele traz consigo todos aqueles sob sua autoridade, assim como toda a casa de Abrão foi circuncidada com ele (Gn 17). Assim, o cristão é obrigado a ter seus filhos batizados e, portanto, trazê-los sob a autoridade da aliança de Deus, mesmo que eles ainda não tenham fé pessoal. Como o batismo não confere bênção nem promete salvação ao infante batizado, mas o coloca sob o domínio divino, não há necessidade de explicar qual bênção confere ou representa.[743] Uma vez que os filhos tenham entrado na aliança, o pai cristão fará todo o possível para levá-los à fé salvadora e, assim, capacitá-los a evitar as maldições da desobediência da aliança.

Este capítulo já argumentou que nenhuma das ideias distintas de Kline sobre circuncisão e batismo está correta, e que sua compreensão acerca da nova aliança é bastante inadequada. Kline diz que se compreende melhor o batismo como um sinal de juramento de um tratado de suserania, e eu acredito que ele esteja errado. Se, no entanto, admitirmos, a título meramente argumentativo, que o entendimento de Kline sobre o batismo está

correto, as ramificações são profundamente perturbadoras. Portanto, Kline tenta, nas últimas páginas do livro, salvar o leitor das conclusões de seu próprio estudo. Para Kline, há dois resultados problemáticos — um relativamente pequeno e outro bem grave.

O problema menor é que seu estudo sugere que o batismo deveria ser por imersão, uma conclusão que Kline deseja evitar. Além disso, como ele afirma, *baptizō* significa mergulhar ou imergir,[744] e a imersão é, de longe, a melhor maneira de indicar morte, provação em água e autoimprecação. É difícil imaginar como a aspersão de água na cabeça pode ser interpretada como uma provação na água com ameaça à vida. Kline responde que não há necessidade de considerar a imersão essencial para o batismo cristão, uma vez que outros "batismos" mencionados no Novo Testamento não envolvem, de fato, a imersão do povo da aliança (por exemplo, Noé na arca; Israel no Mar Vermelho).[745] O erro de Kline está em tomar os eventos do Antigo Testamento que são, retrospectiva e metaforicamente, chamados de "batismo" e recrutá-los como guias para o modo ritual do batismo real.

O segundo problema, o mais grave, é este: Kline observou corretamente que, em Gênesis 17, Abraão tinha todos os homens de sua casa, incluindo os escravos adultos, circuncidados. Além disso, os antigos tratados do tipo suserano-vassalo colocavam todos os subordinados do vassalo sob a autoridade do suserano. Se o batismo for um rito de juramento de um tratado de suserania e for o equivalente do Novo Testamento à circuncisão, então um cristão deve exigir que todos os seus filhos sejam batizados — junto com sua esposa, seus servos e qualquer outra pessoa que esteja legitimamente sob sua autoridade. *Um tratado de suserania se aplica não apenas ao vassalo, mas a todos que estão sob a autoridade legítima do vassalo.* Os subordinados do vassalo não têm a opção de escolher não se submeter ao suserano do vassalo. *Interpretar o batismo sob a rubrica de um tratado de suserania significa que um cristão deve exigir que todas as pessoas sob sua autoridade sejam batizadas.*

Isso implica que, ao final, a visão constantiniana do cristianismo,

segundo a qual as pessoas devem tornar-se cristãs porque o imperador é cristão, é considerada válida. O batismo é simplesmente a marca de subserviência à cristandade e à regra de Deus que ela representa, e essa marca pode ser imposta por uma autoridade superior a outra pessoa, à parte da disposição ou da fé do próprio subordinado. E mais: se isso é o que o batismo significa, não se pode estender o domínio de Deus estendendo o domínio político da cristandade? Isso certamente é análogo nos tratados de suserania que os assírios e os hititas impunham a seus vassalos conquistados. O evangelismo pela espada pode, afinal, ser legítimo. Uma vez que um povo se curva à suserania de um conquistador cristão, o conquistador não deveria exigir que todas essas pessoas passem pelo batismo?

Kline vê tudo isso, sabe que isso é errado e se esforça ao máximo para trazer sua analogia vassalo-suserano a um beco sem saída, insistindo que se aplica apenas aos filhos de um crente, e não à sua esposa, aos seus servos ou empregados, ou àqueles que estão sujeitos a um soberano cristão. Seus argumentos, sem embargo, não são verdadeiros.

Seu argumento para excluir as esposas e os escravos do batismo imposto é essencialmente o seguinte: no Novo Testamento, temos exemplos de homens que têm esposas e escravos não crentes (1Co 7.12; Fp 9-10). Portanto, esposas e escravos são excluídos da exigência geral de que os subordinados de um homem sejam batizados presumivelmente com base no fato de serem adultos. Essa análise pressupõe ter havido alguma regra nos tempos do Novo Testamento no sentido de que os cristãos deveriam batizar seus filhos, mas uma regra dessa natureza não existe no próprio texto. Além disso, esse argumento ignora as analogias de Kline e as realidades da cultura greco-romana. Como já mencionado, o rito de circuncisão de Gênesis 17 incluía especificamente todos os escravos masculinos de Abraão. Se as principais questões do juramento são a autoridade do vassalo sobre seus subordinados e a extensão do domínio do suserano, o fato de os subordinados serem adultos e de não serem parentes do vassalo principal é irrelevante. Ou o batismo segue as regras desse padrão,

ou não. Além disso, a família greco-romana, o *oikos*, incluía não apenas os filhos do cidadão, mas também sua esposa e escravos.

Citando Atos 16.31, Kline comenta que mencionar o lar junto com a autoridade central da casa sugere uma estratégia para ampliar a comunidade do pacto, com a "criação de unidades de autoridade familiar".[746] Mas seu pensamento aqui é incoerente. Atos 16.31 diz que Paulo e Silas disseram ao carcereiro filipense: "Creia no Senhor Jesus e você será salvo — você e toda a sua casa" (NAA). Isso pode significar: (1) se você acredita, sua fé individual será suficiente para salvar todos os membros de sua casa, independentemente da fé deles; (2) se você, como chefe da casa, acredita, pode usar sua influência para levar outros membros de sua família à fé e à salvação; (3) a mensagem "creia no Senhor Jesus e você será salvo" também aplica-se aos membros de seu agregado familiar, para que, se acreditarem, também sejam salvos. A primeira opção não é crível, e a opção três é certamente válida. Na cultura romana de *pater familias*, essa expressão é um termo latino que significa "pai de família", representando a autoridade absoluta que o chefe da família tinha sobre sua esposa, filhos e escravos no Império Romano. Muitos leitores antigos liam o texto no sentido da opção dois. No mundo greco-romano, como em qualquer cultura tradicional, a conversão do chefe de família levaria, naturalmente, à conversão de outros membros. Isso não significa que a fé de membros subordinados da família possa ser coagida e, obviamente, houve casos em que os subordinados não criam. Mas os membros de uma família antiga costumavam seguir o exemplo do chefe daquela casa como algo natural.

Mas, na interpretação de Kline, se ele seguisse consistentemente sua apresentação da questão, a expressão "você e sua família" (versículo 31b) teria de significar: "Se você acredita e é salvo, espera-se que compelirá sua família — aqui significando somente seus filhos pequenos — a serem batizados, a fim de trazê-los sob a autoridade do pacto, na esperança de que, um dia, eles também tenham fé salvadora". Além de uma interpretação desse tipo ser estranha, nenhum romano ouviria a palavra "casa " e pensaria que

apenas seus filhos pequenos ouviriam.

O próprio Kline nega explicitamente qualquer tipo de cristianismo constantiniano: “E introduzir a espada, ou outras sanções culturais no padrão de autoridade humana da nova aliança, em conexão com seu enfoque menor de autoridade doméstica, seria algo estranho ao espírito distintivo da aliança e à sua missão na época atual. A autoridade do pai sobre a criança não envolve dificuldade nessa questão, uma vez que é uma persuasão espiritual-moral. A autoridade parental tem seu aspecto corporal, mesmo que não seja civil ou judicial”.[747] Em resposta, é difícil ver como o uso da espada seria estranho ao “espírito distintivo” da nova aliança, tendo em vista que Kline se esforçou ao máximo para mostrar sua continuidade com o antigo pacto e com o espírito, se não com o conteúdo do tratado de suserania. Além disso, o batismo de crianças infantes nada tem a ver com “persuasão espiritual-moral”; é simplesmente uma questão de autoridade do pai. A criança não foi persuadida de nada e, na verdade, nem sequer está ciente do que está acontecendo com ela. Finalmente, a tentativa de Kline de separar a autoridade familiar da autoridade “civil e judicial” é totalmente estranha ao mundo antigo. *Pater familias*, a estrutura de autoridade da família romana, era uma questão de direito e foi judicialmente aplicada. Se o batismo é uma questão de exercício da autoridade, não pode ser restrito a crianças pequenas. Mas, se o batismo não pode ser obrigado aos subordinados, todo o argumento de Kline entra em colapso.

No Novo Testamento, o batismo representa pelo menos três e, possivelmente, quatro coisas. Em primeiro lugar, significa purificação do pecado e, portanto, é “para arrependimento”. Obviamente, a ameaça de julgamento está por trás da necessidade do batismo, mas o próprio batismo é (simbolicamente) o meio de escapar do julgamento. Aqueles que são batizados reconhecem sua culpa e buscam tê-la lavada. Em segundo lugar, o batismo é um ritual de morrer e ressurgir, simbolizando a participação do crente na morte e ressurreição de Cristo. Esse é o ponto de Colossenses 2.12, discutido acima. Em terceiro lugar, é um “sincero

compromisso/pedido a Deus” porque, no batismo, a pessoa vem a Deus em fé genuína, buscando o perdão, e desejando andar na luz. Em quarto lugar, pode representar a efusão do Espírito Santo sobre o crente segundo os padrões da descida do Espírito Santo no batismo de Jesus e a recepção do Espírito pela casa de Cornélio pouco antes de seu batismo (At 10.44-48). Em nenhum lugar o batismo é uma provação de água ou um rito suserano-vassalo, e não há validade em obrigar alguém, infante ou não, a ser batizado.

691* Duane A. Garrett (PhD, Baylor University) é professor de Interpretação do Antigo Testamento no Southern Baptist Theological Seminary, em Louisville, Kentucky.

692 G. E. Mendenhall, “Covenant Forms in the Israelite Tradition”, BA 17 (1954):50-76.

693 M. G. Kline, *Treaty of the Great King; the Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

694 M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972).

695 Ibid., 58-9.

696 Ibid., 63.

697 Ibid., 64.

698 Ibid., 68-9.

699 Ibid., 69.

700 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Klotz, 1957; traduzido por Philadelphia: Westminster, 1961, 1967).

701 F. L. Moriarty, “Review of The Structure of Biblical Authority, by Meredith Kline”, *CBQ* 35 (1973):247.

702 M. G. Kline, “Oath and Ordeal Signs”, *WTJ* 27 (1965):115-39 e *WTJ* 28 (1965):1-37.

703 M. G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

704 Os teólogos católicos romanos apontam com razão o dilema dos pedobatistas protestantes, que batizam crianças sem uma teologia sacramental. Ver, por exemplo, B. Neunheuser, *“Baptism”, Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, org. K. Rahner et al. (New York: Herder & Herder, 1968), 1:136-46.

705 Kline, “Oath and Ordeal”, 115.

706 Kline, *By Oath Consigned*, 47-8.

707 Kline, *By Oath Consigned*, 39.

708 Um trabalho elemental sobre esse assunto é D. R. Hillers, *Treaty-curses and the Old Testament Prophets* (Rome: Pontifical

Biblical Institute, 1964).

709 Salvo indicação em contrário, as citações das escrituras são a tradução do autor.

710 Kline, *By Oath Consigned*, 43.

711 Ibid., 44.

712 Ibid., 46.

713 Ibid., 46.

714 Ibid., 48.

715 O substantivo *gezer* “metade” é usado para se referir às partes dos animais sacrificados em Gênesis 15.17, mas isso não tem influência alguma no caso de Kline, já que a circuncisão não aparece em Gênesis 15.

716 Ibid., 46.

717 Os defensores dessa visão incluem G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (London: Macmillan, 1962), 152-53; e C.F.D. Moule, *The Epistle of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: University Press, 1962), 95-96. Ver especialmente a discussão sobre 2.11 em P. T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, WBC (Dallas: Word, 1982), 114-21, que também defende essa visão. M. Barth e H. Blanke, em *Colossians*, traduzido por A. B. Beck, AB (New York: Doubleday, 1994), 317-19, são bastante evasivos.

718 Kline, *By Oath Consigned*, 54.

719 Ibid., 55.

720 Ibid., 58.

721 Ibid., 59.

722 Ibid., 56.

723 Ibid., 62.

724 Ibid., 63-4.

725 Ibid., 65.

726 Ibid., 66.

727 Ibid., 67-68.

728 Ibid., 74-75.

729 Ibid., 77-78.

730 Ibid., 79-80.

731 Ibid., 79.

732 Ibid., 81.

733 Ibid., 56.

734 Ver também as observações em E. J. Kilmartin, “Review of Meredith G. Kline, By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism”, *CBQ* 31 (1969):266-67.

735 Kline, *By Oath Consigned*, 67.

736 Em geral, a evidência etimológica favorece o termo “pedido”, enquanto o uso em certos papiros favorece o sentido de “penhor”. Para discussões acerca do assunto, ver J. H. Elliott, *1Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Doubleday, 2000), 679-81; T. R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC (Nashville, TN.: Broadman & Holman, 2003), 195-97; L. Goppelt, *A Commentary on 1 Peter*, org. F. Hahn, traduzido por J. E. Alsup (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 268-71; J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* (1969; reimpressão, Peabody, MA: Hendrickson, 1999), 163, bem como a discussão lexical da palavra *eperōtēma* em TDNT 2:688-9 e em NIDNTT 2:880-1.

737 Ver a discussão completa em J. R. Michaels, *1Peter*, WBC (Dallas: Word, 1988), 213-22. P. H. Davids, *1Peter*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 145, onde se encontram conclusões similares. P. J. Achtemeier, *First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1996), 266-72, fala contra a opinião de Michaels, mas sua própria conclusão de que a frase “de uma boa consciência” é um genitivo subjetivo não está muito longe da visão de Michaels.

738 O *Livro de Oração Comum* de 1662 está disponível em inglês em http://www.eskimo.com/~lhowell/bcp1662/index.html.

739 Ver A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 724-25.

740 Os batistas acreditam que o batismo deve ser reservado apenas àqueles que professam fé em Cristo. A igreja, então, deve conter apenas os membros regenerados. Quando fica claro que um membro — por sua persistência no pecado, sem arrependimento — não é cristão, a igreja deve excomungar esse membro. Assim, a igreja, no período do “ainda não”, tentará igualar-se à comunidade escatológica dos eleitos de Deus, sabendo, ao mesmo tempo, que

somente o Senhor, em última análise, conhece os que são seus.

741 Kline, *By Oath Consigned*, 86.

742 Ibid, 86-89. Ele cita, por exemplo, um tratado entre os hititas Tudhaliyas IV e Ulmi-Teshub, no sentido de que, se o vassalo fosse desobediente, todos os seus descendentes seriam extirpados da face da terra, e compara com textos como Deuteronômio 28.18.

743 Ver Kline, *By Oath Consigned*, 90.

744 Ibid., 69.

745 Ibid., 83.

746 Ibid., 97.

747 Ibid., 101.

O BATISMO NO MOVIMENTO DE RESTAURAÇÃO STONE-CAMPBELL

A. B. Caneday[748]*

Introdução: restaurando a proeminência do batismo

“Há um só corpo e um só Espírito, como também você foi chamado com uma esperança de seu chamado. Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos e por todos e em todos” (Ef 4.4-6).[749] Hoje, essa unidade que o apóstolo Paulo descreveu no primeiro século parece ilusória. Da raiz única da fé apostólica, surgiram muitos ramos. Entre esses ramos, o aspecto singular que mais visivelmente caracteriza a diversidade das múltiplas tradições eclesiásticas e dos sistemas teológicos parece ser o batismo. É lamentável que o corpo de Cristo esteja fissurado, especialmente sobre esse assunto.

No entanto, desde as perguntas de Paulo aos Coríntios, parece que o batismo foi parcialmente uma fonte de divisão, mesmo entre os primeiros cristãos, pelo menos em Corinto. Paulo pergunta: “Cristo foi dividido? Paulo foi crucificado em seu nome? Você foi batizado em nome de Paulo?” (1Co 1.13). Sua expressão de gratidão por ele, pessoalmente, haver batizado poucos coríntios confirma que Paulo reconhece que alguns em Corinto estão inclinados a atribuir ao batismo um significado que o próprio Cristo não atribuiu (1.14-15). E, para corrigir esse sectarismo de origem sacerdotal, Paulo subordina o batismo à pregação do evangelho (1.17) e deixa claro que o poder sacerdotal não reside nem no batismo nem nas mãos do batizador.

No entanto, Paulo considera o batismo algo significativo, e não um símbolo vazio, pois, em sua carta aos cristãos na Galácia, ele declara: “Porque todos vocês que foram batizados em Cristo de Cristo se revestiram” (Gl 3.27). Ele parece equiparar todos os que estão revestidos de Cristo a todos os que são batizados em Cristo,

como se fossem fundidos em um só. Ser batizado em Cristo pela submissão à lavagem simbólica exigida pelo evangelho é revestir-se de Cristo Jesus. Isso parece notável, uma vez que tal declaração surge no ápice do argumento de Paulo contra intrusos judeus que haviam tentado seduzir os cristãos da Galácia para se submeter à circuncisão da carne, a fim de que pudessem tornar-se filhos de Abraão (2.16–3.29, esp. 3.6-7, 29). Enquanto Paulo adverte aos gálatas que a submissão ao ato ritual da circuncisão seria separar-se de Cristo (5.2-6), identifica o batismo cristão como o ato ritual que marca alguém como revestido de Cristo — e, se alguém pertence a Cristo, é filho de Abraão (Gl 3.29). Aqueles que são batizados em Cristo, e não aqueles que são circuncidados na carne, são filhos de Abraão. O fato de ele argumentar dessa maneira — apelar aos gentios para que não se submetam ao rito de circuncisão da carne e, ao mesmo tempo, apelar para a recepção do rito de batismo em Cristo — demonstra que a disputa de Paulo contra os judaizantes não é simples ou principalmente sobre a eficácia da circuncisão.

Em sua carta aos cristãos em Roma, Paulo expressamente associa-se ao recebimento dos efeitos salvadores de Cristo com o batismo cristão ao dizer: “Ou não percebem que tantos quantos foram batizados em Cristo Jesus foram batizados em sua morte? Nós, portanto, fomos sepultados com ele através do batismo nessa morte, com o propósito de que, assim como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, da mesma forma nós também possamos andar em novidade de vida” (Rm 6.3-4). A forma como Paulo formula a questão, “ser batizado em Cristo Jesus” é “ser batizado em sua morte”. Assim, o “batismo em Cristo Jesus” é o *meio* através (*dia*) do qual o crente é “sepultado com ele”.[750] Paulo deixa isso claro quando diz: “Assim, fomos sepultados com ele através desse batismo na morte” (*sunetaphēhmen autō dia tou baptismatos eis ton thanaton*). Assim, parece que, para Paulo, aqueles batizados em Cristo Jesus participam dos efeitos redentores da morte de Cristo.

Devido o apelo do apóstolo Paulo a “tantos quantos foram batizados”, é compreensível, então, que, assim como os cristãos

citam o Novo Testamento como sua fonte de autoridade para a doutrina cristã, também discordam sobre como expressar o papel do batismo em relação à salvação. Entre as denominações cristãs, discordâncias sobre o batismo persistem em torno de quatro questões: batizar ou não batizar, como batizar (imersão, derramamento ou aspersão), a quem batizar (infantes ou confessores) e os efeitos do batismo (*ex opere operato* [“pelo trabalho realizado”, o batismo realmente confere graça], remissão de pecados ou mero simbolismo).

Como os cristãos devem restaurar o batismo à sua proeminência dentro da igreja e a uma apropriada “consciência batismal”?[751] A história de uma tradição dentro da corrente protestante americana é pontuada por controvérsias sobre essa questão; o movimento de restauração do Segundo Grande Avivamento deu origem a um fenômeno que ocorreu na ascensão das “igrejas de Cristo”, da Igreja Cristã e da Igreja Cristã (Discípulos de Cristo). Desde seus primeiros dias, essas igrejas são suspeitas de heterodoxia. Tais suspeitas em relação ao fundador mais proeminente do restauracionismo, Alexander Campbell, não foram desprovidas de fundamento, como acadêmicos contemporâneos do movimento (inclusive seus adeptos, que buscam a aproximação com os evangélicos) reconhecem.[752] Desde o início, a controvérsia tem perseguido o movimento tanto de fora como de dentro.[753] Houve desentendimentos internos sobre formulações teológicas relativas ao batismo e acusações externas de abraçar e ensinar a “regeneração batismal”.[754]

Alexander Campbell e seu pai, Thomas, imigrantes presbiterianos escoceses da Irlanda, viram-se como “reformadores” da igreja no início do século 19 nos Estados Unidos. Eles se tornaram proeminentes entre vários professores que clamavam por denominações religiosas seguissem a Bíblia somente, sem qualquer acréscimo humano, fosse na forma de credos, fosse segundo fórmulas de fé. Thomas Campbell resumia sua máxima nobre, mas excessivamente otimista, como uma premissa para a unificação dos cristãos: “Onde as Escrituras falam, nós falamos; onde as Escrituras

estão em silêncio, nós ficamos calados".[755] Seus esforços para restaurar o cristianismo primitivo das divisões sectárias entre as igrejas não escaparam ao sectarismo em si, evidente não apenas nos primeiros dias do movimento, mas também ao longo de sua história.[756] A ruptura entre as igrejas restauracionistas e os evangélicos ocorreram bem cedo, quando os batistas com quem Alexander e Thomas se haviam associado retiraram a comunhão dos "reformadores".[757] Portanto, é justo que uma publicação batista sobre o batismo considere os ensinamentos de Alexander Campbell. Isso é ainda mais interessante agora, quando muitos dos herdeiros de Campbell mantêm comunhão regular com os batistas dentro da Sociedade Teológica Evangélica.

Considerações histórico-teológicas do restauracionismo sobre o batismo

Alexander Campbell nasceu em uma família escocesa perto de Ballymena, Condado de Antrim, Irlanda, em 12 de setembro de 1788. Seu pai, Thomas Campbell, era um ministro presbiteriano da Seceder Presbyterian Church.[758] As divisões e disputas na igreja perturbaram Thomas Campbell, de modo que, em 1804, ele realizou reuniões em um esforço, malsucedido, de reunir presbiterianos. O conflito na igreja e outros fatores convergiram para abalar sua saúde. Em 1807, após conselho de seu médico, deixando sua academia em Ahorey sob a direção de Alexander, seu filho de 18 anos, Thomas fez uma viagem para a América, com planos de que sua família o seguisse em breve. Do Sínodo da América do Norte, ele recebeu uma nomeação para o Presbitério de Chartiers, no sudoeste da Pensilvânia, uma região colonizada por imigrantes escoceses-irlandeses.[759] Um ano depois de aceitar nomeações nos condados de Allegheny, Beaver, Indiana e Washington, Thomas Campbell descobriu que a divisão que caracterizava a Seceder Church no país antigo também marcava a igreja na América. Ele se viu acusado pelo presbitério de expressar crenças em discordância

com a Confissão de Fé de Westminster. Essas acusações, embora, sem dúvida, surgidas de sua pregação de tolerância e união cristãs, também parecem ter surgido do ciúme ministerial de seus acusadores.[760] Seu apelo ao Sínodo da América do Norte trouxe a reversão da suspensão, mas não a comutação. Espionado e assediado, em 13 de setembro de 1808 Campbell finalmente renunciou à sua submissão ao presbitério de Chartiers e ao Sínodo da América do Norte.[761] Até 18 de abril de 1810, ele estava permanentemente suspenso pelo sínodo. Todavia, o afastamento em relação aos presbiterianos não reduziu nem pôs fim ao trabalho ministerial de Campbell. Durante o verão de 1809, Campbell e um grupo de amigos e vizinhos com quem ele se reunia regularmente para observar a Mesa do Senhor formaram a Christian Association of Washington [Associação Cristã de Washington]. Eles elaboraram um documento, “The Declaration and Address”, um chamado para a unidade cristã, que refletia uma resposta às disputas eclesiásticas que Campbell encontrara na América.[762] Os membros signatários especificaram que a associação não era uma igreja.[763] Essa associação nunca cresceu mais do que os amigos que seguiram Campbell na saída da Seceder Presbyterian Church.

Em 1º de janeiro de 1808, Thomas Campbell enviou uma mensagem à sua família, para que se juntasse a ele na América. Eles começaram a fazer os preparativos e, finalmente, embarcaram no navio *Hibernia*, em Londonderry, em 1º de outubro de 1808, mas uma tempestade danificou a embarcação e atrasou sua viagem. Então, a família se estabeleceu em Glasgow, na Escócia, onde Alexander entrou na universidade, estudando grego, francês, lógica, filosofia, ética, história natural e teologia, e ensinando latim, gramática e aritmética. Na Universidade de Glasgow, onde Thomas Reid havia substituído Adam Smith e lecionado em 1781, o pensamento de Alexander foi moldado pelo pensamento filosófico de Reid sobre a Escola Escocesa do Senso Comum, assim como por John Locke e Francis Bacon.[764] Enquanto esteve em Glasgow, ele também participou do movimento de reforma liderado por Robert e James Haldane. Finalmente, partindo da Escócia em 3 de agosto

de 1809, Campbell e sua família chegaram a Nova York dois meses depois e alcançaram o oeste da Pensilvânia logo depois.

Inicialmente, Alexander, com 21 anos, prestava deferência a seu pai na recém-estabelecida Associação Cristã, pelo menos em público. Quando Alexander chegou à Pensilvânia, a “Declaration and Address” estava no prelo. Ele fala de ler as primeiras provas e de comentar com seu pai que, se ele realmente aderisse àquelas assertivas do documento, ele teria de revogar o batismo infantil.

> Eu li para ele a terceira proposição (...) “Para que (para a união e a comunhão da igreja) nada seja incutido nos cristãos como artigos de fé nem exigido deles como termos de comunhão, mas tão somente o que é expressamente ensinado e imposto a eles na Palavra de Deus. Tampouco deve qualquer coisa ser admitida como de obrigação divina na constituição ou na gestão da igreja, mas tão somente o que é expressamente imposto pela autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo e de seus apóstolos sobre a igreja do NT; seja em termos expressos, seja por precedente aprovado”.
>
> Ao ler isso, perguntei a ele em que passagem ou parte dos oráculos inspirados poderíamos encontrar um preceito ou um precedente expresso para o batismo ou a aspersão de crianças em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo? Substancialmente, sua resposta foi: “Isso foi meramente inferencial”.[765]

Alexander imaginou uma reforma eclesiástica mais profunda do que seu pai, como se tornaria evidente depois de o movimento de reforma pretendido pela Associação Cristã haver estagnado. Na primavera de 1810, quando a Associação Cristã já tomava a forma de uma igreja, Thomas Campbell solicitou ao Sínodo de Pitsburgo a aceitação da Igreja Presbiteriana (não Seceder). Em 2 de outubro de 1810, o Sínodo deliberou e, dois dias depois, emitiu uma densa declaração de rejeição, vendo a manifestação de Campbell pela unidade como doutrinariamente simplista e até mesmo ingênua e,

portanto, divisiva. A partir da Associação Cristã, surgiu a Igreja Brush Run em 4 de maio de 1811.[766] A igreja, então, ordenou Alexander Campbell como ministro do corpo congregacionalmente governado.

Quando Margaret, a esposa de Alexander, deu à luz seu primeiro filho, um dia após o primeiro aniversário da criança, em 13 de março de 1812, ele enfrentou um dilema. A questão sobre o batismo infantil não era mais simplesmente acadêmica. Após um estudo minucioso das Escrituras, ele concluiu que sua filha não precisava ser batizada, mas ele o fez, e por imersão. Em junho, ele persuadiu Matthias Luce, um ministro batista, a imergi-lo sem obrigá-lo a se submeter a qualquer confissão ou credo batista. Alexandre e sua esposa, seus pais e sua irmã foram batizados. Outras duas pessoas da Igreja Brush Run também se submeteram ao batismo.[767]

É possível ter uma compreensão tendenciosa da visão de Alexander Campbell e, portanto, do restauracionismo, uma visão do batismo se ele falhar em ponderar as ideias e forças que motivaram a intensa luta de Campbell com a doutrina do batismo. Sua instabilidade o levou não apenas a rejeitar o pedobatismo e a receber o rebatismo por imersão, como também a insistir que ele fosse batizado sem ser obrigado a se submeter a qualquer confissão ou credo, exceto um, o de que “Jesus é o Filho de Deus”. Campbell insistiu nisso porque passou a rejeitar a abordagem de administrar o batismo e admitir na membresia da igreja, abordagem que havia dominado a igreja fronteiriça. A prática era exigir que os candidatos ao batismo nas igrejas batistas e membros das igrejas pedobatistas oferecessem uma “narrativa da conversão”, narrando sua experiência gradual em relação à obra de Deus de regeneração pela graça. Em geral, essas narrativas incluíam relatos de progressão da tristeza pelo pecado até o recebimento da paz no perdão de Deus. Eles também relatavam o uso de meios por parte do indivíduo, como a oração, as leituras da Bíblia e os sermões, que haviam trazido a garantia de perdão pelos pecados.[768]

Quando Alexander ainda estava na Irlanda, aos 16 anos, estudara em profundidade especialmente os relatos das Escrituras

sobre o Espírito Santo. Ele também lera o livro *Call to the Unconverted*, de Richard Baxter, e as obras *Christologia, The Person and Glory of Christ* e *The Death of Death in the Death of Christ*, de John Owen,[769] além de seus trabalhos sobre o Espírito Santo. De acordo com a doutrina que aprendera na tradição presbiteriana, Campbell procurava seriamente "por uma interposição divina de natureza peculiar em momentos de crise".[770] Ele disse: "Eu desejava sentir um interesse especial, e orei nesse sentido".[771] Anteriormente ele havia relatado:

> Lembro-me bem das dores e dos conflitos que sofri com receio de que minhas convicções e minhas tristezas pelo pecado não fossem suficientemente profundas. Eu até invejei Newton por sua longa agonia. Invejei Bunyan por seu desespero. Eu poderia ter desejado, e desejei, que o Espírito de Deus me levasse ao limite do sofrimento das dores dos condenados, que eu pudesse ser elevado para compartilhar as alegrias dos convertidos genuínos. Eu temia não haver encontrado suficientemente a depravação do meu coração e que ainda não tivesse provado que eu estava totalmente sem forças. Às vezes eu pensava que sentia tão sensatamente, quanto o chão sob meus pés, que eu tinha ido tão longe quanto a natureza humana poderia ir sem ajuda sobrenatural, e que um passo a mais me colocaria a salvo entre os regenerados do Senhor; e, ainda assim, o Céu recusou sua ajuda. Eu também escondi isso de todos os vivos. Não encontrei conforto nas declarações do evangelho, porque queria uma coisa que me permitisse apropriar-me de mim mesmo. Na falta disso, eu só podia invejar os felizes favoritos do céu que podiam aproveitar isso, e todo o meu refúgio residia na frágil esperança de que um dia eu pudesse receber aquela ajuda que colocaria meus pés sobre a rocha.[772]

Para Alexandre, então, a tradição presbiteriana, que primeiro orientou, mas, em seguida, inibiu sua experiência religiosa, foi profundamente negativa. Ao avaliar o assunto, eles se mostravam

contrários ao que ele encontrara nas Escrituras. Pior ainda era a mistura dessa tradição com o entusiasmo religioso do avivamento que varria a fronteira americana. Esse entusiasmo estava associado a várias “novas medidas”, particularmente à “bancada do enlutado”, e à expectativa de “experiências religiosas” prescritas que formavam “narrativas de conversão”, amplamente requeridas para a candidatura ao batismo e à membresia da igreja.[773] Assim, Alexander reagiu não apenas contra o que chamou de sua própria “má educação” na tradição presbiteriana, mas também contra o “entusiasmo” das “experiências de conversão” subjetivas, uma característica do Segundo Grande Avivamento.[774] Com alguma validade, ele sustentou que, “em toda a cristandade, a experiência religiosa de cada homem corresponde à sua educação religiosa”.[775] Em outro lugar, ele observou:

> Aqui, esse sistema [de encontrar as profundezas da depravação de alguém] termina e o entusiasmo tem início. Os primeiros cristãos derivaram suas alegrias da certeza de que o evangelho era verdadeiro. Os cristãos metafísicos não as derivam da verdade do evangelho, mas porque foram regenerados, ou descobrem algo em si mesmos que lhes dá o direito de agradecer a Deus por não serem como o publicano. Os antigos se animavam e conversavam sobre a certeza das coisas boas relatadas pelos apóstolos — os modernos, dizendo uns aos outros o que “o Senhor fez pelas suas almas em particular”. Suas agonias foram a oposição feita pelo mundo, a carne e o diabo, sua obediência à verdade. Nossas agonias são uma preocupação profunda e solene em relação à nossa própria conversão. Suas dúvidas eram, em primeiro lugar, se o evangelho era verdadeiro, e, depois de terem certeza disso, se seriam capazes de perseverar em todas as provações, obedecendo à verdade. As nossas dúvidas são se nossa conversão é genuína. Mais evidências da verdade removeram suas primeiras dúvidas, e as promessas do evangelho, com os exemplos ao seu redor, superaram as últimas. Uma opinião

> melhor de nós mesmos remove a nossa. Em suma, a filantropia de Deus era a fonte de todas as suas alegrias — a garantia de que estamos seguros é a fonte da nossa.[776]

Reagindo contra sua educação religiosa, Alexandre finalmente se convenceu de que, nas Escrituras, a certeza da remissão de pecados é encontrada apenas na crença na promessa de perdão de Deus, e que essa promessa é *recebida por imersão* e por nenhum outro meio.

Alexander Campbell desempenhou papel proeminente durante o Segundo Grande Avivamento, chamando os cristãos a se reformar, abandonando credos, confissões e instruções humanas e voltando aos ensinos "primitivos" dos apóstolos. No entanto, até mesmo muitos dos herdeiros eclesiásticos de Campbell reconhecem seu excesso teológico e as reações exageradas aos abusos de seu tempo.[777] Embora ele, eventualmente, indique que as ideias e os eventos de sua época o influenciaram tanto quanto os outros,[778] frequentemente exibe uma confiança presunçosa em sua capacidade de ser objetivo e de se elevar acima das influências que enlaçam as mentes e as crenças dos outros, tornando-os escravos das tradições humanas.[779] Várias das características pessoais de Campbell se fundiram para dar origem à sua teologia provocativa do batismo, com suas doutrinas do Espírito e da capacidade humanas, e todas elas levantaram questões importantes e provocaram debate. Essas características incluíam sua criação presbiteriana, seu intelecto nativo, sua habilidade em retórica e debate, suas reações ao entusiasmo e às novas medidas de revivalismo, suas respostas sensíveis e defensivas à crítica, sua prontidão em envolver qualquer um que ousasse opor-se a seus pontos de vista e seu fracasso em reconhecer que seu apelo à unidade, embora soasse nobre, de fato provocava hostilidades e cismas. A reforma da igreja de Campbell foi tão influenciada pelas ideias correntes de seu tempo quanto as visões e as crenças de qualquer um daqueles a quem ele se opunha, embora muitas vezes parecesse cego a isso.[780]

Os ensinamentos de Alexander Campbell sobre o batismo não

suscitaram, inicialmente, controvérsias. Após se juntar à Associação Batista de Redstone, em 1815, ele habilmente defendeu a posição dos batistas acerca do credobatismo nos debates com os ministros presbiterianos John Walker e William L. MacCalla.[781] Suas crenças sobre o propósito do batismo, no entanto, mudaram visivelmente durante a década de 1820.[782] Quando ele debateu com John Walker, em 1820, sua visão estava em consonância essencial com os batistas. No ano seguinte, ele leu um folheto sobre o batismo que associava estreitamente o batismo à remissão de pecados.[783] Quando ele se envolveu no debate com MacCalla em Washington, Kentucky, relacionou o batismo e a remissão de pecados com muito mais atenção.[784] Ele argumentou: "O sangue de Cristo, então, *realmente* purifica a nós, crentes, de todo pecado... A água do batismo, então, *formalmente* lava nossos pecados. Os pecados de Paulo foram *realmente* perdoados quando ele acreditou, mas ele não tinha um juramento solene desse fato, nenhuma absolvição *formal*".[785] "Eu sinceramente afirmo que Deus, pelo sangue de Cristo, perdoa nossos pecados por imersão — pelo próprio ato e no mesmo instante."[786] Ele alegava que o perdão dos pecados e a salvação vêm somente pela morte de Cristo Jesus, por meio da crença nele, de modo que se recebe o perdão "real" dos pecados à parte do batismo, mas a remissão "formal" dos pecados no ato do batismo.[787] Antes do final da década, a visão de Campbell sobre o batismo fundia perdão real e formal.[788]

Não foi apenas a aparente proximidade das opiniões de Campbell sobre a visão católica romana do batismo como realmente conferindo graça (*ex opere operato*) que incitou a oposição.[789] Suas doutrinas quase pelagianas da natureza humana e da fé, e suas doutrinas do Espírito Santo e da Trindade, todas são duvidosas, como descobriu Robert Semple, um ministro batista.[790] A resposta inicial de Campbell às perguntas de Semple exibe um padrão insolente:

> Você pensa que Paulo, estando agora na terra, iria propor-me essas perguntas, seja para detectar minha falta de firmeza na fé, seja para fornecer tópicos para debate? (...) Por que não, então,

> propor-me algum tema *cristão* das Escrituras cristãs? Se a minha solidez, ou falta de firmeza na fé, valer a pena uma investigação, por que me propor as questões das escolas?[791]

Campbell parece não ter percebido que essas respostas haviam posto suas crenças fora de exame, enquanto ele analisava, de forma crítica, as crenças dos outros e exibia intensa antipatia pelo ministério ordenado.[792] Sua educação escocesa, seu intelecto aguçado e suas habilidades retóricas e de debate lhe deram vantagem sobre seus oponentes menos instruídos na fronteira. Além disso, a aquisição de uma prensa tipográfica permitiu a prodigiosa publicação de seus próprios escritos, tornando-o, então, uma figura nacionalmente conhecida, alguém de considerável influência.[793]

Apesar de sua aliança inicial com a Redstone Baptist Association em 1815, suas visões em desenvolvimento sobre o batismo começaram a afastá-lo da Associação. Quando começaram a se movimentar no sentido de expulsar Campbell, em setembro de 1823, ele e outros trinta membros da Igreja Brush Run receberam permissão para estabelecer uma igreja em Wellsburg, Virgínia (atual Virgínia Ocidental). No ano seguinte, a igreja assegurou a filiação à Mahoning Baptist Association [Associação Batista Mahoning], na Reserva Ocidental de Ohio.[794] Apesar da saída de Campbell da Igreja Brush Run, em 1824 a Redstone Baptist Association resolveu "que esta associação não tem comunhão com a Igreja Brush Run".[795]

Em 1829, cerca de seis anos depois de Alexander Campbell ter-se juntado à Associação Batista Mahoning, em Ohio, e conquistado muitos seguidores, quatro igrejas se retiraram da associação para se unir à Associação Batista Beaver, da Pensilvânia. Juntos, eles elaboraram um documento para identificar os erros pregados por Alexander Campbell e recebidos pelas igrejas da Associação de Mahoning,[796] especialmente as crenças de que não há promessa de salvação sem o batismo e que o batismo busca a remissão de pecados e o Espírito Santo.[797] Em 1830, outras associações batistas seguiram o exemplo da Associação Beaver ao reproduzirem

o conjunto de anátemas contra os autointitulados “reformadores”. Quando as associações batistas em Kentucky excluíram os reformadores de sua comunhão, mais de nove mil membros simpatizantes também os deixaram.[798]

Ao longo da década seguinte, Campbell teve de aperfeiçoar seu ensino sobre o batismo ao enfrentar questões importantes. Três questões foram proeminentes: (1) se a validade do batismo dependia do entendimento de que eles recebiam a remissão de pecados através do batismo; (2) se o batismo é uma obra que se faz para obter perdão; e (3) se é possível ser cristão mas não ser batizado.

Em relação à primeira questão, Campbell argumentou que qualquer pessoa que tenha sido batizada em uma simples confissão de fé em Jesus Cristo realmente recebe a remissão de pecados. Somente aqueles que, no momento de seu batismo, não creem que Jesus é o Filho de Deus, o Messias, devem submeter-se a outra imersão.[799] Contra as objeções de que suas crenças haviam tornando o batismo uma obra feita para obter o perdão de Deus pelos pecados, Campbell insistiu em que é um trabalho de Deus, e não um trabalho humano. Os pecados da pessoa não são remidos pelo fato de ela ter fé no batismo, mas pela fé em Jesus Cristo.[800]

A resposta de Campbell ao terceiro problema provocou comoção. John Thomas, um médico que emigrara da Grã-Bretanha para a Virgínia e se tornara um líder influente no movimento de Restauração, manteve os pontos de vista que levaram Campbell a esclarecer suas opiniões sobre o status dos crentes que (por várias razões, como a ignorância) nunca recebem batismo.[801] Thomas defendia a crença de que qualquer pessoa que recebesse o batismo sem receber um claro conhecimento da remissão de pecados precisava ser batizada novamente. Uma mulher que abraçou o ensino de Thomas escreveu a Alexander Campbell para expressar surpresa por ele haver publicado um artigo em que os cristãos são encontrados em todas as denominações protestantes. Ela perguntou: “Como alguém se torna cristão? O nome de Cristo ou cristão pertence a alguém que não seja aquele que crê no

evangelho, se arrepende e é sepultado pelo batismo na morte de Cristo?”. Campbell respondeu:

> Mas quem é cristão? Eu respondo: Todo aquele que crê em seu coração que Jesus de Nazaré é o Messias, o filho de Deus; arrepende-se de seus pecados e obedece a ele em todas as coisas de acordo com a medida do conhecimento de sua vontade (...) [I] é possível que os cristãos sejam imperfeitos em alguns aspectos, porém isso não implica a perda absoluta de seu estado e caráter cristão. Não posso tornar qualquer obrigação o padrão do estado ou do caráter cristão, nem mesmo a imersão no nome do Pai, do filho e do Espírito Santo, e em meu coração considerar tudo o que foi borrifado na infância sem seu próprio conhecimento e consentimento, como estrangeiros de Cristo e da esperança bem fundamentada no céu.
>
> Não há circunstância, então, para imergir em uma profissão de fé, algo absolutamente essencial para um cristão — embora isso possa ser essencial para sua santificação e conforto. Minha mão direita e meu olho direito são muito essenciais para minha funcionalidade e felicidade, mas não para minha vida; e, como eu não poderia ser um homem perfeito sem eles, não posso ser um cristão perfeito sem um entendimento correto e uma recepção cordial de imersão em seus significado e estilo verdadeiros e bíblicos. Mas aquele que daí infere que ninguém é cristão, mas tão somente aquele que é imerso, erra tão grandemente quanto aquele que afirma que ninguém está vivo, a não ser aquele que tem a visão plena e clara.[802]

A resposta de Campbell satisfez poucos de seus leitores. Seus oponentes consideravam sua visão ainda muito restritiva. Alguns de seus colegas ministros acreditavam que a resposta de Campbell era muito ampla, anulando a pregação do batismo para a remissão de pecados. A essas queixas, ele respondeu que seus comentários não eram sobre indivíduos que rejeitam as ordenanças de Cristo, pois essas pessoas não são cristãs. Em vez disso, ele esclareceu que

estava falando de pessoas “que, através de um simples erro, não envolvendo perversidade da mente, interpretavam erroneamente o batismo externo”.[803] Embora ele recebesse esses indivíduos como cristãos, não receberia na comunhão da igreja qualquer um que não fosse imerso em Jesus Cristo.[804]

A controvérsia sobre o batismo nas igrejas de Stone-Campbell entrou em erupção de tempos em tempos. Por quase duas décadas, na virada do século 20, a controvérsia se expandiu para a questão que Alexander Campbell abordou no caso de John Thomas. David Lipscomb, editor de *Gospel Advocate*, e Austin McGary, editor da *Firm Foundation*, foram as principais vozes no debate. Os Discípulos de Cristo seguiram a posição moderada de Lipscomb, enquanto as Igrejas de Cristo deram ouvidos à posição “rigorista” de McGary. Os líderes das Igrejas de Cristo temiam o liberalismo teológico associado a muitos entre os discípulos de Cristo. O cisma resultou no que eventualmente se tornou a tríplice divisão que existe hoje. As Igrejas de Cristo conservadoras e a Igreja Cristã (Discípulos de Cristo), bastante liberal, estão em lados opostos, com a Igreja de Cristo (às vezes chamada Igreja Cristã) mantendo uma posição ao centro. Mais recentemente, a Igreja Internacional de Cristo (cuja sigla em inglês é ICOC) despertou conflitos, vendo seus membros como os únicos cristãos verdadeiros e insistindo no rebatismo de todos que se unissem à sua irmandade, mesmo aqueles batizados em uma Igreja de Cristo “para remissão de pecados”. A ICOC tornou sua presença conhecida pelo proselitismo agressivo de estudantes em *campi* universitários cristãos e entre os evangélicos em geral.[805]

Quando alguém lê os escritos de Alexander Campbell de forma imparcial, considerando o contexto histórico, rapidamente reconhece que ele tinha uma mente afiada, era hábil em retórica e debate, tinha um domínio extraordinário da língua inglesa, era um exegeta conhecedor do Novo Testamento grego e era bem versado em literatura clássica e teológica. Contudo, ele também trabalhou em desvantagem, em razão de seus próprios defeitos e de falhas que estavam fora do seu controle. Os pontos fortes de Campbell às

vezes trabalhavam contra ele. Com frequência, o que lhe parecia claro ele falhava em expor adequadamente àqueles menos capazes. Ele criticava outras pessoas por acreditar e espalhar rumores sobre suas crenças. No entanto, tanto o *The Christian Baptist* como o *The Millennial Harbinger* — periódicos que ele editou e publicou — participavam regularmente da disseminação de rumores e difamações. As alcunhas pejorativas de Campbell e a condenação severa em relação a seus adversários, com o uso de designações bíblicas desfavoráveis a eles (por exemplo, fariseus, saduceus, filisteus etc.) e favoráveis a ele (por exemplo, os habitantes de Sião) indicam que ele considerava muitos ministros cristãos que se opunham a ele como opositores a Deus, a Jesus Cristo, ao evangelho e à verdade. Na leitura de suas obras, dificilmente é possível deixar de sentir o aguilhão de seu sarcasmo e o golpe brusco de suas despedidas impacientes.

O compromisso de Alexander Campbell de expor e corrigir erros, especialmente os de natureza teológica, o inclinou a uma reação exagerada e à austeridade. Talvez seus modos e o tom empregado tenham levado seus adversários a não entendê-lo e, assim, a retaliar, levando em conta seus próprios exageros e hipercorreção. Esses fatores tornam os escritos de Campbell difíceis, especialmente quando alguém já está inclinado contrariamente a seus pontos de vista. No entanto, quando alguém persevera em ler suas obras com cuidado, descobre que Campbell, especialmente em relação à questão do batismo, tem sido injustamente tratado até hoje. De forma lamentável, ele alienou seus adversários e estabeleceu um padrão para as gerações subsequentes, tanto para os seguidores como para os oponentes. Alguns de seus seguidores levaram as crenças de Campbell sobre o batismo a extremos, incitando a alienação contínua de fora e prolongando a tensão que resultou em cismas. A exclusão das igrejas da tradição de Stone-Campbell do evangelicalismo americano prejudicou ambas as tradições.[806] Com isso em vista, a reaproximação de muitos dentro da tradição Stone-Campbell e dos evangélicos, especialmente daqueles dentro da Sociedade Teológica Evangélica, é digna de

elogios. Que a unidade cristã seja abundante no Espírito e no vínculo da paz!

Considerações bíblico-teológicas acerca
do restauracionismo no batismo

Em 1835, Alexander Campbell reuniu muitos de seus escritos e os compilou em livro, *The Christian System*, que teve uma segunda edição quatro anos depois.[807] Campbell dedicou mais de um terço do livro à exposição de suas crenças sobre o batismo e a remissão de pecados. Em 1851, ele publicou o livro *Christian Baptism*, que reiterava grande parte de seu livro anterior, mas com um formato próprio.[808] Como *Christian Baptism* fornece a apresentação madura de Campbell em relação às suas crenças, funciona como um recurso primário para a consideração de suas crenças e das crenças daqueles que olham para ele como um patriarca na tradição da restauração.

"O batismo de arrependimento para a remissão de pecados" — Marcos 1.4.

O Evangelho de Marcos começa falando de João Batista, que "veio proclamar o batismo de arrependimento para o perdão dos pecados" (*baptisma metanoias eis aphesin hamartiōn*). Alexander Campbell afirma: "A forma de expressão é extremamente familiar e inteligível; e, se não fosse por uma incongruência imaginária entre os *meios* e o *fim,* ou pela coisa feita e o suposto *propósito* ou *resultado*, ninguém poderia, por um instante sequer, duvidar de que o desígnio do batismo era '*para* a remissão de pecados'".[809] Poucos questionariam sua conclusão de que a preposição *eis* é legitimamente traduzida como "para", e não como "no" ou "em".[810] No entanto, alguns podem estremecer quando Campbell diz:

> Então, embora o batismo seja ordenado para a remissão de pecados, e para nenhum outro propósito específico, não é como uma causa persuasiva, como uma causa meritória ou eficiente,

> mas como uma causa instrumental, na qual fé e arrependimento são desenvolvidos e tornados frutíferos e eficazes na mudança de nosso estado e de nossas relações espirituais com as pessoas divinas cujos nomes são colocados sobre nós no próprio ato.[811]

Somente aqueles que insistem em travar guerra contra o "campbellismo" ou, com ansiedade, buscam proteger-se contra a "regeneração batismal" (ambos conceitualmente tendendo a separar o batismo de seu modificador genitivo, *metanoias*, "arrependimento") vão hesitar ao ler este comentário sobre Marcos 1.4: "O batismo, na condição de reforma moral, realizou, segundo as palavras de Marcos, 'o perdão dos pecados'".[812]

Em seu comentário sobre o Evangelho de Marcos, David Garland, um batista, dissocia "arrependimento" de "batismo" e procura desviar os leitores do erro teológico resultante dizendo: "Não é necessário interpretar 1.4 para dizer que o batismo afeta o perdão dos pecados. Alguém pode traduzir isso como 'um batismo de arrependimento baseado no perdão dos pecados'. A ação divina do perdão dos pecados precederia qualquer ação humana".[813] Como seus comentários desconectam o qualificador genitivo, "arrependimento", de batismo, o substantivo que ele modifica, Garland se sente constrangido em adicionar seu próprio qualificador para guardar a declaração de Marcos do erro, atribuindo à preposição *eis* ("no, em") um sentido incomum, "com base em", como alguns dos adversários de Alexander Campbell fazem. Garland cria sua própria dificuldade teológica, no entanto, porque não mantém o "batismo de arrependimento" (*baptisma metanoias*) como uma unidade indissolúvel em que o genitivo ("arrependimento") é o qualificador essencial. Marcos não relata que João proclama o "batismo para perdão dos pecados", como se o simples ato do *batismo* ou da *lavagem* afetasse o perdão dos pecados. Sua proclamação é "o *batismo de arrependimento* para o perdão dos pecados". De fato, as palavras cuidadosas de Marcos qualificando qual tipo de batismo efetua o perdão dos pecados

realmente deixam claro que, sem o arrependimento, o batismo não surte efeito. Em outras palavras, o ato de imersão é vazio e desprovido de propósito, a menos que seja recebido com arrependimento. O perdão dos pecados é o efeito *somente* quando o rito sagrado é recebido com arrependimento. O relato de Marcos acerca da pregação de João deixa claro que, "assim como o batismo de João sem arrependimento era fútil, o arrependimento sem batismo é inconcebível".[814]

Entender as palavras de Marcos como significando que João proclamou "o batismo de arrependimento resultando no perdão dos pecados" não deveria alardear os evangélicos, a menos que venhamos a confundir *causas* biblicamente distintas no que se refere à salvação, algo que Campbell procura evitar. Ele esclarece:

> Quando a salvação de um homem, por exemplo, é atribuída à fé, ao arrependimento, ao batismo, à graça de Deus, ao sangue de Cristo, aos seus próprios esforços, desejamos saber por que a salvação de um homem deve ser atribuída a tantas causas. Para evitar confusão, ou para aliviar a mente de uma concepção perplexa, indistinta e imperfeita das influências de numerosas e variadas causas, afetando a existência de qualquer coisa, seja a respeito de si mesmo, seja a respeito de nossas concepções, nós demos à palavra *causa* um significado muito abrangente, nos obrigamos a selecionar nomes para expressar as várias aplicações dessa palavra. Assim, temos uma causa *móvel* ou *original*, uma causa *eficiente* ou *meritória*, uma causa *instrumental*, uma causa *concorrente*, uma causa final (...) Toda teoria de redenção e salvação, com mais ou menos clareza de percepção e precisão de expressão, admite a necessidade de distinções dessa natureza.[815]

"Quem crer e for batizado será salvo" — Marcos 16.16

Alguns cristãos ficam entusiasmados ao descobrir que essa

passagem pode não ter sido original do Evangelho de Marcos. No entanto, para outros, a passagem é um teste de ortodoxia cristã, no sentido de que, além do batismo, ninguém pode ser salvo. Alexander Campbell apelou para Marcos 16.16 para apoiar sua crença de que o batismo cristão é um ato único que encarna o evangelho, em todas as eras, dando forma aos "grandes fatos da redenção do homem como desenvolvidos e consumados na morte, no sepultamento e na ressurreição de Jesus Cristo.[816] Embora Campbell fosse razoavelmente informado sobre a crítica bíblica, não ofereceu comentário acerca das questões textuais concernentes a Marcos 16.9-20.[817] Hoje, os estudiosos do Novo Testamento consideram essa passagem quase certamente uma adição posterior por um escriba zeloso em prover um final adequado para o Evangelho. A presença do versículo 16 — "Quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado" — não é suficiente para se rejeitar a autenticidade dos doze versos. Mesmo que a passagem fosse autêntica, o versículo 16 não garante a exploração que alguns fazem dessa passagem, como se o próprio batismo tivesse poder efetivo para salvar. Não é necessário concluir nada além do que o autor do versículo sugere, ou seja, que a fé e o batismo são integrados, assim como Jesus chama para o batismo como parte integrante da formação de discípulos (Mt 28.19).

"A menos que alguém nasça da água e do Espírito" — João 3.5

Jesus disse a Nicodemos: "A menos que alguém nasça do alto, não se pode ver o reino de Deus" (Jo 3.3; *anōthen* [*de cima* ou *de novo*], um possível jogo de palavras). Mas Nicodemos, tomando as palavras de Jesus literalmente, entendeu mal. Então, Jesus explicou: "Em verdade, em verdade, vos digo que, se alguém não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus" (3.5). Desde os primeiros séculos da igreja, de longe, a maioria dos exegetas considerou regularmente essa menção de água (*ex*

hudatos; “da água”) para falar do batismo cristão. Até mesmo George Beasley-Murray, erudito batista do Novo Testamento, comenta: “Numa época em que o emprego de água para purificação, em vista do último dia, assumiu a forma específica do batismo, é difícil levar a sério qualquer outra referência além de batismo nas palavras *ex hudatos*”.[818] Tom Alexander, um estudioso da restauração, aceita essa compreensão da passagem sem questionar. A aceitação da compreensão de Beasley-Murray em relação a essa passagem não obriga a atribuir ao batismo um poder eficaz que leve ao nascimento espiritual, quer representado como “novo nascimento”, quer como “nascimento de cima”. Nem Alexander nem Beasley-Murray atribuem tal poder ao batismo nas águas. No entanto, é duvidoso que João 3.5 se refira a batismo. Respondendo a Alexander, Craig Blomberg observa corretamente que a afirmação de Beasley-Murray não substitui o argumento.[819] Como Blomberg mostra, o comentário de D.A. Carson sobre o Evangelho de João fornece argumentação convincente em falta na maior parte das outras discussões da passagem para demonstrar que “nascido da água e do espírito” é uma expressão que se refere à ação singular de purificação espiritual profetizada por Ezequiel (36.25).[820]

“Arrependam-se e sejam batizados para o perdão dos seus pecados” — Atos 2.38

Em discussões teológicas e controvérsias sobre o batismo entre os evangélicos e os herdeiros eclesiásticos de Campbell, essa passagem parece ter atraído ainda mais discussão. É verdade que alguns na tradição de Stone-Campbell exageraram seu argumento em Atos 2.38. Mas também é verdade que as críticas evangélicas têm sido frequentemente caracterizadas por forte preconceito, exagero e deturpação.

Muitas vezes, aqueles que adotam a postura mais estridente contra determinada visão são indivíduos que já mantiveram essa

visão. Um ministro que agora se opõe à crença que pregava anteriormente representa sua visão repudiada em uma articulação menos cautelosa, e não mais cuidadosa.[821]

> A exigência de batismo (ou seja, imersão na água) faz parte do Evangelho? Todo sermão evangelístico e todo tratado do evangelho, para ser bíblico, deveriam incluir a exigência de batismo? O incrédulo deveria ouvir, em termos claros e vigorosos, que, a menos que seja batizado, não pode ser salvo, não pode receber a vida eterna, não pode ter o perdão dos pecados? Há muitos que acreditam que o batismo é essencial para a salvação e faz parte da essência do Evangelho. Muitas dessas mesmas pessoas apontam para Atos 2.38 para apoiar sua crença.[822]

No entanto, Jesus instruiu seus apóstolos a fazer discípulos, batizando-os no Nome tríplice e ensinando-os a guardar todos os seus mandamentos. Jesus não associa o ritual do batismo a fazer discípulos, em vez de se unir a uma igreja local?

Assim, quando Pedro proclamou o evangelho aos judeus no Pentecostes e foi perguntado: “Homens, irmãos, o que faremos?”, sua resposta, de acordo com a comissão de Jesus, foi: “Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo, para o perdão dos seus pecados, e receberá o dom do Espírito Santo” (At 2.38). Os evangélicos que buscam preservar a salvação pela graça através da fé têm-se sentido desconfortáveis com a íntima associação do batismo com arrependimento e perdão. Muitos consideraram autoritária a explicação teologicamente controlada de Julius R. Mantey de “até o perdão dos pecados” (*eis aphesin tōn hamartiōn*).[823] Ele admite que a expressão pode significar “para o propósito da remissão de pecados”, mas prefere adotar o que ele chama de “significado incomum”, “*por causa* da remissão de pecados”.[824] Esse entendimento da preposição *eis* (“em, no”) é lexicamente duvidoso. Murray Harris vê corretamente o sentido causal como “improvável”.[825]

Porque o sentido causal é duvidoso e a visão é tendenciosa, outros aceitam o senso comum da preposição *eis* (“em, no”) como indicando propósito, “para o perdão dos pecados”. Mas eles tentam escapar da aparente dificuldade ao tomar a frase como diretamente conectada apenas ao verbo “arrepender-se” (*metanoēsate*) e apenas em uma frouxa associação com o verbo “ser batizado” (*baptisthētō*). A tradução resultante é: “Arrependam-se (e sejam batizados em nome de Jesus Cristo) para perdão dos pecados”.[826] Recentemente, Wayne House defendeu “a natureza desconexa de ‘você se arrepender pelo perdão dos seus pecados e que cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus’”,[827] afirmando que “essa é uma compreensão perfeitamente legítima da gramática e não faria do batismo um requisito para receber o perdão dos pecados”.[828] Embora interpretar o versículo dessa forma desconexa possa ser “legítimo”, é algo desajeitado e tenso e, portanto, duvidoso.[829]

Cada uma dessas interpretações parece ser uma tentativa de evitar o sentido óbvio do versículo.[830] A questão não é meramente um caso de viés teológico. A variedade de interpretações deriva não apenas das tentativas de contornar um dilema teológico, mas também de certa confusão. A falta de atenção razoável e próxima ao que Alexander Campbell e seus sucessores realmente disseram a respeito da passagem levou desnecessariamente a uma proliferação de novas tentativas de evitar aceitar a associação entre arrependimento e batismo no texto. A. T. Robertson resume bem a situação quando diz que “o intérprete, não o gramático” deve decidir o sentido das palavras “para perdão” (*eis aphesin*) em Atos 2.38.[831]

O duplo imperativo de Pedro apresenta o chamado do evangelho, exigindo que todos “se arrependam e sejam batizados... para o perdão dos seus pecados”. O fato de haver uma mudança de pessoas, da terceira pessoa do plural (“arrependam-se”, *metanoēsate*) para a terceira pessoa do singular (“cada um seja batizado”, *baptisthētō*), dificilmente garante uma conexão restritiva da expressão “pelo perdão dos seus pecados” (*eis aphesin tōn hamartiōn humōn*) com “arrepender-se”, e não para “deixar que cada um seja batizado”.[832] Na verdade, a mudança gramatical em

pessoa e número pode intensificar o vínculo entre os dois imperativos, de modo que ambos devem ser lidos como unidos — "arrependam-se e cada um seja batizado". Juntos, eles trazem o que é expresso na declaração de propósito, "para o perdão dos seus pecados". A tradução resultante, então, é: "Arrependa-se e que cada um de vocês seja batizado no nome de Jesus Cristo para o perdão dos seus pecados e você receberá o dom do Espírito Santo".

A rejeição a essa compreensão exegética deriva da confusão da *causa instrumental* e da *causa eficiente* da salvação. Expresso de outra maneira, o conjunto de interpretações de Atos 2.38 tem origem na fusão dos *meios* de salvação com seu *fundamento*.[833] A importância de distinguir os dois dificilmente pode ser exagerada. Quando lemos ou ouvimos Atos 2.38, é fácil confundir as causas *eficientes* e *instrumentais* da salvação. Fora do zelo para impor o batismo cristão, alguns, erroneamente, exaltaram o arrependimento e o batismo ao lugar da causa efetiva. Esse erro de "regeneração batismal", adquirindo batismo com poder de limpeza efetivo, invariavelmente diminui a graça. No entanto, outros, excessivamente fervorosos para preservar a solidão, cometeram o erro oposto de "regeneração confessional (ou popularmente, "regeneração decisional"), atribuindo à fé o poder salvador efetivo que pertence somente à graça de Deus. Alguns que defendem a regeneração confessional isolam a fé do arrependimento e negam tanto ao arrependimento como ao batismo qualquer função em nossa salvação, para que não neguem *sola fide* e *sola gratia*.[834] Outros, pela mesma razão, suprimem a função adequada do batismo como um meio da graça de Deus e o batismo abstrato do arrependimento como separável, em vez de meramente distinguível. Porque eles confundem a *graça* e os *meios* da graça, partem do pressuposto de que falar de arrependimento e batismo como *meio pelo qual Deus administra sua graça* equivale a negar a realização redentora de Deus em Cristo Jesus como a única *base do ato salvador e misericordioso de Deus*.[835] De fato, se alguém isolar, conceitualmente, batismo de arrependimento, então o batismo perde sua conexão definidora integral. O resultado é que o batismo se

torna uma forma vazia, auxiliar e opcional ao arrependimento. Para Pedro, no entanto, o arrependimento e o batismo, embora sejam distinguíveis, são inseparáveis — um sem o outro é algo impensável, especialmente no caso dos apóstolos e dos primeiros cristãos.[836]

Contra a tendência de se conceber a conversão em termos de elementos abstraídos uns dos outros nestes tempos pós-agostinianos, sem constrangimento teológico, os apóstolos pregaram, conforme expresso em Atos 2.38, que o batismo e o arrependimento são elementos indivisíveis da conversão a Cristo.[837] O batismo é um aspecto indispensável da conversão junto com pelo menos quatro outros elementos: arrependimento, fé, confissão e regeneração.[838] Robert Stein resume bem a visão do batismo que os apóstolos exigiam daqueles que os ouviam pregar.

> Ninguém chegou à experiência de conversão com perguntas sobre se o batismo era necessário para se tornar cristão porque a pregação apostólica declarava que eles deveriam ser batizados. Assim, a rejeição ao batismo foi uma rejeição ao programa divino para a conversão! Rejeitar o batismo era rejeitar a mensagem do evangelho pregada por Pedro, Paulo e outros apóstolos que falavam da necessidade do batismo. Houve provisão divina para aqueles que, como o ladrão na cruz, não podiam ser batizados, mas recusar o batismo da comunidade era o mesmo que uma rejeição do Cristo que a comunidade pregava. E envolvia uma clara falta de vontade de obedecer ao evangelho pregado pelos apóstolos.[839]

Assim, a rejeição voluntária do batismo depois de receber instruções sobre o significado do batismo é algo inconcebível para qualquer um que afirma seguir a Jesus Cristo, pois é o repúdio deficiente de sua autoridade no evangelho. Além disso, qualquer um que considera o batismo apartado do arrependimento eficaz para salvar carece de fé no único que pode salvar.[840]

“O batismo agora salva você” — 1Pedro 3.21

É apropriado seguir a consideração da pregação de Pedro em Atos, que pedia arrependimento e batismo para o perdão dos pecados, com seus próprios comentários escritos sobre o batismo e a purificação. 1Pedro 3.18-22 parece ser um dissertação dentro de uma discussão mais ampla sobre o sofrimento. As dificuldades apresentadas por sua gramática e sua linha de pensamento são bem conhecidas. A escrita refere-se aos “dias de Noé” e à arca, “em que alguns, ou seja, oito almas, foram salvos pela água” (3.20). Então, Pedro escreve no versículo 21:

> pela água, a saber o batismo, que agora também salva você, o antítipo. Esta água não indica a remoção da impureza do corpo, mas um apelo a Deus por uma boa consciência através da ressurreição de Jesus Cristo.

Embora a sintaxe seja complexa, o sentido básico não é difícil: a família dos oito de Noé foi salva através da água, da mesma forma que os cristãos são salvos através da água do batismo. No entanto, as questões gramaticais mais complexas permanecem. Qual é o antecedente do pronome relativo neutro “pela” (*ho*)? É “água” (*hudatos*)? É toda a oração precedente — “em que [arca] uns poucos, ou seja, oito almas, foram salvos pela água”? Como devemos entender “antítipo” (*antitupon*)? É um adjetivo ou um substantivo? Como o “batismo” (*baptisma*) se relaciona com o resto da sentença? O que Pedro quer dizer com “penhor” ou “promessa” (*eperōtēma*)?

Pedro estabelece a relação entre figura e sua prefiguração de várias maneiras. Primeiro, ele enfatiza a tipologia estruturando vv. 20-21 com “anteriormente [*pote*, “então”] (...) nos dias de Noé” no versículo 20, em contraste com “agora” (*nun*) no versículo 21. Pedro extrai a relação analógica entre a família de Noé e os cristãos ligando “através da água” com “batismo” e, em seguida, ligando os dois verbos, “eles foram salvos” (*diesōthēsan*) e “batismo salva” (*sōzei baptisma*).[841]

A negação, “não indica a remoção da impureza da carne” (aqui, *sarx* parece referir-se tanto ao termo “carne” como ao termo “corpo”), é duplamente instrutiva. Por um lado, Pedro não deixa ninguém pensar que a água, quando usada para o batismo, tenha poderes mágicos para efetuar a salvação (*ex opere operato*). Por outro lado, ao mencionar o uso ordinário da água para purificar, ele deixa claro que concebe o batismo como um ritual sagrado de limpeza, que é um dos aspectos da recepção da salvação, a saber, a conversão cristã.[842] Para Pedro, as águas batismais *definem* a salvação em Cristo assim como as águas do dilúvio que sustentaram a arca *prefiguraram* a libertação — e simultaneamente *prefiguraram* a obra salvadora de Cristo. Assim, com seus qualificadores no lugar, Pedro coloca a *figura*, batismo (entendido como limpeza), no lugar da *coisa fidedigna*, a “boa consciência” que faz um penhor a Deus.[843] Ou seja, Pedro emprega a figura da coisa quando diz: “o batismo agora salva você”.

A frase final do versículo 21, “por meio da ressurreição de Jesus Cristo”, vincula-se ao verbo “salvar”. Assim, nesse versículo, Pedro fala tanto das causas instrumentais como das causas eficientes da salvação: “agora o batismo salva você... através da ressurreição de Jesus Cristo”. Qualquer um que seja tentado a suprimir a declaração garantidora de Pedro, de que a água do batismo “agora salva você” e, em seu lugar, elevar sua menção à causa efetiva, precisa lembrar que essa “linguagem referente ao efeito do batismo não é, de forma alguma, incomparável no Novo Testamento; qualquer ponto de vista acerca do batismo que o considere um extra simbólico embaraçoso, irrelevante para a salvação cristã, não está fazendo justiça ao ensino do Novo Testamento”.[844]

“Seja batizado e lave seus pecados” — Atos 26.16.

A conexão entre batismo e perdão dos pecados em Atos 2.38 está implicitamente presente nos comentários de Paulo perante o Sinédrio. Quando o apóstolo recita sua conversão a Cristo e seu

chamado ao apostolado, relata como Ananias o instruiu em Damasco, dizendo que Deus o havia escolhido para ser uma testemunha de Jesus Cristo: “E agora o que você espera? Levanta-te, submete-te ao batismo e lava os teus pecados, invocando o seu nome ”(At 22.16). Essas palavras, “lavem os seus pecados”, conectam, inequivocamente, o batismo e o perdão dos pecados através das imagens de *purificação* ou *lavagem*. As palavras de Paulo associam o símbolo (batismo, lavagem) à coisa simbolizada (lavagem dos pecados). No entanto, estaríamos errados em concluir que ele apoia a ideia de que banhar o corpo é eficaz para purgar alguém dos pecados.

Paulo não se preocupa com as sensibilidades modernas advindas das abstrações com que trabalhamos na teologia sistemática, pois ele relata sua conversão como um evento unificado, apesar de seus vários aspectos (incluindo o batismo). Paulo esteve em Damasco por três dias, cego e jejuando (At 9.9). O fato de o Novo Testamento retratar a conversão de Paulo com componentes múltiplos, mas inseparáveis, em uma sequência discernível, deve alertar-nos contra permitir que questões relativas a situações incomuns governem nossa doutrina de conversão. Paulo teria sido salvo se tivesse morrido antes de receber o batismo, três dias depois? Essa questão teórica nos distrai do ensino bíblico, que resiste à conformidade com as categorias contemporâneas concebidas pelo impaciente inquiridor. Ceder a isso é uma atitude imprudente, desnecessária e prejudicial ao ensino cristão sobre a conversão, porque visa isolar o batismo da conversão com base em uma exceção teórica. A questão levanta desnecessariamente uma exceção *teórica* quando o Novo Testamento fornece uma exceção *real* quanto ao ladrão na cruz. Ceder à questão teórica prejudica a clareza do padrão do Novo Testamento em relação à conversão. Embora o Novo Testamento relate a salvação do ladrão na cruz, alguém cuja conversão foi comprimida em seus aspectos e que não recebeu o batismo, também mostra um padrão discernível de conversão. Esse padrão deve regular nossa formulação doutrinária da relação entre conversão e batismo para os convertidos antes que eles se aproximem da morte iminente — e, ainda assim, a Bíblia

também explica essas raras exceções. Stein argumenta corretamente que “estabelecer uma compreensão do padrão de conversão normal com base em experiências extremamente raras ou incomuns implica a ênfase no anormal. Em geral, uma pessoa não pode ser convertida ao cristianismo no Novo Testamento fora do batismo”.[845]

“Você foi lavado” — 1Coríntios 6.11; Tito 3.5; Efésios 5.26.

Em outros lugares, quando Paulo raciocina com os cristãos a partir do símbolo, seu batismo, para a realidade da salvação da graça de Deus, ele diz: “Fostes batizados” (*ebaptisthēmen* — Rm 6.3 e Gl 3.27). Em 1Coríntios 6.11, ele usa o verbo “você foi lavado” (*apelousasthe*). A afirmação de Paulo, começando com “mas” (*alla*), contrasta acentuadamente com seu catálogo daqueles que “não herdarão o reino de Deus” (6.9-10): “E isso é o que alguns de vocês eram, mas vocês foram lavados, mas foram santificados, mas foram justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito de nosso Deus”. A ordem dos verbos dificilmente depende de uma ordem teológica para a salvação (*ordo salutis*), mas de uma colocação contextual.[846] Para Paulo, a conversão é um todo, consistindo de lavagem, santificação e justificação.[847] Paulo, que recebeu a admoestação de Ananias, “Seja batizado e lave seus pecados”, apela aos crentes coríntios para que se lembrem de sua conversão, sinalizada pelo batismo, como o momento de serem lavados desses contaminantes que impedem a herança do reino de Deus. Stein, corretamente, sustenta que o verbo “você foi lavado” não é meramente uma metáfora desconectada do batismo, porque Paulo atribui a fórmula batismal, “em nome do Senhor Jesus Cristo” (At 10.48; 1Co 1.13-15), associando, estreitamente, batismo e conversão.[848] Dunn, por outro lado, parece excessivamente preocupado em drenar a água batismal das imagens de lavagem de Paulo:

> Mas, na verdade, Paulo não fala de modo algum sobre o batismo — ele fala mais da grande transformação espiritual da conversão que transformou a vida dos coríntios de dentro para fora e transformou os homens imorais e impuros em santos, purificados e justificados pela autoridade e o poder de Deus. Não podemos presumir que, quando os cristãos no Novo Testamento são chamados para o início de suas vidas cristãs, a referência é, portanto, ao seu batismo.[849]

Visto que, como Stein demonstra, os escritores do Novo Testamento consideram a conversão cristã como ocorrendo com o batismo, "não há dificuldade em ver a justificação intimamente associada ao batismo".[850] Quando Paulo diz "você foi lavado", e não "você foi batizado", a *lavagem real* simbolizada pela *lavagem simbólica* do batismo é sua principal preocupação.[851] Batismo não lava o sangue do pecado, mas "é a ocasião em que o Espírito trabalha de forma criativa no indivíduo".[852] Garland explica: "Por tal razão, esse verbo aparece em primeiro lugar, pois marca o começo da vida cristã, quando alguém se vê transferido da esfera das trevas para o campo de poder do Espírito".[853]

Em 1Coríntios 6.11, Paulo usa o verbo composto *apolouō* (lavar) para chamar os coríntios, pelo menos alusivamente, a se lembrar da lavagem espiritual recebida quando se submeteram ao chamado do evangelho no batismo. Duas vezes Paulo usa o substantivo *loutron* ("lavar") com semelhante apelo alusivo ao batismo como referência simbólica à lavagem espiritual. Em Efésios 5.26, ele fala de Cristo, que amou a igreja e se sacrificou por ela, "para que ela pudesse santificá-la, limpando-a pela lavagem com a água na palavra". Mesmo que "lavar com a água na palavra" aluda ao imaginário do banho da noiva de Ezequiel 16.8-14, o contexto eclesiológico ainda sugere também uma alusão ao batismo.[854] Da mesma forma, em Tito 3.5, Paulo diz que Deus nos salvou "através da lavagem da regeneração e da renovação pelo Espírito Santo". "A lavagem da regeneração" certamente é metafórica para a limpeza espiritual e

não um sinônimo para batismo. No entanto, quase certamente as imagens da lavagem aludem ao batismo como o rito simbólico que significa limpeza espiritual do pecado (ver At 22.16; Ef 5.26; 1Co 6.11).[855]

"Tantos quantos foram batizados em Cristo Jesus" — Romanos 6.3 e Gálatas 3.27

Este ensaio começou com reflexões sobre os apelos do apóstolo Paulo aos gálatas e aos romanos no que diz respeito ao seu batismo em Cristo Jesus como base de sua exortação. No caso dos cristãos romanos, ele argumenta: "Ou você não percebe que tantos quantos foram batizados em Cristo Jesus foram batizados em sua morte? Nós, portanto, fomos sepultados com ele através do batismo nesta morte com o propósito de que, assim como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, da mesma maneira, nós também poderemos andar em novidade de vida" (Rm 6.3-4). Para Paulo, "o batismo em Cristo Jesus" (refletindo a fórmula batismal que Jesus autorizou; *eis*, "em, no", Mt 28.19) é tão essencial para ser um cristão que falar daqueles que foram batizados em Cristo é falar de crentes. Nem todos os estudiosos do Novo Testamento concordam com isso. James Dunn, por exemplo, argumenta que Paulo se baseia no rito batismal, mas não descreve o próprio batismo. Em vez disso, Paulo usa a expressão estritamente em sentido metafórico, como uma "maneira figurada de descrever o ato de Deus que coloca um homem em Cristo".[856] Jack Cottrell, com razão, reclama: "É bastante comum os expositores alegarem que o batismo ao qual Paulo se refere em Romanos 6 é um batismo "espiritual" ou "seco" apenas, distinto do batismo com água".[857] Douglas Moo, corretamente, observa que o uso comum de Paulo para "batizar" (*baptzein*) se refere ao batismo nas águas.[858] E é razoável que John Stott afirme que, no Novo Testamento, o "batismo significa batismo na água, a menos que, no contexto, seja declarado o contrário".[859]

Mais pertinente aqui é o significado de *eis Christon Iēsoun* em 6.3 e *dia tou baptismatos eis thanaton* em 6.4. Nessas questões, o trabalho de Beasley-Murray sobre o batismo foi bem proveitoso, no sentido de exigir uma exegese séria e permitir que o texto tivesse sua força total.[860] Ele argumenta que *eis Christon Iēsoun* deve ser entendido como estando unido a Cristo, e outros estudiosos concordam com isso.[861]

Estudiosos bíblicos evangélicos contemporâneos estão mais dispostos a reconhecer a força total e evidente das preposições em Romanos 6.3-4 (*eis*, “em, no”, versículo 3; *dia*, “através”, versículo 4) e menos reticentes do que muitos estudiosos anteriores, cuja exegese era acentuadamente guiada pelo desejo de evitar os perigos percebidos da “regeneração batismal”, como na tradição de Stone-Campbell. A vantagem histórica diluiu muitas das suspeitas anteriores que isolaram os dois grupos, de modo que comentaristas recentes sobre passagens bíblicas cruciais encontram-se em harmonia com suas contrapartes mais cautelosas e articuladas nas igrejas cristãs e naquelas de tradição cristã. Por exemplo, os evangélicos tendem a concordar com os comentários contidos de Cottrell sobre Romanos 6. 3:

> Essa união com Cristo não é efetuada pelo próprio ritual, seja pela água, seja pelo ato. É realizada pela graça e o poder do Deus vivo somente. O fato de isso acontecer no ato do batismo é simplesmente uma questão da escolha livre e soberana de Deus; ele projetou apropriadamente este evento como a ocasião para o começo desta união salvadora com o Redentor. Não é errado dizer que o ritual externo do batismo na água simboliza ou tem uma conexão metafórica com essa união salvadora. O que está errado é separar o símbolo da realidade, como se a conexão temporal entre ambos fosse irrelevante.[862]

As expressões em Romanos 6.3-4 convidam os cristãos que consideram a conversão e o batismo separadamente a reconhecer que Paulo os considerava inseparáveis, embora distinguíveis como

signos e significados. O batismo é em (*eis*) Cristo Jesus. O batismo é em (*eis*) sua morte. O batismo na morte é o *meio* pelo qual (*dia*, "através") somos sepultados com Cristo, como Paulo diz: "Portanto, fomos sepultados com ele através do batismo na morte, para que, assim como Cristo ressuscitou dentre os mortos pela glória do Pai, também nós podemos andar em novidade de vida" (Rm 6.4). Cottrell expressa a importância das palavras de Paulo "através do batismo", argumentando que o apóstolo não vê separação temporal entre o símbolo, batismo, e a realidade propriamente dita, o sepultamento e a morte com Cristo. Paulo conecta "nosso batismo e nossa morte ao pecado juntos, como causa e efeito. Isso não significa que a água ou o ato físico produza esse efeito espiritual. Somente a obra espiritual do próprio Deus, que ele, graciosamente, realiza em conjunção com o ato físico, pode levar-nos a morrer para o pecado e ressuscitar".[863]

No entanto, com o uso da palavra "causa", não queremos dizer "causa efetiva", mas, no máximo, "causa instrumental". A linguagem de Paulo em Romanos 6 claramente não atribui ao batismo nas águas *em si* uma eficácia que ele já havia negado à circuncisão em Romanos 2. Ele argumenta que o rito externo, a circuncisão da carne, não é eficaz para tornar qualquer um judeu, pois o ritual não pode permitir que alguém pratique o que a Lei exige. Deus considera incircuncisos todos os que são circuncidados na carne, mas não em seus corações. Em contraste, no entanto, Deus considera gentios circuncidados aqueles que não possuem nem a lei nem a circuncisão, mas que produzem o fruto da fé, uma vez que cumprem os requisitos justos da lei. Desde o início, ser um judeu (ser da semente de Abraão) nunca foi meramente uma questão de usar o sinal externo da circuncisão, pois um sinal externo não tem sentido além de possuir a realidade interior para a qual o sinal aponta — nesse caso, a realidade de um coração circuncidado pelo Espírito de Deus (Rm 2.17-29).

Portanto, é inconcebível que Paulo, que já articulara esse argumento a respeito da ineficácia do ato exterior da circuncisão, sugerisse, na mesma carta, que o rito exterior do batismo efetua a

salvação. Ao mesmo tempo, entretanto, é igualmente implausível supor que as palavras teologicamente pesadas de Paulo em Romanos 6.3-4 não façam referência ao rito de batismo com água, o rito autorizado por Jesus Cristo para fazer discípulos. Paulo assume que está apelando a pessoas para quem a coisa simbolizava, e o símbolo convergia quando eles se submetiam ao batismo. Assim, ele argumenta: “Aqueles de nós que morreram para pecar, como podemos viver nela por mais tempo? Ou você é ignorante que tantos quantos foram batizados em Cristo Jesus foram batizados em sua morte? Nós, portanto, fomos sepultados com ele através deste batismo na morte, a fim de que, assim como Cristo ressuscitou dentre os mortos pela glória do Pai, também nós caminharemos em novidade de vida” (Rm 6.2-4).

Esse argumento é igualmente significativo se nos voltarmos para a afirmação sumária de Paulo em Gálatas 3.27. Como em Romanos 6.3-4, Paulo argumenta com base na suposição de que o ritual do batismo é cheio de significado, e não é apenas um símbolo. Ao mesmo tempo, seria irracional atribuir ao batismo uma eficácia que ele rejeita por outro rito, a circuncisão. Ele traz seu argumento de Gálatas 3.1-26 ao ápice: “Para quantos de vocês foram batizados em Cristo, vocês se vestiram com Cristo” (3.27). Por causa de seu apelo, ele associa revestir-se de Cristo ao batismo em Cristo, como se fundisse o sinal e a coisa significada em uma só coisa. Ele argumenta que aqueles que se submeteram à lavagem simbólica exigida pelo evangelho foram revestidos de Cristo Jesus.

O apelo de Paulo ao batismo pode parecer tolo no ápice de seu argumento contra os desordeiros judeus que tentavam seduzir os cristãos na Galácia a se submeter a outro ritual, a circuncisão da carne, para que se tornassem filhos de Abraão (2.16–3.29; em especial 3.6-7, 29). Ao mesmo tempo, Paulo adverte os gálatas para que não se submetam à circuncisão, pois fazer isso é separar-se de Cristo (5.2-6). Ele identifica o batismo em Cristo como o ritual que marca alguém como revestido de Cristo. Aquele que pertence a Cristo é filho de Abraão (Gl 3.29). Assim, Paulo resume, nem todos os que são circuncidados na carne, mas tão somente todos os que são batizados em Cristo, são filhos de Abraão. A disputa do

apóstolo com os judaizantes não é simples ou primariamente se o rito de circuncidar a carne é efetivo para estabelecer um direito com Deus. Antes, Paulo argumenta principalmente que a submissão à circuncisão para se tornar a semente de Abraão equivale a repudiar a única semente verdadeira de Abraão, Jesus Cristo. Cristo tomou sobre si a maldição da lei em favor dos outros, para que a bênção de Deus a Abraão (justificação, 3.7-8) viesse a judeus e gentios igualmente (3.13-14), tornando ambos descendentes de Abraão em Cristo. (3.26-29). Antes da vinda do Messias, a verdadeira semente de Abraão (3.16), cabia aos gentios que acreditavam na promessa de Deus a Abraão submeter-se à circuncisão proselitista, pois a salvação era dos judeus. Agora, que o Messias prometido veio, os gentios que se submetem ao rito da circuncisão se juntam com os amaldiçoados, não com aqueles abençoados como Abraão, porque, ao se voltarem para a Lei, eles rejeitam a Cristo, para quem a Lei apontou. Assim, eles, involuntariamente, olham para a Lei, e não para Cristo, para ser justificados (5.2-6).[864]

Conclusão: o batismo como meio de graça

Quando se fala da salvação de Deus em Jesus Cristo, a incapacidade de distinguir os *meios* do *fundamento*, ou o *instrumento* da *base*, ou a *causa intermediária* da *causa eficiente*, tudo isso causa estragos na teologia cristã, na igreja e na vida dos indivíduos dentro da igreja. Alguns cristãos, zelosos em guardar a graça de Deus contra qualquer intrusão de obras, confundem regularmente fé e graça. Apesar da distinção de graça de Paulo, como *fundamento* e *fé*, traduzindo o significado apresentado em Efésios 2.8—9, eles falam descuidadamente da *fé* como a *base* da salvação e isolam a fé de outros meios biblicamente sancionados. Outros cristãos falham em explicar as surpreendentes palavras de Pedro — “o batismo agora salva você” —, afirmando, com confiança, que o batismo nada tem a ver com a salvação e que o evangelho de Jesus Cristo não exige isso, exceto talvez como um

mero símbolo, e isso apenas para a membresia da igreja. Lamentavelmente, a confusão entre causa instrumental e causa eficiente leva alguns a considerar o batismo como realizando a regeneração, e outros a entender o batismo como algo opcional, de pouco significado, se é que existe algum.

Os apóstolos deixam claro que Deus salva a quem ele escolhe e no momento em que ele escolhe, e que o batismo é um sinal, mas não a causa efetiva da regeneração. No entanto, abraçar essa verdade e simultaneamente isolar o batismo da conversão cristã, seja no tempo, seja na expressão teológica, é uma reação exagerada àqueles que abraçam a "regeneração batismal". Pior, divorcia-se de um símbolo e de uma realidade que o Novo Testamento mantém juntos, sem constrangimento. A igreja e os cristãos individualmente sofrem as consequências. Esse isolamento excessivamente zeloso do símbolo do batismo degradou o valor e a função distintivos do símbolo para os crentes individuais e para a igreja.

De forma irônica, desde o Segundo Grande Avivamento, esse mesmo zelo permitiu "novas medidas" de vários tipos, como, por exemplo, a "bancada dos enlutados", o "sistema de apelo" ou a recitada "oração do pecador" para substituir o batismo como rito de conversão, fugindo e até mesmo marginalizando o mandamento de Cristo para a igreja. O zelo em se evitar a "regeneração batismal", que muitos consideraram a consequência necessária do ensino de Alexander Campbell, na verdade gerou outro erro, "a regeneração por decisão". Esse foi um erro enraizado no avivamento que agora é um elemento tradicional no evangelicalismo americano. Se o primeiro erro consiste em relegar a eficácia regeneradora ao *próprio rito do batismo*, o último erro atribui a mesma eficácia à *decisão humana* de agir de acordo com as medidas que os pregadores possam usar.[865] A elevada estima do Iluminismo a respeito do poder da escolha humana criou raízes no evangelicalismo americano. Lamentavelmente, as igrejas evangélicas se renderam a fluxos conflitantes de avivamento e influências iluministas. Embora Alexander Campbell, inconscientemente, tenha cedido à

hiperconfiança do Iluminismo na razão humana, opunha-se justamente à introdução de “novas medidas” que começaram a empobrecer as igrejas, com a aceitação de conversões que não resultavam em pessoas transformadas. De forma compreensível, a maneira, o tom e o zelo “reformistas” de Campbell frequentemente repeliram seus contemporâneos, de modo que até mesmo alguns que o seguiram por algum tempo acabaram se separando dele e de seus seguidores. Assim, duas tradições — o evangelicalismo e o movimento Stone-Campbell — desenvolveram-se lado a lado nos Estados Unidos, ocasionalmente disputando o batismo, mas ignorando-se mutuamente, na medida em que cada grupo voltava-se aos seus próprios núcleos, a fim de enfrentar as disputas internas.

É louvável que tenha ocorrido uma aproximação entre o movimento Stone-Campbell e o evangelicalismo, especialmente entre os estudiosos, se os corretivos teológicos vierem de ambos os lados. Os exegetas e os teólogos de Stone-Campbell vêm reavaliando e refinando suas formulações sobre o batismo. Conversar com aqueles da tradição de Stone-Campbell deve levar os evangélicos a restaurar uma maior “consciência batismal” e a representar, com mais cuidado, as crenças batismais de Alexander Campbell e de seus seguidores (é verdade que alguns receberam críticas por propor a regeneração batismal).[866]

Isso não sugere que estejamos em busca de uma unidade que suprima o significado do batismo.[867] Como o batismo é ordenado pelo Senhor Jesus, é uma questão prioritária na prática cristã. Embora seja difícil alcançar um acordo, entre igrejas de diferentes tradições, a respeito da forma de se administrar o batismo, todos os cristãos devem perseguir uma “única teologia do batismo”, como afirma David Wright, pois as palavras do apóstolo deixam claro que existe apenas “um batismo”(Ef 4.4-6). As palavras de Paulo soam com clareza e força, chamando-nos a um esforço persistente para reconhecer e recuperar nossa unidade e, em seguida, “manter a unidade do Espírito no vínculo da paz” (4.3).

Tal como acontece com todas as rixas teológicas, as disputas

sobre o batismo tendem a empurrar pontos de vista opostos para os extremos. Um isola o batismo do arrependimento, desconectando o batismo da criação de discípulos e associando o batismo, ao máximo, à membresia da igreja. Tal abordagem deprecia a importância e a urgência do batismo, conforme qualificado por Cristo (Mt 28.19-20). Alguns até mesmo negligenciam o batismo por completo, pois atribuem à decisão humana a eficácia para trazer regeneração ("regeneração por decisão"). Outra visão isola o batismo do chamado multifacetado do evangelho, que atribui ao batismo um poder que ele não tem em si mesmo, já que é um sinal ou um símbolo, e não a realidade da purificação em si. Sem dúvida, ambos os lados significam bem, mas as consequências dos dois erros persistem por mais tempo que as disputas teológicas que os geram.

Este ensaio concentrou-se nas formulações teológicas dos representantes mais claros, cuidadosos e articulados da tradição Stone-Campbell. Muitos leitores podem contestar sua avaliação da tradição de Stone-Campbell sobre o batismo. Deve-se admitir que, no nível popular, muitos pregadores e membros das Igrejas Cristãs, das Igrejas de Cristo e dos Discípulos de Cristo descrevem o batismo como algo eficaz.

Desde o início do movimento de restauração, Alexander Campbell teve o cuidado de articular suas crenças sobre o batismo, deixando claro que nunca sustentou que o batismo em si mesmo regenera. No entanto, pelo menos alguns que se associaram a ele e o seguiram não tiveram a mesma clareza, sob a alegação de que os líderes do movimento haviam ensinado que o batismo em si mesmo regenera. O fato de duas grandes e conhecidas igrejas na tradição Stone-Campbell tomarem medidas consideráveis para denunciar a "regeneração batismal" é uma evidência de que a tradição continua sofrendo sob o peso de ser acusada de defender essa crença.[868]

Essas alegações não são meras invenções. Este ensaio mostrou, no entanto, que é uma prática histórica e teológica prejudicial para os batistas e para outros imputar a Alexander Campbell os defeitos de seus seguidores teológicos. A suposição

esmagadora e popular entre os evangélicos americanos é que o dogma oficial das igrejas que seguem a tradição Stone-Campbell consiste em que o batismo regenera. A análise de panfletos e livros, bem como uma pesquisa de recursos na Internet, prontamente demonstram isso. A maneira descuidada como muitos evangélicos julgam todo o movimento de restauração em relação ao batismo é lamentável. Diversos como os batistas são, seria irracional, irresponsável e indelicado julgar todos os batistas do Sul, por exemplo, como mantendo os pontos de vista dos batistas Landmark, dos batistas reformados, dos batistas americanos ou de qualquer outra variedade de batistas. A diversidade existe mesmo entre os batistas do Sul. A diversidade também existe entre os herdeiros da tradição da restauração Stone-Campbell. Portanto, a caridade cristã deve governar os evangélicos, especialmente os ministros e teólogos, quando avaliarmos a tradição de Stone-Campbell sobre o batismo, envolvendo os líderes mais bíblica e teologicamente formados nessa tradição. Qualquer pessoa nessa tradição que defenda a noção de que o próprio batismo é efetivo para salvar diverge dos ensinamentos de Alexander Campbell tal como estão preservados em seus escritos.

748* Ardel B. Caneday (PhD, Trinity Evangelical Divinity School) é professor de Estudos no Novo Testamento e Teologia Biblica no Northwestern College, em St. Paul, Minnesota.

749 Salvo indicação em contrário, as citações das Escrituras são de tradução do autor.

750 Ver D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 361.

751 Sobre os lamentos relativos à "baixa consciência batismal", ver D. F. Wright, "Recovering Baptism for a New Age of Mission", em *Doing Theology for the People of God*, org. D. Lewis e A. McGrath (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 51-66; S. J. Wellum, "The Means of Grace: Baptism", na The Compromised Church, org. J. H. Armstrong (Wheaton: Crossway, 1998), 149-70.

752 Ver os ensaios em W. R. Baker, org., *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement* (Downers Grove: InterVarsity, 2002).

753 A designação pejorativa, "Movimento Stone-Campbell", foi adotada por muitos (mas não todos) dentro do movimento como uma descrição apropriada, tal como indicado nos títulos dos livros (ver notas 4 e 6) e no *Stone-Campbell Journal*. Isso sugere que muitos dos líderes atuais do movimento chegaram a um acordo com problemas e defeitos em suas raízes teológicas, com uma autocrítica perspicaz no lugar da defensividade apologética. Sua literatura confirma essa observação.

754 Para uma discussão atenta acerca das discordâncias internas relativas às formulações do batismo, ver J. Cottrell, "O Papel da Fé na Conversão", em *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement*, 71-90. Para refletir sobre outras turbulências internas, incluindo cisões, ver R. T. Hughes, "Reclaiming a Heritage", *ResQ* 37: (1995):129-38.

755 R. Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell* (2 vols.; Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1868-70; repr., Indianapolis: Religious Book Service, n.d.) 1:235-38.

756 Ver, por exemplo, D. A. Foster, P. M. Blowers, e D. N. Williams, "Baptism", *The Encyclopedia of the Stone-Campbell*

Movement, org. D. A. Foster, P. M. Blowers, A. L. Dunnavant, and D. N. Williams (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 57-67.

757 R. G. Torbert, *A History of the Baptists*, terceira (Valley Forge, PA: Judson, 1962), 274. Torbert afirma: “Na eventual separação do elemento ‘reforma’ das fileiras batistas, os últimos foram os agressores. Eles é que iniciaram ações para excluir os seguidores de Campbell. Quando o corpo excluído aumentou, os batistas lidaram com isso retirando-lhes a comunhão, como no caso da North District Association, em Kentucky, em 1829. A primeira associação a tomar uma ação formal contra os reformadores foi a Redstone, da Pensilvânia, em 1825-26”.

758 A Seceder Presbyterian Church nasceu quando a Igreja da Escócia tentou impor a lei da igreja que proibia as congregações de escolher seus próprios pastores. Os membros, então, determinaram que as congregações teriam o direito de selecionar seus próprios pregadores, separando-se da Igreja da Escócia em 1747.

759 Ver a discussão sobre o assentamento escocês-irlandês no sudoeste da Pensilvânia em T. Sowell, Black Rednecks e White Liberals (San Francisco: Encounter Books, 2005), 4f.

760 O presbítero James Foster, que imigrou na mesma época que Campbell, descreve Thomas Campbell em uma carta pessoal: “Um contemporâneo, ele iniciou seus trabalhos nesse país sob a direção do presbitério de Chartiers. Eles o viam com um olhar invejoso, pois era superior como erudito e pregador. No decorrer de algum tempo, eles trouxeram uma acusação contra ele perante o presbitério por não pregar o evangelho. Ele se defendeu contra essa acusação, mas eles não o absolveriam. Ele, então, recorreu ao Sínodo, que o absolveu da acusação” (citado por F. D. Kershner, *The Christian Union Overture: An Interpretation of the Declaration and Address of Thomas Campbell* [St. Louis: Bethany, 1923], 17).

761 Alexander Campbell incluiu em sua obra *Memoirs of Elder Thomas Campbell* o texto completo que seu pai havia submetido ao Presbitério de Chartiers, com destaque para o seguinte: “É com sincera relutância e, ao mesmo tempo, com o devido respeito e estima pelos irmãos deste reverendo sínodo que presidiram o julgamento do meu caso que me encontro no dever de recusar a

submissão à sua decisão como *injusta* e *parcial*, e também finalmente de *declinar a autoridade*, enquanto eles continuam a ignorar dolorosa e *flagrante má administração do presbitério de Chartiers*. E eu, por meio desta, declino toda a conexão ministerial com o, ou em sujeição ao, Associate Synod of North America [Sínodo Associado da América do Norte], por conta das corrupções e queixas acima mencionadas; e, a partir de agora, me mantenho completamente indiferente às suas decisões. E, para que eu possa ser entendido de forma corteta, declararei claramente que, embora se faça uma referência especial às corrupções do *Presbitério* de Chartiers, que constituem apenas uma parte desse Sínodo, as corrupções daquele Presbitério agora se tornam também *as corrupções do Sínodo Inteiro; porque, quando se submete a esse Sínodo, e se protesta contra ele, o Sínodo os ignora sem a devida indagação, e sem censura*".

762 Ver J. Smith, "The Declaration and Address", *ResQ* 5: 3 (1961):113-18. A primeira sentença da "Declaration and Address" declara: "Da série de eventos ocorridos nas igrejas há muitos anos, especialmente neste país ocidental, bem como daquilo que sabemos em geral sobre o atual estado de coisas no mundo cristão, estamos convencidos de que é tempo de não apenas pensarmos, mas também de agirmos, por nós mesmos; ver com nossos próprios olhos e adotar todas as nossas medidas direta e imediatamente, a partir do padrão divino; como, para isso, estamos sozinhos, sentimo-nos divinamente obrigados a nos conformar, pois só por isso devemos ser julgados".

763 A "Declaration and Address" afirma especificamente: "Que esta Sociedade de forma alguma se considera uma igreja, nem atribua a si mesma os poderes peculiares a tal sociedade; nem os membros, como tais, se considerem como estando ligados nessa relação; nem de modo algum associado aos propósitos peculiares da associação da igreja; mas meramente como defensores voluntários da reforma da igreja".

764 Ver L. Garrett, *The Stone-Campbell Movement* (Joplin, MO: College Press, 1981), 24-60; R. Tristano, *The Origins of the Restoration Movement: An Intellectual History* (Atlanta: Glenmary

Research Center, 1988), 14-30. Ver também a discussão de R. C. Kurka, “The Role of the Holy Spirit in Conversion: Why Restorationists Appear to Be out of the Evangelical Mainstream”, *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement*, 144ff.

765 Campbell, *Memoirs of Thomas Campbell*, 23 (citado por Kershner, *The Christian Union Overture*, 35-37).

766 A ata do Sínodo declara: “Depois de ouvir longamente o senhor Campbell, e suas respostas a várias questões que lhe foram propostas, o Sínodo resolveu, à unanimidade, que, apesar de ilusório o plano da associação cristã e por mais sedutor que seja, como experiências de projetos similares em outras partes evidenciaram sua tendência funesta e as operações destrutivas contra todos os interesses da religião, promovendo divisões, em vez de união, degradando o caráter ministerial, proporcionando livre admissão a quaisquer erros na doutrina e a quaisquer corrupções na disciplina, uma aprovação nominal das Escrituras como o único padrão de verdade pode ser professada, o Sínodo é obrigado a desaprovar o plano e seus efeitos naturais” (citado por Kershner, *The Christian Union Overture*, 35-37).

767 Foster, Blowers, e Williams, “Baptism”, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement,* 58.

768 Ver P. Caldwell, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expres*sion, Cambridge Studies in American Literature and Culture (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 45f, 163ff.; J. C. Brauer, “Conversion: From Puritanism to Revivalism”, *JR* 58 (1978), 27-43. Ver também B. T. Leonard, “Getting Saved in America: Conversion Event in a Pluralistic Culture”, *RevExp* 82 (1985):111-27. Para exemplos de “narrativas de conversão”, ver H. T. Kerr e J. M. Mulder, eds., *Conversions: The Christian Experience* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983). O artigo de J. M. Hicks, “‘God’s Sensible Pledge’: The Witness of the Spirit in the Early Baptismal Theology of Alexander Campbell”, *Stone-Campbell Journal* 1 (1998):5-26 é particularmente útil como recurso, bem como para conteúdo.

769 Alexander Campbell, “Reply to Robert B. Semple”, *The*

Millennial Harbinger 1 (março de 1830):137. Campbell confunde o título de Owen como *Death of the Deaths in the Death of Christ*. Hicks, “God’s Sensible Pledge”, 5-26, tem sido um recurso inestimável para essa parte do ensaio.

770 Alexander Campbell, “Reply to the Above”, *The Christian Baptist* 4 (junho, 1827):228.

771 Alexander Campbell, “Letter II to Bishop Semple”, *The Millennial Harbinger* 1 (abril, 1830):179.

772 Alexander Campbell, “Conscience — No. II”, *The Christian Baptist* 3 (1826):218.

773 Ver Alexander Campbell, “The Times.—No. IV”, The Millennial Harbinger 2 (1831): 211–15.

774 Campbell, “The Times. IV, ”211-15. Aqui Campbell argumenta: “Outro, sob o mesmo sistema, não recebe consolo porque não foi encontrado nele os sinais infalíveis de ser um verdadeiro crente. Ele se desespera – ele é atormentado. Ele conclui que ele é um dos réprobos. Ele está prestes a se matar. Mas por quê? Não porque não há Salvador, nem perdão, nem misericórdia. Não porque o evangelho não é verdadeiro; mas porque é verdade, e porque ele não pode encontrar em si os verdadeiros sinais da genuína conversão.

775 Campbell, “The Times. IV, ”211-15.

776 Alexander Campbell, “Conscience.—No. II”, *The Christian Baptist* 3 (1826): 218.

777 Por exemplo, ver Kurka, “Why Restorationists appear to be out of the Mainstream”, 140-48. Outros colaboradores do evangelicalismo e do movimento Stone-Campbell também oferecem críticas cautelosas às visões teológicas de Campbell.

778 Por exemplo, ver Alexander Campbell, “Letter II to Bishop Semple”, *The Millennial Harbinger* 1 (1830):178. Campbell diz: “Irmão Semple, você e eu não fomos ensinados primeiro por Paulo e, portanto, teremos que lutar com nós mesmos por algum tempo antes de nos levantarmos entre os vasos, e pensarmos e nos sentirmos como eles, aqueles que foram ensinados pelos apóstolos. Alguns vasos retêm por muito tempo o sabor do primeiro licor que os encheu. Nossas mentes se assemelham um pouco à deles. Nem

você nem eu, pensamos, jamais entenderíamos ou sentiríamos todo o resultado da instituição cristã em nossas mentes, como se nunca tivéssemos sido doutrinados nos sistemas de Calvino, Gill e Fuller. Estou em guerra comigo, mais do que com qualquer outro homem vivo, por muitos anos, para erradicar de minha mente toda planta que Paulo não plantou e que Pedro não regou. Nisso, eu me considero como tendo sido apenas parcialmente bem-sucedido. É preciso tomar cuidado aqui, assim como em outros lugares, para que, ao erradicar o joio, o trigo não seja erradicado também".

779 Ver, por exemplo, a troca de cartas entre Spencer Clack e Alexander Campbell, *The Millennial Harbinger* 1 (1830): 265-72. Ver também uma subsequente troca de cartas entre os dois: "Spencer Clack to the Editor of the Harbinger" e "Reply to Brother Clack", *The Millennial Harbinger* 1 (1830):289-92; 292-96. Spencer Clack argumenta que, embora Alexander Campbell repudiasse credos e confissões, ele registrou, por escrito, suas crenças e opiniões de forma volumosa e que aqueles que seguem suas opiniões olham para seus escritos como credos e confissões. "Agora eu lhe pergunto, já que, de acordo com seu credo, os fatos do evangelho isolados são considerados o elo de união entre os cristãos no dia milenar, por que você distrai as igrejas com a publicação de suas opiniões? Por que travar uma guerra contra os discípulos de Cristo, simplesmente porque eles rejeitam suas meras opiniões, suas invenções favoritas, seus dispositivos humanos, inseguros e não autorizados. As igrejas têm seus credos — você, suas opiniões" ("Spencer Clack", 290). Campbell falha em reconhecer que seus escritos têm credibilidade expressiva para seus seguidores em sua astuta esquiva da pergunta: "Mas, irmão Clack, sua vocação de imersão para a remissão de pecados, ou qualquer outra instituição apostólica de Campbell, ou uma opinião minha, é como me dizer que a missão divina de Moisés, ou que a filiação do Senhor Jesus, ou a ressurreição dos mortos, são apenas minhas *opiniões*" ("Reply to Brother Clack", 293).

780[32] Para uma cuidadosa avaliação crítica da epistemologia de Alexander Campbell, além de suposições teológicas e de sua

compreensão acerca do papel do Espírito Santo na conversão, ver Kurka, “Why Restorationists appear to be out of the Mainstream”, 138-58.

781 Foster, Blowers, e Williams, “Baptism”, *Encyclopedia of the Stone-Campbell MovemeNovo Testamento,* 58.

782 Ibid.

783 Ver W. Baxter, *Life of Walter Scott com Sketches of His Fellow-Laborers, William Hayden, Adamson Bentley, John Henry, and Others* (reimpressão, Nashville: Gospel Advocate Co., n.d.), 47–51. Para uma discussão completa do significado do tratado por Henry Errett, um batista escocês de Nova York, ver J. M. Hicks, “The Recovery of the Ancient Gospel: Alexander Campbell and the Design of Baptism”, em *Baptism and the Remission of Sins*, org. D. W. Fletcher (Joplin, MO: College Press, 1990), 111–70.

784 R. Durst, “‘To Answer or Not to Answer’: A Case Study on the Emergence of the Stone-Campbell Movement Amongst the Baptist Churches of Kentucky in the 1820s”, *Journal for Baptist Theology and Ministry*, 3 (2005): 84.

785 Durst, “‘To Answer or Not to Answer’”, 84. Citação de *A Public Debate on Christian Baptism between the Rev. W. L. MacCalla, a Presbyterian Teacher and Alexander Campbell* (1842; repr., Kansas City: Old Paths Book Club, n.d.), 116–18.

786 Alexander Campbell, “The Ancient Gospel—No. VII. Christian Immersion”, *The Christian Baptist* 5 (7/71828): 277.

787 Durst, “‘To Answer or Not to Answer,’” 84.

788 Os estudiosos da Igreja de Cristo - Foster, Blowers e Williams - concordam com as observações do batista Durst a respeito da visão cambiante de Campbell sobre o batismo durante a década de 1820 (“Baptism”, *Encyclopedia of the Stone-Campbell MovemeNovo Testamento,* 58).

789 O Concílio de Trento declara a respeito do batismo: “Se alguém disser que esses sacramentos da nova lei não podem conferir a graça por seu próprio poder [*ex opere operato*], mas que somente a fé na promessa divina deve obter a graça, deixe tal ser amaldiçoado” (Concil. Trid. Sess. vii. can. viii).

790 Semple fez sete investigações que Alexander Campbell

publicou e respondeu brevemente (*The Harbinger Millennial* 1 [1830]: 350-51).

"Em primeiro lugar: Qual é a sua opinião sobre o *estado natural do homem*? Você acredita que ele esteja, de acordo com a sua interpretação das Escrituras, em um estado de total depravação?

Em segundo lugar: Você considera a fé um simples ato da mente que reconhece os meros fatos do evangelho, independentemente de qualquer ação divina exercida sobre as faculdades mentais anteriormente?

Em terceiro lugar: Em sua nova tradução, você substituiu o termo *reforma* em vez de *arrependimento*, como está no antigo. Por favor, defina a reforma de acordo com suas opiniões.

Em quarto lugar: eu entendo que você afirme que a *imersão* ou o *batismo* é o ato de regeneração e o meio de perdão dos pecados; e que a Escritura não nos autoriza a concordar ou acreditar que alguém é regenerado ou perdoado até ser imerso. Em outras palavras, que o sangue de Cristo nunca é aplicado, mas somente através do batismo. Essa é uma afirmação correta de sua opinião a respeito desse ponto?

Em quinto lugar: você fala do Espírito Santo depois do batismo. Você quer dizer com Espírito Santo o que é comumente chamado de Espírito Santo? Ou você se refere a um santo temperamento da mente efetuado por meras palavras e pela obediência às suas exigências?

Em sexto lugar: Em alguns de seus últimos números, você fala da *Trindade* de uma forma que despertou alguma suspeita de uma tendência ao *unitarismo*. Existe algum motivo para tal suspeita? Pelo amor da verdade, para seu próprio bem, seja explícito quanto a esse tópico.

Em sétimo lugar: Quais são os seus pontos de vista sobre o futuro castigo dos homens maus? É eterno e infindável? Existem alguns outros pontos de menor importância sobre os quais estamos amplamente em desacordo. Para estes, podemos, por fim, voltar nossa atenção. Se os pontos acima forem investigados em um espírito apropriado, esperarei bons resultados."

Kurka reconhece que a doutrina de Campbell sobre a natureza

humana está perigosamente próxima do pelagianismo (“*Why Restorationists appear to be out of the Mainstream*”, 146-47).

791 Alexander Campbell, *The Millennial Harbinger* 1 (1830):354. No tocante à questão de Semple sobre a depravação total dos seres humanos, Campbell responde: “Mas a questão da depravação total é abstrata e especulativa. É um tema apropriado ao debate especulativo. Aquele que afirma que todos os homens são *totalmente* depravados torna todos os homens igualmente depravados e depravados como Satanás; porque Satanás não é mais do que totalmente depravado. Se, além disso, toda criança nascida for totalmente depravada, não há possibilidade de qualquer pessoa se tornar pior que outra, nem pior em qualquer período de sua vida do que quando viu o sol pela primeira vez. Você está preparado para isso? Se todos os infantes são totalmente depravados, como os homens podem tornar-se cada vez piores, como Paulo afirma? ”(*The Millennial Harbinger* 1, 355). Apesar de sua tutela na Confissão de Westminster, Campbell mostra uma notável incompreensão da doutrina da depravação total. Campbell também dá indicações de ser um adepto das visões de fé de John Glas e Robert Sandeman. Ver Kurka, “Why Restorationists appear to be out of the Mainstream”, 144.

Sobre a fé, a parte pertinente de sua resposta é: “Se um homem crer em alguma coisa é sempre dependente do testemunho e de sua audição ou de sua participação. O poder de produzir fé está no testemunho. O poder de produzir audição está no som. O poder de produzir visão está no objeto. Um homem não pode ouvir um som audível, nem ver um objeto visível, tampouco acreditar em um testemunho confiável se não se voltar para eles. Às vezes, não ouço o relógio bater uma vez por dia e, muitas vezes, não vejo os objetos mais visíveis; porque minha mente está absorta em pensamentos sobre outros objetos. Tantos não creem no evangelho, embora seja perfeitamente crível, e tanto em seu poder de crer, como é em alguém que tem ouvidos, ouvir um sino tocar, ou uma trombeta soar a uma distância apropriada, porque eles têm suas mentes absortas e preocupadas com outros objetos” (*The Millennial Harbinger* 1, 355.)

Com relação ao Espírito Santo e à Trindade, as respostas de Campbell são insuficientes e levaram o estudioso da Christian Church, Robert Kurka, a afirmar que a visão de Campbell indica "uma óbvia despersonalização do Espírito Santo, resultando em um binitarianismo "não intencional". Enquanto o próprio Campbell se recusou a equiparar o Espírito ao texto bíblico... no entanto, ele fez muitas declarações que pareciam gerar uma conclusão contraditória ("Why Restorationists appear to be out of the Mainstream", 147-48).

792 Campbell parecia receber bem as oportunidades de publicar os comentários de outras pessoas que ajudariam e estimulariam sua causa. Tal é o relatório publicado do "Journal of a Traveler", *The Millennial Harbinger* 1 (1830):341-47. Francis, o viajante, relata que havia encontrado um ministro presbiteriano, o Sr. Lane, que reclamou: "Campbell está fazendo um mundo de danos à denominação batista, e ele se arrependeu muito". Francis perguntou: "Como?" O presbiteriano respondeu: "Criando e fomentando divisões". Francis, então, relata: "Com um pouco mais de conversa, verifiquei que ele nunca tinha lido os escritos de A.C. e era completamente ignorante acerca daquilo a que ele mais veementemente se opunha. *Mas isso é perfeitamente concebível no caráter de um clérigo!*

793 Sobre a habilidade e a eficiência de Campbell como tipógrafo, ver Gary Holloway, "Alexander Campbell as a Publisher", *ResQ* 37 (1995):28-35.

794 J. M. Hicks, "The Role of Faith in Conversion: Balancing Faith, Christian Experience, and Baptism", in *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement,* org. W. R. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 94, afirma: "Campbell tinha dado um 'xeque-mate em seus oponentes na Associação [Redstone]', e enquanto ele esteve presente na reunião de Redstone, em 1823, não era um mensageiro da Igreja Brush Run porque não era mais um membro dessa igreja. "Ele se afastara da supervisão da Redstone Association em parte para evitar ser excluído da associação e se ver envergonhado. Nos dias 15 e 22 de outubro daquele ano, estava programado para Campbell debater em breve com W. L. MacCalla, um presbiteriano. "O debate assumiu que ambas as partes eram

representantes em boa posição com suas denominações" (Hicks, "The Role of Faith in Conversion", 94).

795 Minutes of the Redstone Baptist Association, September 3-5, 1824, 3. Citado por Hicks, "Balancing Faith, Christian Experience, and Baptism", 95.

796 Hicks identifica as quatro igrejas: Youngstown, Palmyra, Achor e Salem, e observa o registro da *Minutes of the Beaver Baptist Association*, 20-22 de agosto de 1829: "Deploramos profundamente seu estado, e nos sentimos constrangidos a advertir nossos irmãos em outras partes contra eles: acreditando que eles se afastaram da fé e da ordem da Igreja do Evangelho" ("Balancing Faith, Christian Experience, and Baptism", 95).

797 Hicks, "Balancing Faith, Christian Experience, and Baptism", 95. Hicks aponta que Campbell e seus seguidores foram acusados de conter oito erros: 1. Nenhuma promessa de salvação além do batismo. 2. Sem examinar os batismos sobre qualquer assunto, o batismo deve ser administrado a todos que dizem crer que Jesus Cristo é o Filho de Deus. 3. Antes do batismo, o Espírito Santo não age diretamente sobre a mente de alguém. 4. O batismo busca a remissão de pecados e o dom do Espírito Santo. 5. A Escritura é apenas a evidência do interesse de alguém em Cristo. 6. O poder de Deus para eleger para a salvação está enraizado na obediência. 7. As igrejas não precisam de credo, exceto as Escrituras. 8. Todos os batizados estão autorizados a administrar o batismo a outros (95-96).

798 Torbert*, A History of the Baptists*, 275.

799 Alexander Campbell, "Re-immersion and Brother Thomas", *Millennial Harbinger* 7 (fevereiro, 1836):56-64; Alexander Campbell, "Reply to Susan", *Millennial Harbinger* 6 (setembro, 1835): 419. A respeito de três questões controversas encaradas por Campbell durante a década de 1830, ver a discussão em D. A. Foster, "Churches of Christ and Baptism: An Historical and Theological Overview", *ResQ* 43:2 (2001):79-94.

800 Ver estas discussões: Alexander Campbell, "Reformation—No. 3. A Personal Concern", *Millennial Harbinger* 6 (Fevereiro, 1835):83-84; Alexander Campbell, "Dialogue on Re-immersion",

Millennial Harbinger 3 (março, 1832):123; J. M. Hicks, “Alexander Campbell on Christians among the Sects”, em Fletcher, *Baptism and the Remission of Sins*, 176-85; and J. Allen, *Rebaptism: What One Must Know to Be Born Again* (West Monroe, LA: Howard, 1991), 75-89. Em seu livro posterior, *Christian Baptism, with its Antecedents and Consequents* (Bethany, VA: n. p., 1851), Campbell reitera sua resposta inicial às alegações de que ele fizera do batismo uma obra: “Nós não fazemos (...) coloque o batismo entre as boas obras. Boas obras têm nossos irmãos, e nem Deus nem nós mesmos, para seu objetivo. Eles, direta e imediatamente, terminam no homem; enquanto, em seu impacto reflexo, eles glorificam a Deus e nos beatificam. No batismo, estamos em espírito, assim como pessoalmente, sepultados com o Senhor, “onde também somos ressuscitados com ele”. Os homens mortos não se enterram nem se elevam à vida novamente. No batismo, somos passivos em tudo, mas damos nosso consentimento. Nós somos enterrados e chamados à vida por outro. Assim, em nenhuma visão do batismo pode-se chamar um bom trabalho. A influência que o batismo pode ter sobre nossas relações espirituais não se deve, portanto, a qualquer mérito no ato como nosso; não como uma causa adjudicante, mas meramente como uma causa instrumental e concordante, por meio da qual nos revestimos de Cristo, e estamos unidos a ele formalmente, assim como no coração, fazendo uma aliança com ele e nos unindo a ele em sua morte, sepultamento e ressurreição. Por isso, disse o apóstolo: “Como muitos de vocês que foram batizados em Cristo foram batizados em sua morte” — “revestiram-se de Cristo” (*Christian Baptism, with its Antecedents and Consequents*, 255-56).

801 John Thomas deixou o movimento de restauração por volta de 1848, a fim de fundar seu próprio ministério, chamado Christadelphians, um pequeno movimento religioso que rejeita a crença na Trindade, vê Jesus como menor que Deus e rejeita a eterna punição dos ímpios.

802 Alexander Campbell, “Any Christians among Protestant Parties”, *Millennial Harbinger* n.s. 1 (setembro, 1837):411-14.

803 Alexander Campbell, “Christians among the Sects”, *Millennial*

Harbinger n.s. 1 (novembro, 1837):506-508.

804 Alexander Campbell, “Reply on Union, Communion, and the Name Christian”, *Millennial Harbinger* 2 (setembro, 1831):392-93.

805 Para um resumo útil da questão do batismo segundo a tradição Stone-Campbell desde seus primeiros anos, ver Foster, Blowers e Williams, “Baptism”, *Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement,* 61-67.

806 R. Balmer traça um argumento provocativo de que o evangelicalismo americano é o mais pobre, por falhar em abraçar um princípio crucial que caracterizou a tradição Stone-Campbell, a saber, “que as instituições, sejam elas eclesiásticas ou educacionais, são notavelmente pobres na função de garantidoras da piedade. As instituições, inevitavelmente, servem a si mesmas e acabam subornando-se às pressões de construir programas e hipotecas, estacionamentos e fundos de pensão” (“Willful Naïveté: American Evangelicalism and the Stone-Campbell Tradition”, *Stone-Campbell Journal* 7 (2004):222.

807 Alexander Campbell, *The Christian System* (1835; reimpressão, Joplin, MO.: College Press, 1989).

808 Campbell, *Christian Baptism, with its Antecedents and Consequents*.

809 Ênfase adicionada. Campbell, *Christian Baptism*, 249.

810 Ibid., 249 n 1.

811 Ibid., 256.

812 J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark*, PNTC (Grand Rapid: Eerdmans, 2002), 31. Ver a discussão de R. T. France, *The Gospel of Mark*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 67. É curioso constatar que Edwards, um comentarista do Evangelho de Marcos que deve muito à tradição e encontra raízes nos ensinamentos de Alexander Campbell, não oferece nenhum comentário sobre “o batismo de arrependimento para o perdão dos pecados”. Ver A. Black, Mark, *The College Press NIV Commentary* (Joplin , MO: College Press, 1995), 42-43.

813 D. Garland, *Mark*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1996), p. 45 n. Contra o batismo de Garland como “ação humana”, Edwards argumenta: “A chave para entender o batismo de João é

que ele é proclamado, o que significa que é uma ação de Deus em oposição a uma mera ação humana" (*Mark*, 31). Ver E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, KEK (Göttingen: Vandehoeck & Rupprecht, 1953), 13-15; e J. Marcus, *The Way of the Lord*, (Louisville: Westminster/John Knox, 1992), 18-31, que argumentam que o objeto do verbo *kērussō* é uma ação de Deus.

814 R. Guelich, *Mark 1–8.26,* WBC (Dallas: Word, 1989), 19.

815 Campbell, *Christian Baptism*, 254.

816 Ibid., 257.

817 Ver T. H. Olbricht, "Alexander Campbell in the Context of American Biblical Studies, 1810-1876", *ResQ* 33:1 (1995):13-28.

818 Beasley-Murray, *Baptism*, 228.

819 C. L. Blomberg, "An Evangelical Response to Alexander and Kurka", *Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement*, org. W. R. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 153.

820 D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 191- 196 [Publicado no Brasil por Edições Vida Nova, sob o título *O Comentário de João*]. Ver L. L. Belleville, "'Born of the Water and the Spirit': John 3:5", *TJ* 2 N.S. (1981):125-41.

821 L. T. Tanton, "The Gospel and Water Baptism: A Study of Acts 2:38*", Journal of the Grace Evangelical Society* 3:1 (1990):27-52. Isso é digno de nota porque Tanton assevera a mesma acusação contra B. L. Ross (*Campbellism — Its History and Heresies* [Pasadena, TX.: Pilgrim Publications, 1976]; e *Acts 2:38 and Baptismal Regeneration* [Pasadena, TX.: Pilgrim Publications, 1976]).

822 Tanton, "The Gospel and Water Baptism", 27.

823 H. E. Dana and J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, quadragésima impressão (Toronto: Macmillan, 1927), 104.

824 Dana e Mantey, *A Manual Grammar*, 104. Dana e Mantey citam J. R. Mantey, "Unusual Meanings for Prepositions in the Greek New Testament", *Expositor* (June, 1923) para estabelecer seu argumento. Ver J. R. Mantey, "The Causal Use of *Eis* in the New Testament", *JBL* 70 (1952):45-58; e "On Causal *Eis* Again", *JBL* 70

(1952):309-11. Outros contenderam com o “significado pouco usual” que Mantley usa para *eis* em Atos 2.38, como R. Marcus, “On Causal *Eis*”, JBL 70 (1952):129-30; e “The Elusive Causal *Eis*”, *JBL* 71 (1953):44. Apesar da fragilidade do argumento de Mantley, outros seguiram sua liderança, tais como, W. A. Criswell, *Acts* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 96. Ver N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 3:266. Turner diz: “Alguns contextos certamente serviriam para um sentido causal... Atos 2.38 *seja batizado eis aphesi tōn hamartiōn* com base em (mas *com o objetivo* de ser suficiente, se sua teologia for satisfatória)”.

825 M. J. Harris, “Appendix”, in *NIDNTT* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 3:1.187.

826 Ver N. B. Stonehouse, “Repentance, Baptism and The Gift of the Holy Spirit”, *WTJ* 13 (1950):1-15, esp. p. 15; F. Stagg, *The Book of Acts* (Nashville: Broadman, 1955), 63; e B. Ross, *Acts 2:38 and Baptismal Regeneration*, 45-49.

827 H. W. House, “An Evangelical Response to Baird and Weatherly*”, Evangelicalism and the Stone-Campbell Movement,* 189.

828 House, “An Evangelical Response”, 189.

829 Ver a taxonomia das visões em D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 370-71. Sua lista descaracteriza a opinião de Campbell e de seus herdeiros teológicos desta maneira: “O batismo aqui referido é somente físico, e *eis* tem o significado de a favor ou para” (p. 370; ênfase original). Eles responderiam que o batismo nunca é corretamente concebido como algo “somente físico”. Pois, se o batismo fosse “somente físico”, não seria o batismo cristão.

830[82] Tanton comenta duas interpretações que merecem nada mais do que uma menção: (1) a visão ultradispensacionalista que considera o batismo *passé* para a igreja; e (2) sua opinião de que ele chama a visão de “transição”, sustentando que os judeus palestinos receberam o perdão dos pecados e o dom do Espírito

através do batismo (“The Gospel and Water Baptism: A Study of Acts 2.38”, 45-52).

831 A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, quarta edição (Nashville: Broadman, 1934), 389, 592, 595.

832 Ver a interpretação de L. B. McIntyre, Jr., “Baptism and Forgiveness in Acts 2.38”, *Bsac* 153 (1996):53-62.

833 Ver a discussão dessas distinções em T.R. Schreiner e A. B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 38-45, 211-12.

834 Essa é a tese básica que Tanton argumenta em “The Gospel and Water Baptism: A Study of Acts 2:38”, 27-52 Essa é a premissa de The Grace Evangelical Society, que publicou o ensaio de Tanton.

835 Para um exemplo de alguém que entende a necessidade dessas distinções e articula uma compreensão cuidadosa e precisa do batismo como um meio da graça de Deus, ver Wellum, “The Means of Grace: Baptism”, 149-70.

836 Ver D.A. Carson, que diz que “mal podemos conceber um discípulo que não seja batizado ou não seja instruído” (“Matthew”, em *EBC*, org. Frank E. Gaebelein [Grand Rapids: Zondervan, 1984], 8: 597). Ver também G. R. Beasley-Murray, que afirma o mesmo ponto em sua discussão da carta de Paulo aos Romanos (6.4) em “Baptism”, em *DPL* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), p. 60.

837 Wright, “Recovering Baptism for a New Age of Mission”,57. Wright, que é um pedobatista, diz: “Agora a experiência batismal da igreja dos primeiros pais era, em grande parte, do batismo dos crentes, ou talvez um melhor batismo de conversão. O estudo histórico consolida firmemente a conclusão de que o batismo infantil não chegou a ser praticado, como algo comum, até depois de Agostinho, talvez no século 6”.

838 Ver R. H. Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, *SBJT* 2 (1998): 10ff. Ver D. Gaertner, *Acts*, College Press NIV Commentary (Joplin, MO: College Press, 1993), 80-81.

839 Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, 15.

840 Ver F. F. Bruce, *The Book of Acts*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 77. Ele declara: “Seria, obviamente, um erro ligar as palavras ‘à remissão dos pecados’ ao mandamento ‘ser batizado’ com a exclusão do mandamento anterior ‘Arrependa-se’”.

841 Ver R. T. France, “Exegesis in Practice: Two Samples”, em *New Testament Interpretation*, org. I. H. Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 273. Concordo com a tradução de France, tomando *antitupon* como substantivo, e não como adjetivo. Ver E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, segunda edição (1947; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1981), 204, 298-99. Contraste com J. R. Michaels, *1 Peter*, WBC (Dallas: Word, 1988), 214.

842 Uma vez que Pedro dá “adiar” (*apothesis*) uma associação incomum com a lavagem, é concebível que seu uso de “não a remoção das impurezas do corpo” (*ou sarkos apothesis rupou*) seja uma espécie de paronomásia, um jogo de palavras sobre a perda do prepúcio através da circuncisão? Se, como alguns argumentaram, a frase se refere à circuncisão, parece ter o duplo sentido de remoção da imundície através do banho e da circuncisão como remoção do prepúcio impuro. Para a cláusula como se referindo à circuncisão, ver J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (London: Black, 1977; Grand Rapids: Baker, 1981), 161–62.

843 Ver R. L. Nickelson, “First Peter 3:21, Daniel 4:14[17], and the Ordo Salutis”, *Stone- Campbell Journal* 3 (2000): 229–41. Ele conclui seu ensaio com uma discussão de diferentes visões da *ordo salutis* (ordem da salvação). É improvável que esta discussão sistemática-teológica promova a aproximação entre os evangélicos e aqueles dentro da tradição de Stone-Campbell, que deve ser baseada em discussões bíblico-teológicas.

844 France, “Exegesis in Practice: Two Samples”, 274.

845 Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, 15.

846 “Assim, cada um dos verbos é escolhido por razões contextuais, não dogmáticas; e sua sequência é teologicamente irrelevante (G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], 246). Contraste comk F. W. Grosheide, que tenta redimir a ordem de Paulo através da visão de

uma teologia dogmática: “Os coríntios são lavados: a referência primária parece ser ao batismo após a conversão. Atrás desse batismo, está a graça objetiva. Vocês foram santificados: a santificação é mencionada primeiro nesse contexto, que trata da santidade da vida. Vós sois santificados e, portanto, santos (...) Por trás da santificação, está a justificação: vocês foram justificados por um ato de Deus e, portanto, vocês são justos. O fato de desejarem ser batizados depende do fato de serem justificados por Deus” (*Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1953], 140).

847 “A ordem dos verbos (...) não tem significado teológico. Paulo não concebe os cristãos sendo colocados em uma linha de montagem divina e tendo cada uma dessas coisas feita a eles em determinada ordem. Para Paulo, eles são todos iguais” (D. Garland, *1 Corinthians*, BECNT [Grand Rapids: Baker, 2003], p. 216). Ver Schreiner e Caneday, *The Race Set Before Us*, 72

848 Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament”, 12. Ver Beasley-Murray, *Baptism*, 162-67.

849 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM; Philadelphia: Westminster, 1970), 120-21.Ver Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 247. Fee, cautelosamente, admite que o verbo de Paulo pode ser “uma alusão indireta ao batismo; mas isso se refere ao fato de Paulo não estar preocupado aqui com o rito de iniciação cristã, mas com a transformação espiritual possibilitada por Cristo e efetuada pelo Espírito. As três metáforas enfatizam os aspectos da conversão cristã encontrados nos termos teológicos “regeneração, santificação e justificação”; e, para Paulo, isso resulta da obra do Espírito na vida do crente, e não do batismo”. O cuidado de isolá-las como metáforas é compreensível, mas nasce da separação entre símbolo e coisa simbolizada. Tal separação mental ou conceitual do batismo da coisa significada pelo batismo tem sido uma importante fonte de incompreensão por parte daqueles que seguem as formulações de Alexander Campbell sobre batismo. Ver A. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NICGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 453-54.

850 Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New

Testament", 12.

851 Ver C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians*, HNTC (New York: Harper & Row, 1968), 141.

852 G. R. Beasley-Murray, "Baptism", *NIDNTT* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 1:153.

853 Garland, *1 Corinthians*, 216. Ver R. B. Hays, *First Corinthians*, Interpretation (Louisville: John Knox, 1997), 100.

854 Ver Schreiner e Caneday, *The Race Set Before Us*, 76. Sobre a provável alusão ao banho conjugal, ver P. T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 422-23. É provável que Ezequiel 16.8-14 influencie as imagens de Paulo. Isso não implica a necessidade de se descartar uma alusão ao batismo. Sobre a noção de que o uso das imagens de Ezequiel de banho nupcial exclui qualquer alusão ao batismo cristão, ver K. Snodgrass, *Ephesians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 298. Snodgrass também afirma: "Em nenhum outro lugar no Novo Testamento é a igreja batizada". As imagens de Paulo provavelmente se baseiam no banho de noivas, aludindo ao batismo, ver A.T. Lincoln, *Ephesians*, WBC (Dallas: Word, 1990), p. 375. Para uma discussão completa da passagem, ver M. Barth, *Ephesians 4-6* (Garden City, NY: Doubleday, 1986), 691-99. Barth é reticente, mas ele reconhece que "praticamente todos os intérpretes no Oriente e no Ocidente, nos tempos antigos, medievais, da Reforma e modernos, concordam em explicar 5.26 como uma referência ao batismo" (p. 692).

855 G. D. Fee, 1 and 2 Timothy, Titus, NIBC (Peabody, MA: Hendrickson, 1984), 205. Sobre Tito 3.5, Calvino diz: "Não que a salvação seja obtida no símbolo externo da água, mas porque o batismo nos sela a salvação conquistada por Cristo. Paulo está tratando da manifestação da graça de Deus que, já dissemos, consiste da fé. Visto, pois, que o batismo é parte dessa revelação, até onde ela se destina a confirmar a fé, Paulo está certo em mencioná-lo aqui. Além disso, visto que o batismo é nosso ingresso na igreja e o símbolo de nosso enxerto em Cristo, é oportuno que Paulo o introduza aqui, ao pretender demonstrar como a graça divina se nos manifestou. Eis o fio do pensamento desta passagem:

“Deus nos salva mediante sua misericórdia, e ele nos deu, no batismo, um símbolo e um penhor dessa salvação, admitindo-nos em sua igreja e enxertando-nos no Corpo de seu Filho”. Os apóstolos costumam basear um argumento nos sacramentos quando pretendem provar o que está implícito neles, já que deve aceitar-se como princípio estabelecido entre os piedosos que Deus não joga conosco, usando figuras destituídas de conteúdo; ele efetua interiormente, por seu próprio poder, aquilo que ele pretende nos mostrar por meio de um sinal externo. Por isso, expressa-se, adequada e genuinamente, que o batismo é a “lavagem da regeneração”. O poder e o uso dos sacramentos são corretamente subentendidos quando conectamos o sinal com a coisa significada, ou aquilo que está implícito nele, de tal forma que o sinal não é algo vazio e ineficaz, e quando, querendo enaltecer o sinal, não despojamos o Espírito Santo do que lhe pertence”. (Commentaries on the Epistle to Titus in Calvin’s Commentaries, traduzido por William Pringle [reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1979], 21:332-33). Ver P. Fairbairn, Pastoral Epistles (Edinburgh: T&T Clark, 1874), 293-95.

856 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 112; ver 140f. Ver J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, WBC 38a (Dallas: Word, 1988), 311. Ver uma visão similar sustentada por D. M. Lloyd-Jones, *Romans: The New Man — Exposition of Chapter 6* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), 33ff [Publicado no Brasil pela Editora PES, sob o título *Romanos: Exposição sobre o Capítulo 6 — O Novo Homem*].

857 J. Cottrell, *Romans*, College Press NIV Commentary (Joplin, MO: College Press, 1996), 1:383.

858 Moo, *Romans*, 359.

859 J. Stott, *Romans: God’s Good News for the World* (Downers Grove: InterVarsity, 1994), T.R. Schreiner parece exagerar em um argumento contra o comentário de Stott ao afirmar que “qualquer tentativa de distinguir entre o batismo do Espírito e o batismo na água nos escritos paulinos vai além do que o próprio Paulo escreveu” (*Romans*, BECNT [Grand Rapids: Baker, 1998], 307). Dada a evidência dos escritos de Paulo, parece que se pode e deve

distinguir entre o batismo com água (Rm 6.3) e o batismo com o Espírito (1Co 12.13), mesmo que não se possa separá-los.

860 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

861 Beasley-Murray, *Baptism in the New TestameNovo Testamento,* 129-29. Ver Schreiner, *Romans*, 307; Moo, *Romans*, 360; Cottrell, *Romans*, 1:383.

862 Cottrell, *Romans*, 1:383-84.

863 Ibid., 1:387.

864 A advertência de Paulo, “estás cortado de Cristo, tantos quantos tentam ser justificados pela lei; você caiu da graça” (5.4), provavelmente parece ser sua inferência razoável com base na premissa de seu argumento ao longo de Gálatas 3 e 4, em vez de expressar a esperança do evangelho dos judaizantes.

865 Para um relato a esse respeito, ver J. E. Smith, “The Theology of Charles Finney: A System of Self-Reformation”, *TrinJ* 13 NS (1992):61-93.

866 Ver Wright, “Recovering Baptism for a New Age of Mission”, 51-66; Wellum, “The Means of Grace: Baptism”, 149-70.

867 Ver D. F. Wright, “Scripture and Evangelical Diversity with Special Reference to the Baptismal Divide”, em *A Pathway into the Holy Scripture*, org. P. E. Satterthwaite e D. F. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 257-75, e Wright, “Recovering Baptism for a New Age of Mission”, 51-66.

868 Duas grandes e conhecidas igrejas da tradição Stone-Campbell — a Oak Hills Church de San Antonio, Texas, e a Southeast Christian Church de Louisville, Kentucky — expressamente se protegem contra a abordagem do batismo como algo eficaz. Para uma análise detalhada da posição de ensino da Oak Hills Church sobre o batismo, ver Hicks, “Balancing Faith, Christian Experience and Baptism”, 118-24. A Southeast Christian Church propõe questões e oferece respostas (http://www.southeastchristian.org/newmembers_questionsanswered.cfm?doc_id=640). A página da web da igreja pergunta: “Por que devemos ser batizados?”. E responde: “Uma pessoa deve ser batizada para seguir o exemplo de Cristo (Mt 3.13-17), para

obedecer ao mandamento de Cristo (Mateus 28.18), para aceitar o perdão dos pecados (At 2.38; 22.16), para receber o Espírito Santo (At 2.38), para expressar confiança em Cristo (At 8.12-13) e para testificar a obra de Deus em sua vida (Rm 6.1-8; Gl 3.27). O batismo também serve para limpar uma consciência culpada (1Pe 3.21). O Espírito Santo leva as pessoas a reconhecer seu pecado e sua culpa. O único método pelo qual a alma humana pode ser limpa do pecado é através do sangue de Jesus Cristo (Hb 9.27–10.7). Essa "lavagem" do pecado é mais claramente simbolizada no ato do batismo (At 22.16; 1Pe 3.21)...

"*O ato do batismo não pode salvar um indivíduo. Somos salvos apenas através da aceitação do sacrifício de Cristo na cruz*. O batismo demonstra a aceitação do crente de Cristo e é o momento em que o crente recebe garantia de sua fé. Aqueles que nunca foram batizados por imersão, mas foram aspergidos para o batismo quando eram bebês, descansam nas mãos misericordiosas de Deus. Esperamos que Jesus diga a qualquer pessoa que realmente se submeteu a ele, mas não foi ensinada sobre a imersão: 'Sua fé te salvou'. No entanto, alguém que entende o mandamento de Cristo para ser batizado e se recusa a obedecer não deve considerar-se submetido a Cristo" (ênfase original).

O BATISMO NO CONTEXTO DA IGREJA LOCAL

Mark E. Dever[869]*

Introdução: como funciona o batismo na vida de uma congregação local

O batismo é a joia descartada das igrejas cristãs de hoje — até mesmo das igrejas batistas. Confusão, ignorância, preconceito e um conservadorismo cultural equivocado e distorcido atingem a maior parte das igrejas de hoje em sua prática de batismo. O próprio estudo da Convenção Batista do Sul sugeriu que apenas 40% dos batismos nas igrejas pesquisadas são batismos de convertidos pela "primeira vez". A maioria dos batismos relatados é de rededicação ou de transferência de membros de outras igrejas.[870] E, ainda que a teologia do batismo defendida pelos cristãos batistas esteja correta, nossa prática parece estar longe de ser correta.[871] Embora questões mais amplas do evangelho, como conversão e evangelismo, também estejam envolvidas em nossa atual negligência do batismo, a compreensão do batismo representada neste livro, se cuidadosamente considerada, deve seguir adiante, ajudando-nos a recuperar mais práticas bíblicas.

O significado e a forma do batismo já foram descritos de forma admirável. Fomos instruídos sobre a origem do Novo Testamento na ordenança e em sua prática no primeiro século. Vimos algo de seu uso na igreja primitiva e entre os primeiros anabatistas. Argumentos para o pedobatismo foram resumidos e rejeitados. Agora, cabe a nós, antes do encerramento deste volume, considerar construtivamente as implicações de tudo isso para a prática de batismo de uma igreja local.

Se o batismo é tão claramente descrito nas páginas do Novo Testamento, como deve parecer na vida de uma congregação local de hoje? Andrew Fuller escreveu, em 1802, que a prática adequada do batismo promove "a piedade nas pessoas e a pureza na

igreja”.[872] O próprio batismo é um resumo de nossa fé. O batismo é uma confissão de pecados e uma imagem de arrependimento. O batismo é uma profissão de fé em Cristo. Isso nos faz lembrar da humilhação e da morte de Cristo, quando ele se identificou com os pecadores, e de sua ressurreição dentre os mortos. O batismo apresenta uma prévia da ressurreição corporal e retrata a natureza radical da conversão. Quando corretamente praticado, distingue entre os crentes e incrédulos, e entre a igreja e o mundo. A igreja é, citando Fuller novamente, “a fronteira do cristianismo visível”.[873] Portanto, o batismo deve proteger a igreja do nominalismo. Batizar somente aqueles que professam ser convertidos — e dão provas disso — é um assunto fundamental para uma congregação que quer ser saudável, sólida e crescente. A natureza regenerada de cada membro da igreja é protegida e demonstrada pela prática do credobatismo.[874] Todos esses benefícios da prática correta do batismo convocam os cristãos hoje a pensar cuidadosamente sobre como a teologia deve ser aplicada à prática nesse momento.

Muitas perguntas se apresentam sobre nossa prática. Quem deve batizar? Como deve ser feito o batismo? Quem deve ser batizado? Quando e em qual contexto essas pessoas deveriam ser batizadas? Essas e outras questões devem ser consideradas neste capítulo.

Quem batiza?

Muitos pensam que deveria ser o ministro quem batiza. Às vezes, essa conclusão vem de um clericalismo errado, com uma suposição católica romana do status dado a alguém que é ordenado. Outros acham que simplesmente não importa quem faz o batismo. Alguns perceberam que deveriam ser aqueles que os conduziram ao Senhor; outros ainda, que poderia ser qualquer pastor da equipe pastoral. Alguns acham que um ancião deveria fazê-lo. Um conhecido batista — John Smyth — até mesmo batizou a si mesmo! Quem deveria fazer o batismo hoje?

Nenhuma dessas respostas acima é exigida pelo testemunho bíblico. Nem por instrução explícita, nem por meio de exemplo, a Bíblia ensina que um administrador particular é essencial para um batismo verdadeiro e válido. Nem Jesus nem Paulo batizaram como parte central de seu próprio ministério (ver Jo 4.2; 1Co 1.14). Dito isso, é prudente ter alguém para realizar o batismo que represente bem a congregação como um todo. O pastor titular, o ministro da pregação ou algum outro presbítero reconhecido pela congregação, obviamente, todos esses parecem agir em nome da congregação como um todo e, em última instância, em nome do Senhor em seu batismo.[875]

Como o batismo deve ser feito?

Embora o batismo não seja necessário para a salvação, a água certamente é necessária para o batismo! Embora o batismo seja realizado por derramamento ou aspersão,[876] há pouca dúvida sobre a adequação da imersão. Quer seja feito para trás ou para frente, uma ou três vezes, a imersão é amplamente reconhecida como a prática apostólica, aquela que transmite mais plenamente o que o batismo deve mostrar — nossa participação pela fé na morte, no sepultamento e na ressurreição de Cristo.

A localização física do batismo foi uma questão controvertida no passado. Enquanto os batismos certamente foram feitos em espaços ao ar livre (como o rio Jordão), houve algumas perguntas sobre exatamente quais espaços poderiam ser usados. O *Didaquê* orientou os primeiros cristãos a batizar em água corrente; ou, se não estiver em água corrente, em uma piscina de pé; e, se isso não for possível, simplesmente derramar água (presumivelmente se não houvesse mais água à disposição; *Didaquê* 7.1-3). Na época em que as edificações eram dedicadas ao uso cristão no quarto século, grandes batistérios eram construídos nessas igrejas (evidência tanto para a imersão como para a imersão dos adultos, bem como para a forma normal desses primeiros batismos). Entre os batistas americanos, no entanto, os batistérios internos só passaram a ser usados no início do século 19, criando uma espécie de agitação. Alguns negavam que tais inovações deveriam ser aceitas, pois

estavam em desacordo com a prática bíblica. Mas, no final do século 19, em grande parte devido ao crescimento das congregações urbanas, esses batistérios se tornaram a norma.

Quais palavras devem ser usadas no próprio batismo? Em Mateus 28.19, Jesus instrui os discípulos a batizar “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”.[877] Em Atos 2.38, Pedro instrui aos que lhe perguntam o que fazer após o sermão a serem batizados “em nome de Jesus Cristo”. E, em Atos 10.48, Lucas resume as instruções de Pedro aos crentes na casa de Cornélio para que sejam “batizados em nome de Jesus Cristo”. O que devemos fazer com toda essa discrepância? Calvino argumentou, a partir dessas diferenças, que a eficácia do batismo não depende das palavras exatas empregadas. Cristo não pretendeu dar “uma fórmula fixa, mas rememorar os fiéis a Cristo — somente nele obtemos tudo que o batismo prefigura para nós”.[878] Certamente, nenhum uso da expressão “em nome de Jesus” deve ser permitido se indicar uma negação da natureza trinitária de Deus. Mas, assumindo a ortodoxia da intenção, a formulação exata não está claramente fixada nas Escrituras. Dito isso, a forma trinitária inclusiva de Mateus 28 parece preferível, por causa da plenitude de expressão, lembrando às nossas mentes o trabalho de todas as três pessoas da Divindade em nossa salvação.

Quem deve ser batizado?

Todo este volume argumentou que o batismo é apenas para aqueles que são conhecidos como discípulos de Jesus Cristo. Isso é ensinado em Mateus 28, exemplificado no livro de Atos e adotado em Romanos 6. Portanto, os infantes não podem ser batizados. Antes, o candidato ao batismo deve ser alguém que, na medida em que a igreja local tenha bons motivos para crer, deseje seguir a Cristo e ser batizado, vivendo de forma consistente com sincera confissão de pecado e arrependimento, bem como fé na vida, na morte e na ressurreição de Cristo por ele.[879]

Algumas igrejas batistas iniciaram a prática de ter dedicações infantis, cultos especiais ou componentes de um culto público em que se ora pelo infante, juntamente com os pais, às vezes com

votos que os pais declaram diante da congregação. Embora nós, como cristãos, devamos nos dedicar a ensinar o evangelho a nossos filhos e orar por eles em particular e em público, a Bíblia em lugar algum exige que se faça tal ato público de dedicação. Além disso, essas cerimônias, quando praticadas regularmente, poderiam significar mais do que de fato são (por exemplo, como ordenanças bíblicas, exigência pela congregação e declarações sobre o estado espiritual dos filhos, com o propósito de compensar a "falta" de batismo infantil). Adicionar um componente regular à vida de uma congregação, e um componente que seria tão amplamente mal compreendido, é pelo menos algo imprudente, podendo até mesmo revelar-se perigoso.

A forma de determinar o estado espiritual do candidato varia um pouco devido às circunstâncias. O desejo do candidato é necessário, mas não constitui evidência suficiente. A participação regular nas reuniões da igreja é mais evidência. Certamente, a igreja deve observar a vida da pessoa para ajudar a garantir que não seja vítima de autoengano. "O tempo dirá", esse é o argumento de muitas das parábolas de Cristo (por exemplo, a parábola do semeador [Mc 4.3-9, 13-20]; da casa sobre a rocha [Mt 7.24-27]; dos dois filhos [Mt 21.28-32]). As profissões de fé podem ser verdadeiras e precisas, mesmo quando as conversões são repentinas e dramáticas. De fato, se as profissões públicas de fé são verdadeiramente representativas da conversão, o cristão, é claro, foi convertido antes mesmo de fazer sua primeira profissão pública. Ainda assim, leva tempo para manifestar se as profissões públicas de conversão são reais. Falsas profissões são feitas com mais frequência por aqueles que são sinceros mas se equivocam em sua reivindicação de seguir a Cristo. O tempo — em algumas semanas ou em alguns meses — permitirá que os pastores e outras pessoas de uma congregação observem e cheguem às suas conclusões iniciais confirmadas pelo contínuo discipulado de quem deseja o batismo.[880]

Finalmente, uma entrevista feita pelo pastor, por outros tipos de presbíteros ou outros membros sábios e confiáveis é uma maneira

útil de conhecer melhor a pessoa. Nessa entrevista, a pessoa que a conduz pode colher dados simples (nome, endereço, emprego, idade) e fazer perguntas mais cuidadosas (sobre o estado civil, as relações atuais e pretéritas na igreja). O pastor pode examinar o nível de compreensão do candidato a membro do evangelho e da igreja. Sua disposição de subscrever a declaração de fé e de participar da aliança da igreja e da vida dessa congregação pode ser testada. E o entrevistador pode ouvir a história de vida do amigo, especialmente seu testemunho de conversão e de como passou a seguir a Cristo. Ao final de uma entrevista de cerca de trinta a sessenta minutos, o pastor está em condições de resumir os deveres de filiação à membresia e pode lembrar os entrevistados dos detalhes referentes a esse processo. Concluir essa etapa com uma oração é uma forma útil para a congregação começar a exercer um ministério pastoral na vida da pessoa.

Em algumas circunstâncias, os batismos podem ser feitos mais rapidamente, com menos tempo para o exame. Por exemplo, uma conversão clara e aparentemente sincera de alguém que está prestes a se mudar para uma área com pouca ou nenhuma presença cristã pode levar um pastor a decidir batizar essa pessoa, independentemente de vir a integrar a membresia de sua igreja local. Outras circunstâncias atenuantes que podem levar um pastor a decidir batizar alguém fora do processo normal de filiação na igreja poderiam incluir o caso de alguém que, aparentemente, seja convertido e esteja seriamente doente, alguém cuja conversão é obviamente verdadeira pelo evidente e custoso arrependimento que lhe foi vinculado, ou talvez conversões entre aqueles que vêm de famílias ou de círculos sociais anticristãos (como vemos em alguns exemplos no livro de Atos). Oração e consulta entre os líderes de uma congregação devem ajudar a dar sabedoria em tais situações.

Quem deve concluir sobre a prontidão de um candidato para ser batizado? Certamente, o pastor da igreja tem responsabilidade particular, na condição de ministro da Palavra de Deus. Ministros responsáveis por grandes congregações — por exemplo, de Richard Baxter e C. H. Spurgeon, no passado, a John MacArthur Jr. e John Piper — podem contar com outros pastores e presbíteros que

exerçam esse importante ministério de guardar e estruturar a igreja local. Depois de conceder uma oportunidade para perguntas e discussão, os presbíteros como um todo devem ser capazes de confirmar a conclusão do pastor entrevistado. O pedido de adesão do candidato, juntamente com a confirmação dos presbíteros, deve ser levado a toda a congregação, pois a congregação como um todo torna-se parte da comunidade da aliança desse crente (Ef 4.25; ver as discussões ampliadas em Rm 12 e 1Co 12). Nem todos esses estágios podem impedir o batismo ocasional de alguém que se mostra não regenerado.

A hipocrisia não pode ser impedida, mas pode ser desencorajada.

Uma vez determinado que alguém deve ser batizado, essa pessoa deve estar preparada. Na igreja, ensinar é responsabilidade dos presbíteros. É responsabilidade desses pastores auxiliares, então, instruir aqueles que serão batizados (ver Hb 13.17; 1Pe 5.1-4; Mt 28.19-20; 2Pe 3.18). Os candidatos ao batismo normalmente devem ser regulares em sua frequência e participação na igreja. Além disso, participar de algumas classes de membresia é um requisito apropriado aos candidatos; assuntos que causariam hesitação em se unir a uma igreja local podem revelar problemas maiores ou questões que merecem uma abordagem mais ampla antes do batismo.

Em uma reunião de preparação antes do batismo, o candidato poderia receber uma lista de passagens bíblicas sobre o batismo e ser incentivado a estudá-las. Materiais apropriados sobre o batismo e a vida cristã também poderiam ser entregues a ele.

Quando o batismo deve ser feito?

Embora a questão de quem deve ser batizado esteja mais

relacionada à natureza do batismo, a questão do contexto para realizar o batismo também é importante. O batismo do eunuco etíope administrado por Filipe no deserto (registrado em At 8) deve ser tomado como normativo, ou a congregação deve ser a testemunha normal dos batismos? De forma prática, nas celebrações congregacionais de batismo, quando os batismos devem ocorrer? O que deve fazer parte desses cultos e por quê?

Em geral, os batismos são realizados na assembleia à qual a pessoa se juntará. Embora nenhuma passagem bíblica ensine isso explicitamente, as circunstâncias comuns da vida conspiram para garantir que a maioria das pessoas seja batizada no local em que moram. Além disso, a situação de múltiplas igrejas diferentes em uma cidade não existiu no período do Novo Testamento. A maioria dos exemplos de batismo em Atos envolve o estabelecimento inicial de uma igreja (por exemplo, em Jerusalém, Filipos, Éfeso) e, portanto, não nos instrui diretamente sobre todas as questões relativas à prática do batismo na vida contínua e estabelecida de uma congregação.

O batismo do etíope por Filipe, em Atos 8, foi feito em particular, no sentido de que o próprio batismo foi feito sem a presença de outros daquela igreja. A situação era excepcional — até mesmo para os missionários. O etíope estava a caminho de casa. O próprio Deus trouxera Filipe sobrenaturalmente naquele momento. O homem estava lendo de Isaías sobre o Messias, e seu coração estava preparado. A atividade evidente de Deus, por si só, sem dúvida, teria sido suficiente para encorajar Filipe a reconhecer a realidade dessa conversão. Certamente não haveria igrejas na Etiópia para batizá-lo.

A congregação é responsável por afirmar inicialmente que o indivíduo a ser batizado é um pecador arrependido, é ortodoxo em sua compreensão da graça de Deus através de Cristo, não confia em mais nada, está vivendo de modo a indicar que é mais comprometido com Cristo do que com a imoralidade e não é divisivo. Se algum desses não for o caso, então a congregação deve mover-se para excluir o cristão que se professa como membro (como em 1Co 5). Da mesma forma, a pessoa que deseja o batismo

deve ser proibida de recebê-lo até se evidenciar o arrependimento pelo pecado. Aquilo que excluiria da condição de membro da assembleia aquele que já é batizado certamente também proibiria o batismo de alguém que inicialmente o buscasse.

Se tal responsabilidade recai sobre a congregação, então é particularmente apropriado que o próprio batismo ocorra na presença da congregação reunida como um todo. A pessoa batizada foi unida a Cristo pela fé; ela também está sendo unida à congregação por aliança e comunhão no evangelho. Como Paulo diz em Efésios 4, é na congregação que somos unidos em maturidade (Ef 4.16). Ou, como ele diz em 1Coríntios 12, somos partes uns dos outros (1Co 12.27). É mais apropriado, então, que o batismo seja feito na congregação.

Dado que a congregação é o contexto mais apropriado para a celebração dos batismos, os batismos devem ocorrer em uma reunião especial ou em um culto normal? Seja o culto considerado a reunião normal de uma congregação ou não, é melhor não isolar a administração do batismo ou da Ceia do Senhor da pregação da Palavra de Deus. Compreendem-se melhor o batismo e a Ceia do Senhor quando fazem parte de um culto no qual Cristo e suas promessas são proclamados através da pregação da palavra. Além disso, simplesmente ter um culto elaborado em torno do batismo ou da Ceia do Senhor poderia sugerir que a salvação vem através das próprias ações religiosas — um erro ao qual estamos inclinados, e isso é condenatório.

Levando-se em conta que o culto normal — ou pelo menos um culto contendo a pregação da Palavra de Deus — é o melhor contexto para o batismo, em que momento do culto o batismo deve ocorrer? O batismo poderia ocorrer, é claro, em qualquer momento. Hoje, é mais comum realizar batismo no início do culto. Em algumas igrejas, o pastor aparece no batistério, os candidatos são introduzidos e batizados, e então o culto prossegue normalmente. Embora essa seja uma maneira dramática de começar um culto e permitir que aqueles que estão sendo batizados participem do restante do culto, às vezes pode parecer que o batismo está sendo banalizado — colocado junto com as boas-vindas e os anúncios.

Talvez um lugar melhor para o batismo seja no final de um culto. Depois que a palavra foi claramente pregada e Cristo se manteve no evangelho, então os batismos ocorrem, como a última parte do tempo juntos, exemplificando o imperativo de todo sermão: o compromisso sincero com Jesus Cristo. A representação visual da ressurreição de Cristo e a promessa de uma nova vida e da ressurreição para os crentes impulsionam poderosamente outras impressões durante o culto. Colocar batismos em tal clímax parece dizer: “Essa é uma ilustração do que estivemos falando!”. E isso incentiva a congregação a participar da celebração da obra de Deus na vida da pessoa.

Ouvir aqueles que estão prestes a ser batizados torna o evento mais significativo para a congregação. As perguntas formais do pastor podem extrair testemunho cristão de cada candidato. “Você faz profissão de arrependimento para com Deus e de fé em nosso Senhor Jesus Cristo?” “Sim” “Você promete, dependendo da graça de Deus, segui-lo para sempre na comunhão de sua igreja?” “Sim”.

Além disso, um testemunho mais pessoal daqueles que estão prestes a ser batizados solidifica seu próprio entendimento acerca do batismo e informa a congregação. Embora tais testemunhos não devam ser exigidos, certamente neles Cristo é exaltado, o evangelho é explicado e exemplificado, a obediência cristã é demonstrada e a fé é retratada. Particularmente em situações em que o candidato ao batismo está claramente “mudando a lealdade” de sua fé e convicção, seu testemunho pode ser poderoso. Novos crentes explicando sua conversão do paganismo, do hinduísmo, do unitarismo ou do islamismo, por exemplo, mostram a realidade do evangelho proclamado. Tais testemunhos encorajam o evangelismo. A congregação é trazida para a história da vida de pelo menos um ex-não cristão e é auxiliada a celebrar e acolher o novo crente na família cristã.

Os testemunhos podem ser limitados no tempo (por razões óbvias). O pastor ou a equipe podem trabalhar com o candidato ao batismo para ajudar a dar forma a um testemunho edificante e apropriado. Relatos longos e detalhados do pecado não são bons. Esse não é o cenário ideal para entrar nos detalhes de distinções

denominacionais (como, por exemplo, o batismo infantil). O evangelho deve ser o foco. Deve ser claramente expresso, e a fé do crente em Cristo deve ser claramente professada. Mesmo a descrição de si mesmo antes de sua conversão pode ajudar os membros observadores a perceber oportunidades de testemunho que eles têm no trabalho ou com os vizinhos, e aproveitar essas oportunidades para o evangelho. Certamente Deus é glorificado quando uma história de vida é contada em termos da obra de convicção e regeneração de Deus.

Esses momentos de celebração do batismo tornam-se destaques na vida de uma congregação, de modo que as memórias comuns são valorizadas. Relatos de uma mudança silenciosa e consistente, ou dramática e monumental, em um indivíduo despertam o interesse e encorajam a fé. As crianças da igreja são instruídas; os jovens crentes, encorajados; os crentes mais antigos obtêm evidências de que Deus está chamando para si mesmo aqueles que continuarão depois deles. E, em tudo isso, todo o corpo "bem-ajustado e consolidado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio crescimento para a edificação de si mesmo em amor" (Ef 4.16). O crescimento da igreja se torna visível. Através desses testemunhos públicos do batismo, os não cristãos que participam ouvem o evangelho, a igreja é edificada, os cristãos são encorajados e unidos e, em tudo isso, Deus é glorificado.

Perguntas remanescentes

Os não batizados devem vir para a Ceia do Senhor?

A carta de Paulo aos romanos parece assumir que os cristãos dessa igreja que ele nunca havia visitado foram todos batizados. Parece que ele partia do pressuposto de que todos os batizados eram crentes cristãos. Quando ele escreveu, então, aos coríntios sobre o abuso da Ceia do Senhor, sua suposição era certamente que todos

os que vinham à mesa haviam sido batizados. Aqueles que estavam perseverando em pecado (como o homem em 1Co 5) deveriam ser recusados na Mesa do Senhor, e assim, efetivamente, a veracidade de sua conversão e de seu subsequente batismo era questionada. A prática da disciplina corretiva da igreja, especialmente de exclusão ou excomunhão, faz parte da membresia significativa. O batismo e a Ceia do Senhor são normalmente os atos formais de admissão e continuidade na comunhão da igreja. Sem uma compreensão correta do batismo, é mais difícil pôr em prática a participação e a disciplina na igreja. Por outro lado, sem uma prática cuidadosa de participação e disciplina na igreja, tanto o batismo como a Ceia do Senhor podem ser banalizados.[881] Sem disciplina, as ordenanças, até mesmo quando biblicamente observadas, podem tornar-se nada mais do que o ministro puritano Richard Sibbes chamou de “selo para uma carta em branco”[882] — um sinal cerimonial de algo que realmente não existe, um cheque assinado referente a uma conta falida.

Normalmente, não haveria razão para alguém que é batizado não vir à Mesa do Senhor. Nem deve haver razão para a Mesa do Senhor ser negada a qualquer um que seja batizado (com exceção do pecado não arrependido). Ambas as ordenanças ou sinais indicam a participação no perdão de Cristo e seu poder em dar aos crentes uma nova vida. Aquilo que se desbarataria de uma ordenança (por exemplo, pecado, incredulidade) pareceria desbaratar-se da outra. Além disso, como Paulo chama os crentes a um autoexame antes de chegar à Mesa (1Co 11.27-29), falhar em obedecer ao chamado de Cristo para ser batizado põe em dúvida a reivindicação de ser seguidor de Cristo (visto que Cristo ordenou o batismo em Mt 28.19-20). Mesmo que a desobediência não seja intencional (como no caso de um batismo infantil evangélico), ainda é pecado e não pode ser reconhecido pela igreja.

Geralmente, os batistas, juntamente com outros cristãos, entenderam a Bíblia como ensinando que o batismo deve preceder a participação na Ceia do Senhor.[883] Por exemplo, a Confissão de Fé de New Hampshire, artigo XIV, “Do Batismo e da Ceia do

Senhor”, diz:

> Cremos que o batismo cristão é a imersão de um crente em água, em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; para anunciar, em um solene e belo símbolo, nossa fé no Salvador crucificado, sepultado e ressurreto, com seu efeito em nossa morte para o pecado e ressurreição para uma nova vida; que é pré-requisito aos privilégios de uma relação eclesiástica; e à Ceia do Senhor, na qual os membros da igreja, pelo uso sagrado do pão e do vinho, devem comemorar juntos a morte de Cristo por amor; precedido sempre por solene autoexame.[884]

O fato de o batismo ser um pré-requisito para alguém vir regularmente à Mesa do Senhor é apoiado tanto pelas Escrituras como pela história batista.[885]

Os não batizados devem ser admitidos como membros da igreja?

Como já mencionado, o Novo Testamento parece assumir que os cristãos foram batizados. Portanto, não é exercício de imaginação concluir que os membros das igrejas foram batizados. Para a pergunta mais moderna, “O batismo é necessário para ser membro da igreja?”, a resposta parece ser sim. Ou seja, não conhecemos ninguém que afirme ser convertido, mas que tenha recusado o batismo. Portanto, a relação do crente do Novo Testamento com a igreja local era como alguém que chamava a si mesmo cristão e que havia sido batizado. Recusar-se a ser batizado colocaria em dúvida a alegação de estar vivendo em obediência a Jesus Cristo. Embora uma congregação local deseje investigar outras áreas além do batismo para determinar a aptidão de um candidato à membresia, não deve negligenciar essa questão básica e simples de obediência cristã. Afinal, discordar sobre os assuntos e o significado do batismo pode muito bem corresponder a discordar da forma e do propósito fundamentais da igreja e sobre quem a constitui.

A ordem para ser batizado é claramente ensinada nas Escrituras, é simples de obedecer e é significativa para os limites da igreja. Requerer o batismo para fazer parte da congregação é fazer nada mais do que a Escritura requer dos cristãos. Mesmo que um cristão tenha entendido que obedeceu a essa ordem por ter sido batizado quando ainda era bebê, seu mal-entendido não justifica seu pecado. Exigir o batismo como membro não é impor um comando de difícil obediência. E exigir o batismo para alguém ser membro é continuar definindo a igreja como a congregação de crentes, em oposição a uma congregação mista de crentes e outros (por exemplo, filhos, netos, cônjuges e dependentes). Quando um estilo não congregacional é adotado, a aceitação dos não batizados como membros pode parecer inicialmente sem efeito. Mas uma indiferença sutil à doutrina pode ser comunicada. Além disso, a maior parte dos membros pode vir a realizar a exceção permitida, e o ministério de ensino da igreja sobre esses — e outros — pontos pode começar a se desviar. Tal tendência não seria inédita na história de grandes igrejas evangélicas.

Os batismos das outras igrejas devem ser aceitos?

Às vezes, cristãos de diferentes denominações compartilham mais pontos em comum sobre o batismo do que as bem conhecidas diferenças podem sugerir.[886] Definir o que constitui batismo leva a definir quais batismos uma congregação local pode aceitar como verdadeiros batismos. Assim, por exemplo, o batismo de um bebê não é, em sentido algum, ordenado nas Escrituras. Mas e quanto a um crente que foi batizado em sua profissão de arrependimento e fé, mas em uma igreja não batista? O administrador, ou a congregação, é essencial para a ordenança? Ou alguns assuntos são normais, mas não essenciais? Poderia haver um batismo verdadeiro, mas irregular? Em caso positivo, quais seriam essas irregularidades?

Os batistas se dividiram em muitos campos em relação a essas

questões. Às vezes, eles até mesmo comprometeram a comunhão de uns com os outros por causa das diferentes conclusões. Outras vezes, eles simplesmente permitiram as variações, devido à autonomia congregacional, sabendo que cada congregação prestará contas a Deus. Os landmarkistas do século 19 representavam um fim do espectro. Eles entendiam que somente as igrejas verdadeiras podiam realizar batismos válidos e definiram firmemente o que constituía uma igreja verdadeira. Por outro lado, historicamente, muitos batistas aceitaram o batismo de outras igrejas de pregação do evangelho quando as pessoas batizadas eram crentes. Assim, por exemplo, a reunião da Associação Batista da Filadélfia em 1765 recebeu uma consulta da igreja de Smith's Creek: "É apropriado receber uma pessoa em comunhão [ou seja, membresia] que foi batizada por imersão por um ministro da igreja da Inglaterra, se nenhuma outra objeção puder ser feita?" A Associação respondeu: "Sim, se essa pessoa foi batizada em uma profissão de fé e arrependimento".[887] Perguntas sobre quais batismos aceitar são inevitáveis. A maioria das decisões, no entanto, será bastante direta quando alguns princípios bíblicos forem acordados.

Aqueles que não fazem parte da membresia serão batizados?

Uma questão de prudência diz respeito a separar o batismo do processo normal de se juntar a uma congregação. Ou seja, o pastor deve batizar uma pessoa que veio a ele alegando arrependimento e fé, mas que não está, por qualquer motivo, desejando ou mesmo disposta a se unir à sua igreja? Nada nas Escrituras proibiria ou exigiria esse batismo por um ministro em particular, e argumentos podem ser articulados de ambos os lados. Por um lado, a profissão de fé e o desejo de batismo do candidato são bons e devem ser encorajados. Se sua vida parece confirmar sua fé, ele pode sentir-se ainda mais encorajado a batizá-lo. Por outro lado, seu testemunho seria fortalecido se o candidato entendesse as exigências práticas

de seguir Jesus em uma igreja específica que crê na Bíblia e se declarasse disposto a atender a essas demandas. O que sua falta de vontade indica? Embora possa haver exceções, as igrejas devem normalmente adiar o batismo até que a pessoa esteja disposta a se comprometer com a membresia.[888]

O batismo deve ser adiado?

Saber o momento de batizar um indivíduo pode tornar-se algo ainda mais complicado quando se entende que nem o batismo infantil nem a regeneração batismal são ideias bíblicas. Com uma compreensão do batismo dos crentes, a questão primordial torna-se a seguinte: “Essa pessoa é um crente publicamente reconhecido?”. Alguns responderam que aqueles que professam a Cristo devem ser simplesmente recebidos ao atingirem a idade de responsabilidade (qualquer que seja a idade em particular, por exemplo, seja 8 ou 14 anos etc.). Outros, reconhecendo a diferença entre a regeneração simples e as responsabilidades que um discípulo público e um membro da igreja têm, defendem o estabelecimento de uma “idade de responsabilidade” — na maioria das vezes, 12 ou 18 —, a qual, então, funcionaria como uma idade batismal mínima naquela congregação. Qualquer que seja a idade apropriada para o batismo, a idade média dos batismos reais entre os batistas tem caído bastante no último século.

Muitas vezes, nessa idade, foram oferecidas classes especiais, e os jovens foram encorajados a confessar publicamente sua fé e seu pecado (com frequência, no mesmo serviço em que são batizados). Alguns cristãos tentaram manter os “candidatos ao batismo” nessa condição até determinados dias — por exemplo, um dia em que a igreja celebraria a Ceia do Senhor, ou teria uma reunião de membros, ou talvez a Páscoa, seguindo uma antiga tradição.

Nenhuma demora surge nos relatos do batismo em Atos, mas em Atos haveria pouca dúvida sobre o estado dessas pessoas (como os casos de Pentecostes em Atos 2, do eunuco etíope em

Atos 8 e da casa de Cornélio em Atos 10) . Se devemos batizar somente os crentes — e nós somos crentes —, então os pastores devem questionar por que as idades de batismo estão caindo. Seria alguma pressão que os pastores estão enfrentando para fazer isso? Certamente, a Bíblia não nos dá ordem para imediatismo ou atraso, mas a natureza do batismo mostra claramente que é para ser somente para aqueles que professam a fé salvadora. Portanto, se o atraso se faz necessário para determinar a genuína fé salvadora na pessoa, então o adiamento parece ser o caminho mais prudente.

Um caso especial tem sido o adiamento das crianças que reivindicam a regeneração. Aqui, todas as precauções mencionadas anteriormente devem ser levadas em conta. Mas não há mais questões a serem consideradas no caso de batizar menores de idade?[889] Alguns concluirão que não, e que, em casos tais, encorajar a demora é desobedecer às Escrituras. Outros, no entanto, têm menos certeza disso. Spurgeon é um bom exemplo de alguém que pregou e praticou a importância de levar as crianças à conversão[890] e, ainda assim, esperou para batizar seus próprios filhos — evidentemente, cristãos durante anos — até o final da adolescência.[891] Essa prática de adiar até a maturidade —- semelhante a outros adiamentos ordenados nas Escrituras (por exemplo, casamento, responsabilidade na Israel do AT, serviço militar no AT) — é comum em todo o mundo hoje,[892] e era comum nos Estados Unidos.[893] Os batismos de crianças de oito ou nove anos de idade, ou até mais jovens, eram desconhecidos ou muito raros. Tony Hemphill concluiu que, entre 1977 e 1997, houve um aumento de 250% no número de batismos nas igrejas batistas do sul de crianças com menos de seis anos.[894] Por que isso está acontecendo? Muitas razões foram sugeridas. Em 1996, John Withers apresentou uma tese de doutorado no The Southern Baptist Theological Seminary, na qual ele observou essa tendência e sugeriu que ocorria no século 20 devido, em grande parte, às pressões sociais sobre o pastor.[895]

Qualquer que seja a razão para essa mudança na prática, os cristãos de hoje devem abster-se de participar de um batismo bem-

intencionado, mas malfadado, o que parece ter resultado, tragicamente, na confirmação de milhões de pessoas em conversões que, evidentemente, se revelaram falsas. Os chamados cristãos são enganados, as igrejas têm seu poder diminuído e o testemunho do evangelho é confuso e enfraquecido.

Na década de 1840, J. L. Reynolds (1812–1877) publicou algumas palavras severas sobre o risco do crescente nominalismo nas igrejas:

> O reconhecimento de pessoas não convertidas, como membros de uma igreja cristã, é um mal de grande magnitude. Isso derruba o muro de partição que o próprio Cristo ergueu e oblitera a distinção entre a igreja e o mundo. Uma sociedade composta de crentes, sustentada e ampliada por instrumentos espirituais, tem a promessa do Redentor com sua perpetuação. Essa comunidade é indestrutível (...) faz com que os discípulos do Salvador guardem bem a porta da admissão em sua fraternidade. Em relação à sua fidelidade, isso depende de sua eficiência, prosperidade e segurança. Uma adesão de cristãos nominais pode aumentar seus números, mas não pode aumentar sua força real. Uma igreja que acolhe para os privilégios da casa de Cristo os não convertidos, sob o falso pretexto de aumentar o número de seus seguidores, na realidade abre a cidadela para seus inimigos. Eles podem gloriar-se nas multidões, que se enchem em seus portais estendidos e exultam em seus prospectos luminosos; mas a alegria e o triunfo serão igualmente transitórios. Eles confundiram um dispositivo do inimigo com a obra de Deus. Eles aclamaram, como pensavam, um anjo de luz; eles receberam Satanás. Eu admiro e amo os muitos cristãos sinceros e zelosos que são encontrados nessas igrejas; mas temo que este cavalo de Troia finalmente venha a provar sua ruína.[896]

Embora as preocupações de Reynolds tenham sido instigadas pelos defensores do batismo infantil, parece que a queda da idade

média do batismo teve algumas consequências negativas similares, incluindo o aumento dos “segundos batismos”, o nominalismo e a decadência de conversões adultas em igrejas batistas.[897]

Os pais não devem pretender ter certeza da fé de seus filhos, mas devem orar por eles e ensiná-los. Há boas razões para retardar o batismo de crianças. Esse retardo testa a realidade de sua profissão de fé e reduz o nominalismo e as falsas conversões; enfatiza a importância do batismo e esclarece que é a fé, e não o batismo, que salva; dá tempo para a criança receber melhor ensinamento, para demonstrar humildade enquanto espera, para amadurecer e para lembrar, valorizar e usar a experiência do seu batismo. A verdadeira conversão se manifesta com o tempo. As crianças são infantis e confiam por um motivo. Pedir a um pastor que tente separar os cordões de afetos bem unidos dos pais e de Deus, e discernir qual é o principal em uma criança, é pedir mais do que o melhor para a criança. O tempo possibilita que a fé da criança amadureça e se evidencie de forma consistente.

Os proponentes de ambos os lados do debate sobre batizar crianças pretendem obedecer às Escrituras e ver as igrejas florescerem. Eles leem as mesmas Escrituras e ensinam — em grande parte, se não inteiramente — o mesmo sobre a importância e o papel do batismo. Nenhum lado inflaciona seu valor; nenhum dos lados ignora isso. Ao examinar os cristãos e as congregações, talvez uma das diferenças mais reveladoras entre ambos os lados seja se eles acham que o maior perigo é o desencorajamento inconsciente de jovens crentes ou o engano dos falsos crentes. Aqueles que tendem a ter maior peso em não desencorajar os jovens crentes tendem a se mostrar favoráveis a batizar em idades mais tenras, enquanto aqueles que estão mais preocupados em não ajudar os não convertidos a enganar a si mesmos tendem a se mostrar mais favoráveis a estabelecer mais maturidade para o batismo.

Os proponentes de ambos os lados desse debate batista concordam com os amigos pedobatistas evangélicos ao afirmarem a possibilidade de salvação das pessoas nas primeiras eras da ação

responsável e da fé arrependida. Independentemente de decidir a questão de uma “idade de responsabilidade”, os cristãos batistas podem desejar e trabalhar pela saúde espiritual das crianças de sua congregação que não são batizadas, mas que frequentam a igreja regularmente. As crianças devem ser incluídas nas orações, ajudando seus pais no culto da igreja, fazendo estudo bíblico de jovens ou inseridas em outros grupos específicos de sua idade, tudo isso pode ser incentivado. A recusa em batizar não pretende ser uma afirmação de que a criança não é regenerada, mas simplesmente uma relutância em afirmar publicamente aquilo que ainda não foi evidenciado na maturidade. Os pais podem manter uma posição batista e ainda amar e cuidar espiritualmente de seus filhos. Os filhos de pais crentes não precisam do batismo para receber ensinamento sobre os Dez Mandamentos, a Oração do Senhor e o evangelho em toda a sua plenitude.[898]

Recursos didáticos sobre o batismo

Um dever que é primordial para nós, como cristãos, e particularmente como pais e líderes, é ensinar. Em Deuteronômio 6.6-7 o Senhor ordenou aos israelitas: “Estas palavras que hoje lhe ordeno estarão no seu coração. Você as inculcará a seus filhos, e delas falará quando estiver sentado em sua casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se”. Como vamos ensinar? Por meio do exemplo e da palavra, em conversas familiares e devocionais. Pela frequência regular na igreja. Assegurando que há um ensino cuidadoso da Bíblia lá. Fornecendo boa literatura na igreja para educar e informar seus membros.

As igrejas devem educar seus membros sobre o significado e a importância das ordenanças, e há muitos recursos disponíveis para realizar essa tarefa. Boa literatura sobre o batismo é produzida por congregações locais para refletir suas próprias práticas. Exemplos disso podem ser encontrados em muitos sites. Bons livros devem ser disponibilizados aos membros da igreja. Alguns bons livros para usar nessa tarefa são: Larry Dyer, *Baptism: The Believer’s First Obedience* (Kregel, 2000), e Brian Russell, *Baptism: Sign and Seal of the Covenant of Grace* (Grace Publications, UK, 2001). Em

assuntos sobre crianças e batismo, ver Dennis Gundersen, *Your Child's Profession of Faith* (Calvary Press, 1994). Outros bons livros para pastores e líderes da igreja adquirirem e lerem, especialmente sobre o assunto de batismo infantil (além deste), são a obra clássica de Paul Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Eerdmans, 1978) e o excelente livro de Fred Malone, *The Baptism of Disciples Alone: A Covenantal Argument for Credobaptism Versus Paedobaptism* (Founders'Press, 2003). Livros mais genéricos, porém relacionados, são Donald Whitney, *Spiritual Disciplines within the Church* (Moody Press, 1996), e, finalmente, meu livro, *Nove marcas de uma igreja saudável* (Fiel, 2007).

Resumo

Como ato público, o batismo pode ter grande significado. Com frequência, muçulmanos, hindus e budistas que vêm para a fé cristã não são molestados pela família e pelos amigos, desde que mantenham sua fé em particular e não envergonhem a família. Mas, quando a decisão deles é tornada pública no batismo, às vezes se segue um grande sofrimento. Na maior parte da Nova Inglaterra colonial, mesmo entre os cristãos, as conclusões batistas eram ilegais. O primeiro presidente do Harvard College, Henry Dunster (1609–1659), após estabelecer e presidir, de forma heroica e autossacrificial, a faculdade por seus primeiros 13 anos, chegou a conclusões batistas. Por causa disso, Dunster foi obrigado a renunciar ao seu cargo, foi publicamente admoestado e forçado a se afastar da faculdade. Pode ser que estejamos, mais uma vez, entrando em um momento de antagonismo mais aberto à fé bíblica publicamente exposta. Se assim for, podemos nos unir aos nossos irmãos e irmãs ao redor do mundo e em nossa própria história, percebendo a importância de nossas conclusões sobre seguir a Cristo.

E ainda, em tudo isso, o batismo não é o ponto. O grande pastor batista inglês do século 19, Andrew Fuller, disse que "o sinal, quando usado corretamente, conduz ao que ele significa".[899] Esse é certamente o desejo de todos os cristãos verdadeiros com o batismo — que ele nos leve a Cristo, que, por nós e para a nossa salvação,

veio, foi crucificado, sepultado e ressuscitado para nossa justificação. Isso é expresso no batismo. Esse é o ponto. Nosso trabalho é manter a imagem que Cristo nos deixou, a fim de atrair nossa mente para essa realidade. Fazemos isso em obediência ao seu mandamento pessoal e, assim, damos a ele a honra que lhe é devida.

869* Mark E. Dever (PhD, Cambridge University) serve como pastor sênior na Capitol Hill Baptist Church, Washington D.C., e é diretor de www.9marks.org.

870 P. B. Jones, et al., "A Study of Adults Baptized in Southern Baptist Churches, 1993", *Research Report*, janeiro de 1995 (Atlanta: Home Mission Board, SBC).

871 A. R. Cross resume bem vários aspectos da prática batismal no Reino Unido, no capítulo 10 de seu *Baptism and the Baptists* (Carlisle: Paternoster, 2000). Não conheço nenhuma pesquisa semelhante no cenário americano contemporâneo. J. Tyler redigiu uma avaliação cuidadosa acerca dessas práticas, sob uma perspectiva batista mais teologicamente liberal (*Baptism: We've Got It Right... and Wrong* [Macon, GA: Smith & Helwys, 2003]). O exame de Tyler narra muitas práticas atuais comuns entre algumas igrejas batistas no sul dos EUA.

872 A. Fuller, "Practical Uses of Christian Baptism", *Complete Works of Andrew Fuller* (1848; repr., Harrisonburg, VA: Sprinkle, 1988), 3:339.

873 Fuller, "Practical Uses of Christian Baptism", *Works*, 3:342.

874 Ver J. Hammett, *Biblical Foundations for Baptist Churches: A Contemporary Ecclesiology* (Grand Rapids: Kregel, 2005), especialmente os capítulos 4 e 5.

875 Ver J. L. Dagg, *A Treatise on Church Order* (1858; repr., Harrisonburg, VA: Gano, 1990), 257.

876 Por exemplo, *Didache* (capítulo 7); ver M. J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 1104-5; e G. R. Beasley-Murray, "Baptists and the Baptism of Other Churches", em

The Truth That Makes Men Free: Official Report of the Eleventh Congress, Baptist World Alliance, Miami Beach, Florida, U.S.A. June 25-30, 1965, org. J. Nordenhaug (Nashville: Broadman, 1966), 262, 270.

877 Salvo indicação em contrário, a Nova Almeida Atualizada (NAA) é a tradução citada neste capítulo.

878 João Calvino, *Calvin's New Testament Commentaries*, org. D. W. Torrance e T. F. Torrance. Vol. 6: *The Acts of the Apostles 1–13*, traduzido por J. W. Fraser and W. J. G. McDonald (1965; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 81.

879 Sob circunstâncias excepcionais, os batismos podem ser conduzidos por indivíduos (por exemplo, At 8.38), mas, em geral, uma igreja local seria a comunidade visível na qual o indivíduo é batizado.

880 Mais será dito sobre por que o padrão em Atos de batizar imediatamente após a conversão não precisa ser a prática normativa hoje.

881 Para mais considerações sobre a prática da membresia nas igrejas batistas, ver meu livreto *A Display of God's Glory: Basics of Church Structure: Deacons, Elders, Congregationalism and Membership* (Washington, DC: Center for Church Reform, 2001); também Hammett, *Biblical Foundations for Baptist Churches*.

882 R. Sibbes, "The Providence of God", em *Works of Richard Sibbes*, org. A. B. Grosart (1862-64; repr., Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977), 5.43.

883 Exemplo de um batista que não adere a essa posição é Wayne Grudem. Ver sua *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 996-97.

884 W. L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, rev. org. (Valley Forge, PA: Judson, 1969), 366.

885 As perguntas dos visitantes que chegam ocasionalmente à mesa podem ser separadas da questão dos cristãos que regularmente vêm como membros sob o cuidado e a orientação daquela congregação em particular. Essa comunhão ocasional pode ser considerada similar à comunhão ocasional de púlpito, ou outros tipos de cooperação cristã entre congregações que podem não

concordar a respeito de assuntos secundários, mas que concordariam com a questão primária do evangelho. Sobre a questão da comunhão no púlpito com aqueles que não foram batizados como crentes, ver Dagg, *Church Order*, 286-298. Dagg concluiu que não era incoerente para uma congregação batista permitir que alguém pregasse e, ainda assim, que a congregação negasse esse mesmo membro pedobatista em sua congregação batista.

886 Statements Regarding Baptism on Which We Agree—Mark Dever (SBC), David Coffin (PCA). (Resumo não publicado de uma conversa pública realizada na Capitol Hill Baptist Church, no verão de 2001.)

1. Ninguém discorda do batismo por profissão de fé (exceto os quacres).

2. Esse é um assunto de grande importância.

3. Existem mandamentos claros e exemplos de batismo por profissão de fé no Novo Testamento.

4. Esse fato não é, a toda prova, uma questão determinante (ou seja, não exclui o batismo infantil).

5. Somente a Palavra de Deus deve resolver a questão (mas nós não nos importamos em usar a história como confirmação de um padrão bíblico).

6. Não há mandamentos ou exemplos claros de batismo infantil no Novo Testamento

DC: Incerto sobre a palavra “exemplos”. O que você conclui do batismo domiciliar (carcereiro filipense, Lídia etc.)? Esses exemplos são problemáticos apenas para os cristãos batistas.

MD: Não há razão para que a primeira leitura do texto não se refira ao credobatismo. Por exemplo, a palavra foi pregada para toda a família do carcereiro filipense.

7. O batismo foi designado por Cristo para ter valor permanente na igreja cristã.

8. O batismo é um rito de iniciação; a Ceia do Senhor é um ritual de continuidade.

9. Não há articulação de uma compreensão reformada do batismo infantil antes de Zuínglio.

DC: Alguém em 250 d.C. não teria pensado que o batismo fosse salvífico.

MD: A *Didaquê* sugere que o credobatismo foi assumido na igreja primitiva.

10. O batismo infantil é amplamente praticado no final do segundo século d.C.

MD: A essa altura, os pais da igreja assumem a regeneração batismal.

DC: Suas palavras apenas imitam a linguagem bíblica.

MD: Diretrizes para o batismo do crente existem no segundo século d.C.

DC: Isso é perfeitamente compreensível em um empreendimento missionário.

11. Há alguns que são batizados e que não são de fato salvos.

12. Há alguns que não são batizados e que, de fato, são salvos.

13. Existe uma tentação regular da igreja visível em confiar no exterior, e não no interior.

14. Deus pode criar fé em uma criança antes que a fé se torne evidente.

15. Os textos que exortam “creiam e sejam batizados” ou que se referem aos batismos “domésticos” não constituem em si mesmos evidências conclusivas para nenhum dos lados.

16. A aliança feita com Abraão é uma administração do pacto da graça. Nada nessa administração particular viola o pacto geral.

17. Os filhos de crentes desfrutam privilégios especiais e têm obrigações especiais.

MD: Não trate seus filhos como se presumisse que eles são eleitos.

DC: Diga-lhes que eles são discípulos na escola de Cristo. Em virtude do mandamento de Cristo ao contrário, de algum modo eles estarão em falta se não tiverem sido batizados.

887 A. D. Gillette, org., *Minutes of the Philadelphia Baptist Association* 1707-1807 (1851; repr., Springfield, MO: Particular Baptist Press, 2002), 95.

888 As igrejas devem discernir a razão de uma pessoa não estar disposta a fazer um pacto com sua congregação em uma profissão

de fé pública. Pode haver razões práticas e legítimas para essa pessoa não ingressar na igreja (por exemplo, se estiver prestes a se mudar para uma área sem igreja); por outro lado, pode haver um mal-entendido sobre o que significa seguir a Cristo, em que o mal-entendido é trazido à luz pelas investigações adicionais necessárias para se unir a uma igreja local.

889 Os defensores do batismo infantil também têm questões não resolvidas sobre o envolvimento das crianças na vida da congregação. Ver, por exemplo, D. F. Wright, “Children, Covenant and the Church”, *Themelios* 29 (Spring 2004): 26–39.

890 Ver, por examplo, seu sermão “To Sabbath-School Teachers and Other Soul-Winners”, *The Metropolitan Tabernacle Pulpit: Containing Sermons Preached and Revised by C. H. Spurgeon* (Pasadena, TX: Pilgrim, 1969–80), 19:577–588.

891 Ver W. Y. Fullerton, *Thomas Spurgeon: A Biography* (London: Hodder & Stoughton, 1919), 43–45.

892 Por exemplo, A. Cross observa que os batistas do sul tendem a aprovar o batismo de pessoas mais jovens do que os batistas na Inglaterra (*Baptism and the Baptists* [Carlisle, UK: Paternoster, 2000], 393, n 23). Para essa posição de “idade da responsabilidade” na era batismal, ver T. Griffith, *The Case for Believer’s Baptism* (Eastbourne, UK: Kingsway, 1990), 51–55. Para um breve tratamento do desafio que esta mudança apresenta aos batistas do sul hoje, ver T. Hemphill, “The Practice of Infantile Baptism in Southern Baptist Churches and Subsequent Impact on Regenerate Church Membership”, *Faith & Mission*, Vol. 18, No. 3 (verão de 2001):74-87. Ver também J. Withers, “Social Forces Affecting the Age at which Children are Baptized in Southern Baptist Churches” (PhD. Dissertação, The Southern Baptist Theological Seminary, 1996).

893 John Gill foi criado em uma família batista e foi batizado aos 19 anos, em 1716 (apenas três semanas antes de seu vigésimo aniversário).

Samuel Medley foi criado em um lar batista e foi batizado aos 22 anos, em dezembro de 1760.

Richard Furman foi criado em um lar não cristão e foi batizado

aos 17 anos, em 1772.

John Dagg foi batizado em Middleburg, Virgínia, aos 18 anos, na primavera de 1812.

J. Newton Brown foi batizado em Hudson, Nova York, aos 14 anos, em 1817.

J. M. Pendleton foi batizado perto de Pembroke, Kentucky, aos 18 anos, em 1829.

P. H. Mell foi criado em uma sólida família cristã e foi batizado aos 18 anos, em 1832 (de acordo com sua biografia escrita por seu filho).

J. R. Graves foi criado em um lar cristão sólido e foi batizado aos 15 anos, em 1835 (de acordo com a biografia de Hailey).

Sylvanus Dryden Phelps (autor do hino “Something for Thee”) foi criado em um lar cristão e batizado aos 22 anos, em 1838 (de acordo com *Baptist Encycloedia*, de William Cathcart). [Pastoreou a 1st Baptist, New Haven, CT 1846–1874.]

John A. Broadus foi criado em um lar cristão sólido e foi batizado aos 16 anos, em 1843 (de acordo com A. T. Robertson, *Life and Letters of John Albert Broadus*).

Charles Fenton James foi batizado em 1864, aos 20 anos, nas trincheiras perto de Petersburg, VA, enquanto ele era um soldado confederado. (George B. Taylor, *Virginia Baptist Ministers*, 38.)

C. H. Spurgeon batizou seus dois filhos quando eles tinham 18 anos (Arnold Dallimore*, Spurgeon: A New Biography* [Carlisle, PA: Banner of Truth, 1985], p. 141).

John R. Sampey foi criado em um lar cristão e foi batizado aos 13 anos, em 1877 (de acordo com seu livro *Memoirs*, 7). [trabalhou na fazenda do pai]

E. Y. Mullins foi criado na casa de um pastor batista no Texas e foi batizado aos 20 anos, em 1880. Lembre-se de que as responsabilidades dos adultos em contribuir para a renda familiar vinham mais cedo nos séculos 18 e 19. Então, por exemplo, todos esses citados tinham emprego no momento em que foram batizados.

H. Wheeler Robinson foi criado por uma mãe cristã em Northampton, na Inglaterra, e foi batizado aos 16 anos, em 1888.

Frank Stagg foi batizado aos 11 anos, em 1922, no sudoeste da Louisiana.

Dale Moody foi batizado aos 12 anos, em 1927, em Grapevine, Texas.

894 Hemphill, “The Practice of Infantile Baptism”, 77.

895 Withers, “Social Forces Affecting the Age at Which Children are Baptized in Southern Baptist Churches”.

896 J. L. Reynolds, *Church Polity or the Kingdom of Christ (1849),* em *Polity*, org. M. E. Dever (Washington, DC: Center for Church Reform, 2001), 327.

897 Nossa congregação em Washington ensina o seguinte sobre o batismo de crianças:

“Nós, os presbíteros da Capitol Hill Baptist Church, após buscar em oração as Escrituras e discutirmos, concluímos que, embora as Escrituras sejam bastante claras no sentido de que os crentes devem ser batizados, a idade em que um crente deve ser batizado não é diretamente abordada nas Escrituras. Não entendemos o simples mandamento imperativo de ser batizado para resolver a questão, nem entendemos o imperativo de ser batizado para proibir que se levantem questões aceca da adequação da maturidade de um candidato batismal. Nós entendemos que a consideração de uma idade apropriada para um crente ser batizado não é uma questão de simples obediência em uma questão claramente estabelecida pela Escritura, mas uma questão de sabedoria cristã e de prudência em um ponto não abordado diretamente pela Escritura. Embora os batismos no Novo Testamento pareçam ter ocorrido logo após a conversão inicial, todos os indivíduos de quem podemos ter notícia nos escritos são adultos e provêm de um contexto não cristão. Esses dois fatores tenderiam a dar credibilidade a uma conversão. A credibilidade da conversão é a principal consideração, com o efeito sobre o candidato ao batismo e a comunidade da igreja sendo preocupações secundárias legítimas.

“Acreditamos que a idade normal do batismo deve ser quando a credibilidade da conversão se torna naturalmente evidente para a comunidade da igreja. Em geral, isso ocorre quando a criança amadurece e começa a viver de forma mais autoconsciente como

indivíduo, fazendo suas próprias escolhas, após abandonar a dependência infantil em relação aos seus pais, dada por Deus e destinada à criança, para a intenção dada por Deus, com uma sabedoria madura que marca aquele que sentiu a tentação do mundo, da carne e do diabo, mas decidiu, apesar dessas seduções, seguir a Cristo. Embora seja difícil estabelecer o número de anos necessários para o batismo, é apropriado considerar a maturidade do candidato. O tipo de maturidade que consideramos sensato esperar é a maturidade que permitiria àquele filho ou àquela filha lidar diretamente com a igreja como um todo, e não, fundamentalmente, estando sob a autoridade de seus pais. Quando eles assumem responsabilidades adultas (em algum momento do ensino médio, com a condução de um carro, emprego, amigos não cristãos, voto, legalidade do casamento), então pensamos que parte disso seria declarar publicamente sua lealdade a Cristo pelo batismo.

"Com o consentimento e o encorajamento dos pais cristãos que são membros, consideraremos cuidadosamente os pedidos de batismo antes que a criança tenha saído de casa, mas exortamos os pais a ter cautela nesse momento. Claro que as crianças podem ser convertidas. Oramos para que nenhum de nossos filhos conheça um período prolongado de rebelião consciente contra Deus. A questão levantada pelo batismo é a capacidade dos outros de ser razoavelmente confiantes dessa conversão. A natureza maleável das crianças (tal mutabilidade Deus provê especialmente no tempo em que elas estão vivendo como dependentes no lar, sendo treinadas em todos os fundamentos da vida e da fé) é um dom de Deus e deve ser usado para levá-las à maturidade. Deve também nos proporcionar cautela em assumir a permanência de desejos, sonhos, afetos e decisões das crianças. No entanto, se o jovem desejar seguir o batismo e ser membro do curso normal estabelecido pela igreja, nós examinaremos caso a caso, com o envolvimento dos pais.

"No caso de jovens de famílias não cristãs que vêm à igreja por um longo período de tempo, professando fé e dando provas de sua realidade, os pedidos de batismo e membresia seriam considerados

sem o envolvimento dos pais. Enquanto todos os comentários anteriores sobre a natureza da imaturidade ainda permanecem, o fato de esse jovem estar fazendo isso apesar da indiferença, ou mesmo da oposição de seus pais, seria ou poderia ser evidência para a realidade de sua conversão.

"Nada nesta declaração deve ser interpretado como algo que lance dúvidas sobre a legitimidade do batismo de qualquer um entre nós, independentemente de quão jovens éramos quando batizados. Por termos continuado na fé nos anos adultos, assumimos a legitimidade da profissão inicial feita no batismo. A questão com que estamos preocupados aqui é olhar para frente, não para trás. Dito de outra forma, estamos levantando a questão sobre quantas pessoas foram batizadas nessa igreja no passado como pessoas mais jovens e crianças que passaram a não dar evidência de alguma vez terem sido convertidas, e quais danos foram causados a elas e para o testemunho do evangelho através do batismo prematuro da igreja delas. É nosso julgamento que, embora exista algum perigo de desencorajamento por parte das crianças que dão alguma boa evidência de conversão, e, no entanto, não são batizadas, sendo bem-vindas à membresia comunicante na igreja, por meio de bons ensinamentos no lar e da inclusão amorosa das famílias na igreja como fazemos atualmente, esse perigo é pequeno. No entanto, acreditamos que existe um perigo maior de decepção por parte de muitos que poderiam ser erroneamente batizados em uma época em que as pessoas estão mais sujeitas a tomar decisões que sejam sinceras, mas infundadas e, com demasiada frequência, de curta duração.

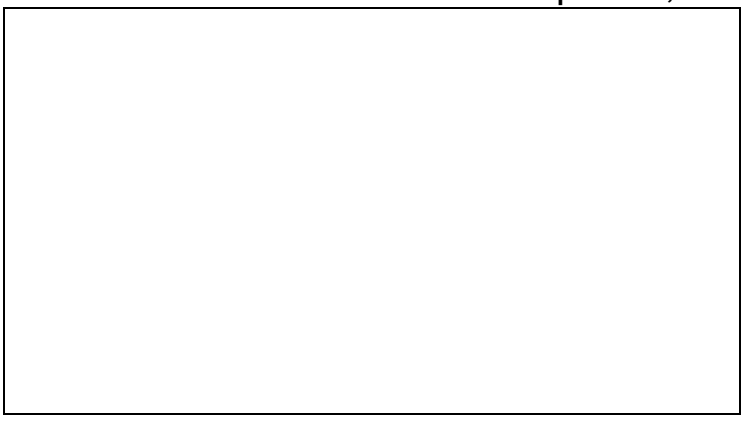
"Duas outras observações para concluir. Primeiro, percebemos que essa questão causa comoção para alguns e, de forma alguma, estamos tentando levar alguém a desobedecer à sua consciência sobre esse assunto; simplesmente estamos tentando informar e educar nossas consciências a respeito da necessidade bíblica de uma profissão de fé confiável para o batismo. Segundo, embora não seja geralmente reconhecida entre os evangélicos americanos hoje, a prática de batizar crianças pré-adolescentes é recente (em grande parte do início do século 20) e tem uma geografia limitada (limitada

aos Estados Unidos e a lugares em que os evangélicos americanos exerceram grande influência). Batistas no passado eram conhecidos por esperar para batizar até que os crentes fossem adultos. Os cristãos batistas em todo o mundo ainda são muito mais cautelosos do que os cristãos americanos modernos, muitas vezes esperando na Europa, na África e na Ásia para batizar até que as crianças cresçam e tenham 20 anos".

Para uma declaração recente e cuidadosa que se opõe a essa posição entre os batistas, ver Ted Christman, *Forbid Them Not* (n. P.; n.d.). Christman, pastor da Heritage Baptist Church em Owensboro, Kentucky, publicou, de forma independente, esse livreto em 2004. Um tratamento pastoral entre essas duas posições é encontrado em D. Gundersen, *Your Child's Profession of Faith* (Amityville, NY: Calvary Press, 1994). Eu preguei um sermão sobre o assunto intitulado "Em que idade os crentes deveriam ser batizados?", que pode ser encontrado em www.capitolhillbaptist.org.

898 Em nossa congregação em Washington, D.C., imprimimos um diretório de membros atualizado a cada uma ou duas semanas. Esse diretório tem muitas utilidades — uma delas é funcionar como um guia de oração para os membros. Temos uma seção separada na qual listamos todos os filhos da igreja. Encorajamos os membros a usarem isso como um lembrete para orar com regularidade por essas crianças e pelos membros adultos da igreja.

899 Fuller, "Practical Uses of Christian Baptism", *Works*, 3:341.



EDITADO POR
THOMAS R. SCHREINER
E SHAWN D. WRIGHT



CREDO BATISMO

SINAL DA NOVA ALIANÇA EM CRISTO