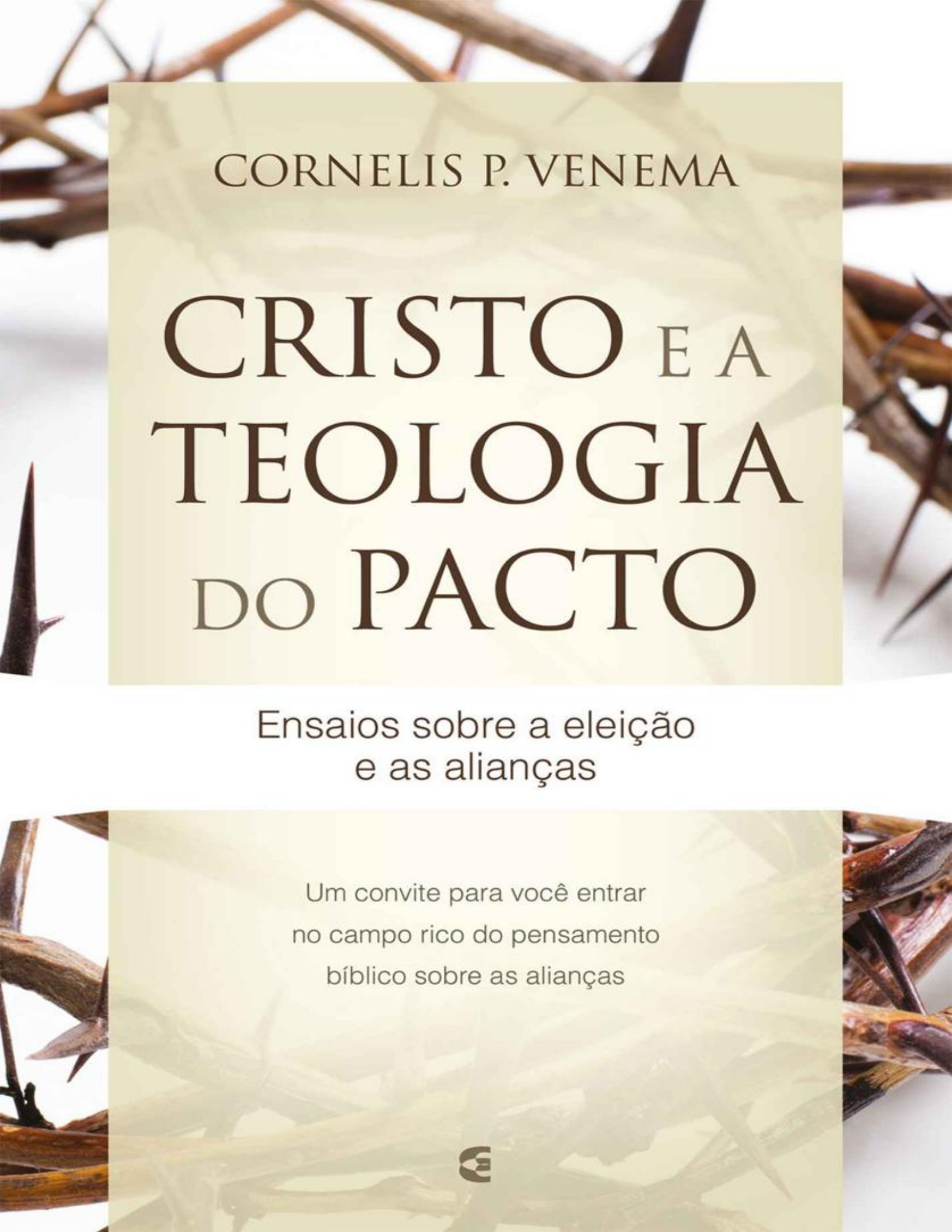


CORNELIS P. VENEMA

CRISTO E A TEOLOGIA DO PACTO

Ensaios sobre a eleição e as alianças

Um convite para você entrar
no campo rico do pensamento
bíblico sobre as alianças

Esta coletânea de ensaios, junto às questões e controvérsias pertinentes em relação à teologia do pacto reformada clássica, convida os leitores a entrar no campo rico do pensamento reformado sobre as alianças. Este livro explora a teologia do pacto tanto em suas formulações mais simples quanto nas mais amplas. Como teólogo reformado líder da nossa geração, Venema traz discussões que se concentram no pacto das obras, analisando cuidadosamente o caso da chamada reedição desse pacto. Além disso, ele avalia também o tema importante que é a relação entre a eleição divina e o pacto da graça, sem esquecer sua análise detalhada da eleição e da salvação dos filhos dos crentes que morrem antes de alcançar a fé. Da mesma relevância é o envolvimento de Venema com os defensores da Visão Federal, em que a má compreensão que eles têm da teologia do pacto é profundamente explicada e desmascarada. Este volume mostra que a teologia do pacto ainda é um assunto intenso e integral para explicar o evangelho de Jesus Cristo.

J. Mark Beach, Mid-America Reformed Seminary

A discussão contemporânea da teologia do pacto, principalmente em relação ao pacto das obras, coloca muitas vezes os estudiosos bíblicos contra os teólogos sistemáticos e ambos contra os historiadores. Além de esse não ser o caminho correto, essa coletânea valiosa de ensaios molda a integração das Escrituras, História e

dogmas, apresentando uma declaração clara do conceito reformado clássico do *pacto*. Durante o processo, encontramos um ponto de vista crítico, expressivo, acessível e amplo de um estudo do século 20 sobre o pacto, incluindo os papéis importantes desempenhados pela neo-ortodoxia de Karl Barth e as novas perspectivas mais recentes sobre Paulo. Venema aponta corretamente que aceitar ou rejeitar a distinção agostiniana entre a comunhão pré-queda da humanidade com Deus e a comunhão renovada pós-queda com Deus em Cristo é essencial no debate. No que diz respeito a um assunto tão controverso como o *pacto*, estudo algum esclarecerá e satisfará a todos de forma final. Ainda que os debates legítimos precisem continuar (por exemplo, sobre a *reedição*), a abordagem equilibrada de Venema proporciona um padrão alto tanto da forma quanto do conteúdo dessa discussão.

John Bolt, Jean e Kenneth Baker, professor de Teologia Sistemática, Calvin Theological Seminary

Dediquei a melhor parte dos meus 30 anos de estudos acadêmicos à criação e desenvolvimento da teologia do pacto. Muitos estão dando voz a esse tema: alguns de forma correta, outros não. Alguns são críticos e interlocutores úteis, outros nem tanto. Alguns fazem defesas usando pontos de vista valiosos, mas também há aqueles cujas opiniões nem deveriam ser consideradas. Organizar essas ideias (o que é o quê?) exige certo conhecimento e julgamento, até mesmo para alunos já avançados da teologia do pacto. Cornelis Venema possui ambos, sendo então um especialista,

em quem busquei em diversos momentos a análise e a avaliação de questões importantes referentes à teologia do pacto clássica. Particularmente, os tópicos relacionados ao governo mosaico são geralmente considerados entre os mais difíceis de articular a aliança da graça unificada e instigam os desentendimentos mais profundos na tradição reformada ortodoxa. Venema é excelente em seu resumo e em seu envolvimento com esses assuntos. Por essas e outras razões, recomendo calorosamente este livro a todos os estudiosos da teologia do pacto e espero recorrer a ele muitas vezes quando precisar pensar biblicamente sobre as alianças.

> **Ligon Duncan**, Chanceler, Reformed Theological Seminary;
> John E. Richards, professor de Teologia Sistemática, RTS Jackson

Hoje em dia não existe ninguém mais qualificado para tratar constantemente questões importantes da teologia do pacto além de Cornelis Venema. Neste volume, ele aborda algumas dessas questões no contexto das discussões e debates atuais, de maneira bastante instrutiva e útil. Recomendo profundamente.

> **Richard B. Gaffin Jr**., professor de Teologia Bíblica e Sistemática, emérito, Westminster Theological Seminary

Este livro reúne muitos comentários criteriosos do professor Venema. Em alguns momentos, alegrei-me ao vê-lo corrigir alguns erros com sua clareza e objetividade de costume. Até mesmo aqueles que

discordam dele terão de se esforçar para tal. Recomendo este abrangente estudo para todos os estudiosos das Escrituras, e principalmente da Teologia Reformada.

Mark Jones, ministro, Faith Vancouver, Vancouver, British Columbia

Existe uma série de controvérsias atuais significativas dentro da igreja reformada, enraizadas em várias percepções (e mal-entendidos) da teologia do pacto. Nesta útil e instrutiva coletânea de ensaios, o Dr. Cornelis Venema dá um destaque bastante necessário a tópicos que vão desde a doutrina da reedição até a teologia da Visão Federal. Embora alguém possa discordar de todas as conclusões específicas de Venema, seus argumentos não podem ser ignorados. Esta é uma leitura obrigatória para quem se interessa pelas discussões relacionadas à teologia do pacto.

Keith Mathison, professor de Teologia Sistemática, Reformation Bible College

A teologia do pacto está no coração da Teologia Reformada. Algumas vezes está também no centro de diversas controvérsias entre os teólogos. Venema discute temas essenciais relacionados à teologia do pacto com paciência, gentileza, respeito e bondade. Sua obra é valiosa por seu tom, em grande parte por causa de seu conteúdo. Se lido em oração, este livro tem potencial para proporcionar uma maior unidade nas igrejas reformadas, proteger o povo do erro e aumentar nosso amor por Deus em Cristo.

Ryan M. McGraw, professor de Teologia Sistemática, Greenville Presbyterian Theological Seminary

Nenhuma parte das Escrituras, seja em seus detalhes ou em sua perspectiva geral, pode ser compreendida da forma correta sem o ponto central da teologia do pacto. E como o título sugere (e também como destaca o prefácio de Sinclair Ferguson), o foco da teologia do pacto é, em sua essência, o próprio Cristo. Portanto, o título é, em si, um compêndio de teologia! Esperamos grandes coisas dos textos do Dr. Venema e este volume não nos decepciona. Ele aborda três grandes questões atualmente que preocupam as igrejas reformadas com uma análise magnífica. Sinceramente, estas páginas de um dos melhores teólogos dos nossos tempos são uma leitura necessária.

Derek W. H. Thomas, professor chanceler, Reformed Theological Seminary; ministro sênior, First Presbyterian Church, Columbia, South Carolina; companheiro de ensino, Ligonier Ministries

Este livro, *Cristo e a teologia do pacto*, do teólogo reformado Cornelis Venema, analisa amplamente o tema do propósito eterno de Deus para a comunhão com seu povo. Destacando que a aliança de Deus só pode ser compreendida corretamente se mantivermos a pessoa e a obra de Cristo como pontos centrais, o Dr. Venema apresenta claramente a doutrina da aliança como sintetizando o entendimento bíblico do propósito de Deus na criação e na nova criação. Ao tratar de questões perenes na compreensão reformada da teologia do pacto, o Dr. Venema não deixa de lado as

discussões recentes que cercam uma visão correta da aliança. Algo que vale lembrar é sua contestação da Visão Federal, bem como a nociva negação da visão bíblica e reformada sobre a justificação de N. T. Wright. A obra *Cristo e a teologia do pacto* é convincente, ampla e cheia de comentários pastorais. Este livro faz o leitor pensar, mas também o leva a adorar a Cristo, a origem e o fim do propósito amoroso e gracioso de Deus de viver em comunhão eterna com seu povo da aliança.

David B. McWilliams, ministro sênior, Covenant Presbyterian Church, Lakeland, Flórida

Este livro, *Cristo e a teologia do pacto*, é uma leitura necessária acerca das questões discutidas atualmente em relação à teologia do pacto. Venema apresenta uma pesquisa excelente das diversas críticas modernas da teologia do pacto e das discussões atuais sobre a doutrina das alianças nos círculos reformados. Ele o faz com uma análise e crítica cuidadosas que respeitam tanto os fundamentos bíblicos do pensamento da aliança quanto os argumentos essenciais da tradição teológica e confessional reformada ortodoxa. A obra inclui também uma exposição de assuntos relacionados, que destacam a importância de um entendimento sólido do pacto com a fé reformada e esclarece o núcleo central do pensamento tradicional da aliança reformada.

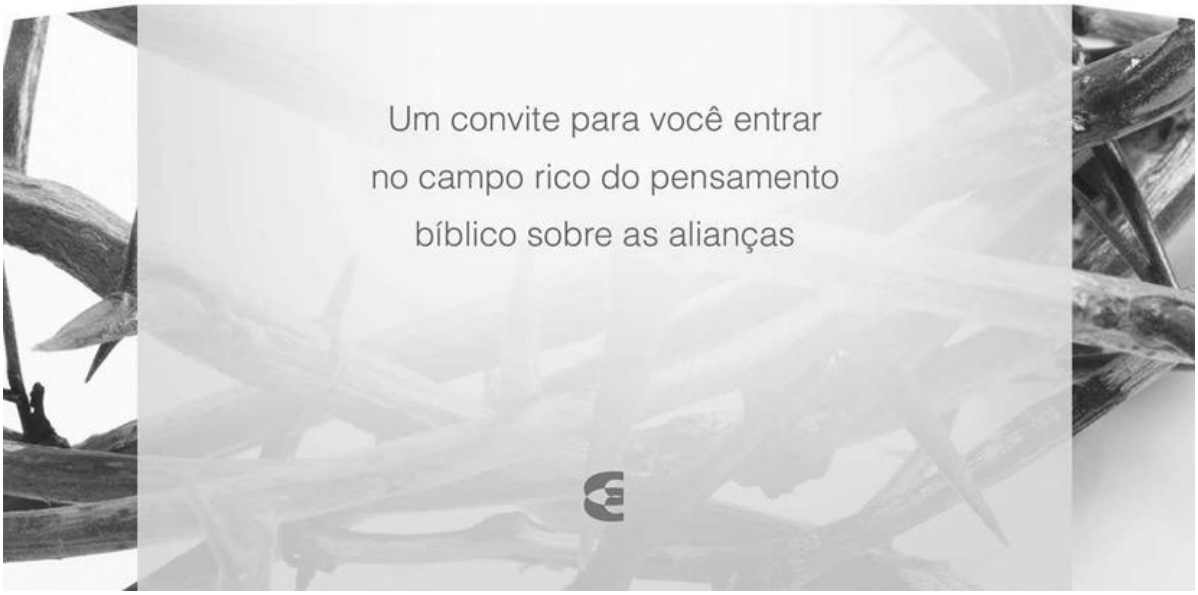
Richard A. Muller, membro sênior, Junius Institute for Digital Reformation Research; P. J. Zondervan, professor de teologia histórica, emérito, Calvin Theological Seminary



CORNELIS P. VENEMA

CRISTO E A TEOLOGIA DO PACTO

Ensaios sobre a eleição e as alianças



Um convite para você entrar
no campo rico do pensamento
bíblico sobre as alianças

A todos os meus ex-alunos e alunos atuais do Mid-America Reformed Seminary, na esperança de que seus ministérios de ensino se concentrem na glória da pessoa de Cristo e em sua obra como
mediador da aliança da graça

Cristo e a Teologia do Pacto, de Cornelis P. Venema © 2019, Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente com o título *Christ and Covenant Theology* © 2017 by Cornelis P. Venema. Todos os direitos são reservados. Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida, estocada para recuperação posterior ou transmitida de qualquer forma ou meio que seja – eletrônico, mecânico, fotocópia, gravação ou de outro modo – exceto breves citações para fins de resenha ou comentário, sem o prévio consentimento de P&R Publishing Company, P.O.Box 817, Phillipsburg, New Jersey 08865-0817.

Conselho Editorial

Cláudio Marra (*Presidente*)
Filipe Fontes
Heber Carlos de Campos Jr
Hermisten Maia Pereira da Costa
Joel Theodoro da Fonseca Jr
Misael Batista do Nascimento
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Victor Alexandre Nascimento Ximenes

Produção Editorial

Tradução
Paulo José Benício

Revisão
André Scordamaglio
Filipe Delage
Wilton Lima

Editoração
OM Designers Gráficos

Capa
Osiris Rangel Rodrigues

Imagem da capa
©Michael Flippo - stock.adobe.com

Conversão para ePub
SCALT Soluções Editoriais

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sueli Costa CRB-8/5213

V456c Venema, Cornelis P.
Cristo e a teologia do pacto / Cornelis P. Verema; tradução Paulo José Benício. – São Paulo : Cultura Cristã, 2019.

Recurso eletrônico (ePub)
Título original: Christ and Covenant Theology
ISBN 978-65-5989-051-4

1. Exposição bíblica 2. Vida cristã I. Benício, Paulo José II. Título

CDU-227.5

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

abdr
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
Respeite o direito autoral

EDITORA CULTURA CRISTÃ
Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099
www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

SUMÁRIO

Prefácio de Sinclair B. Ferguson

Agradecimentos

Introdução

Abreviações

PARTE 1: O PACTO DAS OBRAS E O PACTO DA GRAÇA

1. O pacto das obras na Confissão de Fé de Westminster
2. O pacto das obras e a economia mosaica (1): o caso da “reedição”
3. O pacto das obras e a economia mosaica (2): avaliando o caso da “reedição”

PARTE 2: O PACTO E A ELEIÇÃO

4. O pacto e a eleição na teologia de Herman Bavinck
5. A relação do pacto e da eleição na teologia de Herman Bavinck
6. A eleição e a salvação dos filhos dos crentes que morrem

na infância: um estudo do Artigo 1.17 dos Cânones de Dort (1)

7. A eleição e a salvação dos filhos dos crentes que morrem
na infância: um estudo do Artigo 1.17 dos Cânones de Dort (2)

8. A teologia do pacto e o batismo dos filhos dos crentes

PARTE 3: A TEOLOGIA DO PACTO NAS DISCUSSÕES RECENTES

9. O pacto, a justificação e a “Visão Federal” (1): uma introdução

10. O pacto, a justificação e a “Visão Federal” (2): o pacto e a eleição

11. O pacto, a justificação e a “Visão Federal” (3): o pacto e a justificação

12. O pacto e a justificação na interpretação de N. T. Wright de Romanos 5.12-21

Conclusão

Bibliografia selecionada

PREFÁCIO

Nosso Deus é um Deus que faz o pacto e o mantém. Esse é quem ele é: é como se revela e como somos convidados a conhecê-lo em Jesus Cristo. Dessa maneira, sempre que surge uma redescoberta da teologia bíblica, a importância do relacionamento da aliança de Deus com seu povo também é restaurada de volta ao seu lugar de destaque na teologia sistemática e prática. Por sua vez, isso purifica a vida do povo de Deus e o coloca na descoberta dos propósitos divinos. A avaliação da relação da aliança de Deus com seu povo é realizada na perspectiva da igreja no contexto das Escrituras, da História e da providência de Deus tanto na vida individual do cristão quanto, finalmente, na consumação de todas as coisas. Isto acontece desse modo porque a Bíblia é orientada pelo pacto do início ao fim.

Em diversos momentos essa declaração foi considerada, por um lado, exagerada, ou por outro, enfraquecida como uma construção sistemática ou dogmática, vista como algo que não é uma realidade fundada na análise das Escrituras. Desse modo, dizemos que o termo *pacto* não está presente nos capítulos iniciais das Escrituras (inclusive o mesmo não aparece antes da narrativa de Noé em Gn 6.18). Nos dias do

Novo Testamento, desapareceu quase totalmente, a não ser quando fazemos referência a trechos do Antigo Testamento. Mas vale lembrar que, em parte, devemos isso ao fato de que a promessa de Noé se refere à *recuperação* da aliança, feita pelo Senhor, conhecido desde Gênesis 2.4 como *Yahweh,* seu nome quintessencialmente relacionado ao pacto. É o Deus do êxodo e da redenção, o Senhor da História, o Deus da *aliança*, que participou ativamente da criação e está presente junto a seu povo desde o começo. Assim, toda a nova época inaugurada por Cristo se encaixa nas seguintes palavras: “eu farei uma nova aliança”. Dessa maneira, assim como B. B. Warfield apontou que o pacto é o princípio arquitetônico da Confissão de Westminster, o mesmo pode ser afirmado também sobre as Escrituras. Esse não é o seu único tema de governo, mas é essencial para ele. A verdade é que esse é o quadro dentro do qual Deus cria o cenário para a vinda de Cristo e para a chegada de seu reino. Em outros momentos, em uma ligação com a divindade de Cristo, Warfield mostra também astutamente que não é simplesmente nos “grandes textos” que podemos encontrar a evidência mais forte. Ela é onipresente, é o pressuposto, o *sine qua non* de todo o registro de Jesus nos Evangelhos e tudo o que é exposto sobre ele nas cartas.

Podemos dizer o mesmo sobre a aliança de Deus: é ubíqua. Na verdade, muitas vezes não é citada e o termo não aparece sempre. Porém, isso só acontece porque ela é a lente por meio da qual tudo pode ser visto claramente. De certo modo, não existe tal “coisa” como uma aliança. Não é algo abstrato ou um objeto que podemos tocar e analisar, pois não é uma realidade que de alguma maneira pode ser separada da pessoa do próprio Senhor, como uma aliança de casamento, que é um objeto, uma “coisa” que pode ser tirada do homem e da mulher que estão unidos em um

compromisso sem restrições de amor um com o outro. A palavra *pacto* descreve o próprio relacionamento em todas as suas dimensões múltiplas: legais e existenciais. Por isso, está presente em suas vidas até mesmo quando – às vezes por semanas, meses ou anos – não é feita nenhuma referência verbal à aliança da qual participaram. Nesse sentido, o pacto é muito mais do que uma "coisa" que de algum modo faz parte de sua relação. É a base e o pressuposto do todo. De certa maneira, é simplesmente o todo: uma pessoa que se conecta a outra sem limitações "na alegria, na tristeza, na riqueza, na pobreza...". Portanto, a aliança do casamento não é algo para o qual o casal olha, e sim as lentes por meio das quais veem sua vida inteira juntos. Eles não olham para o seu casamento para encontrar a aliança, mas olham através dessa aliança os privilégios de sua vida de casados. Então, é de se esperar que o casamento sirva como uma metáfora importante para o pacto de Deus com o seu povo.

Afinal, isso nos ajuda a compreender o motivo pelo qual, quando viramos a página em branco que separa o "Antigo Testamento ou Pacto" do "Novo Testamento ou Pacto de nosso Senhor Jesus Cristo", descobrimos algo que em um primeiro momento pode surpreender, mas que se realizarmos uma reflexão mais profunda, parece ser inevitável. No Novo Testamento, o termo *aliança* deixa de ser usado quase totalmente. Na realidade, além das referências às promessas antigas da aliança de Deus, que apontam para o Messias, Jesus Cristo, poderíamos argumentar que, além do seu uso no livro de Hebreus, ele parece desaparecer.

Porém, isso pode ser entendido incorretamente, pois a aliança de Deus com o seu povo não *está* somente em Jesus Cristo: ela é Jesus Cristo. A nova aliança, o pacto final, em

que experimentamos a plenitude da promessa de Deus – “Tomar-vos-ei por meu povo e serei vosso Deus” –, é feita nele. É nele que todas as promessas (do pacto) de Deus encontram o seu “sim”. Desse modo, quando mencionamos “Cristo e o pacto”, isto é, na verdade, o mesmo que falar do “Cristo que é a aliança”. Nele vemos a revelação final da verdadeira natureza interior do pacto que Deus criou com seu povo e se desdobrou na sucessão e progressão das alianças que passam por toda a narrativa do Antigo Testamento. Ele afirmou que a nova aliança está “no meu sangue”. Mas estar no pacto de Deus é estar “em Cristo”, que é a própria aliança de Deus. Na realidade, o uso surpreendentemente penetrante que Paulo faz do termo *en Christō* e de suas variantes, que permeiam as páginas de suas cartas, é simplesmente outra forma de expressar a relação do novo pacto. É claro que essa é a razão pela qual a linguagem usada na primeira obra de suas promessas anteriores relacionadas ao pacto, no que diz respeito à fé e à obediência ou à descrença e à desobediência, agora é usada para descrever os efeitos das respostas de fé ou descrença no relacionamento com Jesus Cristo. Assim, para aqueles que confiam em *Yahweh* como o Senhor da aliança, as bênçãos surgem. Para aqueles que fogem, somente as maldições permanecem. Esta é a dinâmica do pacto. Os termos *bênção* e *maldição* representam a linguagem da aliança e fazem parte de um vocabulário inseparável da mesma. Dessa maneira, para aqueles que estão em Cristo, todas as bênçãos espirituais se tornam a sua herança. No entanto, partindo desse ponto de vista, um trecho como Efésios 1.1-14, que descreve essas bênçãos sem nem citar a palavra *pacto*, refere-se completamente ao mesmo. Se não apreciarmos essa relação entre a aliança e Cristo, teremos

uma visão mais rasa do significado dessas bênçãos e do sentido da própria palavra *bênção*.

Assim, ainda que seja uma boa analogia afirmar que o pacto é como o andaime do Antigo Testamento, que quando retirado deixa Cristo totalmente exposto, podemos dizer também que a revelação da aliança do Antigo Testamento nos apresenta o esqueleto do qual Jesus Cristo é o corpo e a alma. Sua vinda não envolve deixar de lado o pensamento do pacto, e sim a descoberta da plenitude incorporada nele. Quando ele afirma que não veio para destruir a Lei e os Profetas, mas para fazê-los se cumprirem, fica implícito que ele fez o mesmo com o pacto. Então, assim como o cumprimento da Lei e dos Profetas significa que precisamos entender Jesus nos termos deles, para apreciar a grandiosidade de seu trabalho devemos ter uma compreensão clara e completa do pacto.

Desse modo, que fique claro que a nossa teologia do pacto da forma como é causa impacto em todos os aspectos da nossa teologia. Naturalmente, dizemos isso da teologia em si, a doutrina de Deus, já que ele é *Yahweh*, o Senhor do Pacto. Ademais, isso se refere também à natureza do pecado, uma vez que nos torna transgressores da aliança (*asunthetoi*, Rm 1.31), à obra de Cristo, já que o novo pacto é constituído no seu sangue e à aplicação e consumação da redenção, em que Deus se torna nosso Deus e nos tornamos o seu povo. Vale lembrar o significado do pacto do batismo e da ceia do Senhor e a consumação final em que a linguagem da aliança é utilizada para descrever sua realidade máxima: “[...] e eu lhe serei Deus, e ele me será filho” (Ap 21.7).

Na história da igreja, a redescoberta dessa perspectiva bíblica do pacto inteira, centrada em Cristo – que é realmente a essência da teologia bíblica – conduz

inevitavelmente a questões acerca da natureza e do papel da lei de Deus. Isso já era fato nos dias de Jesus e dos apóstolos. Nosso próprio Senhor precisou explicar como o novo pacto está relacionado à natureza e ao funcionamento da lei (Mt 5.17-48). O apóstolo Paulo foi acusado de degradá-lo, então no contexto de sua apresentação bíblico-teológica em Gálatas 3, ele mesmo lança a pergunta: “Qual, pois, a razão de ser da lei?” (Gl 3.19).

Assim, não deveria nos surpreender o fato de que sempre que há um despertar para a importância da teologia do pacto, surge a questão de Paulo, e acaba sendo instigada pela rejeição de qualquer papel contínuo para a lei para aqueles que estão *em Cristo*. Sabemos que essa questão pode levar a discussões e debates sérios relacionados à natureza da justificação e, também, às implicações corporativas e familiares da nova aliança.

Vemos prova disso em pelo menos três dos séculos que se passaram desde que a igreja se rompeu e fragmentou no século 21. A recuperação de uma teologia do pacto bíblica trouxe essas questões para os reformadores magisteriais do século 21. Questões polêmicas parecidas ressurgiram no contexto da teologia do pacto do século 17. Portanto, aqueles que estão familiarizados com essa ligação mal se surpreendem com o fato de que, seguindo o ressurgimento do interesse pela ideia da aliança nos textos acadêmicos por volta de 70 anos atrás, essas mesmas questões antigas estão sendo revisadas: Qual é a função da lei de Deus? O que significa justificação? Quais são os desdobramentos da teologia voltada para a aliança?

Para aqueles que estão familiarizados com as controvérsias do dia é totalmente desnecessário que eu afirme tudo isso. Porém, para os leitores que escolhem por acaso a obra *Cristo e a teologia do pacto* e imaginam se é

um livro que vale a pena ser lido, pode ser útil. Na verdade, seu valor está primeiramente na importância fundamental da teologia do pacto, e só então, na importância de corrigi-lo. Esta é uma obra séria para leitores sérios. Porém, toda pessoa que estiver disposta a lutar com as questões apresentadas aqui será não só informada, como também crescerá na compreensão de como o evangelho funciona.

O professor Venema não precisa de elogio algum da minha parte, seja no sentido pessoal ou acadêmico. Durante muitos anos, ocupou o cargo de presidente do Mid-America Reformed Seminary. Além dos dons por meio dos quais ele realiza uma grande diversidade de responsabilidades administrativas, ele também consegue encontrar tempo e energia para dedicar sua inteligência magnífica a algumas das questões doutrinárias e pastorais mais importantes dos dias atuais. Em particular, como ficará claro nas páginas seguintes, ele passou grande parte de sua vida refletindo sobre as questões relacionadas tanto ao desenvolvimento quanto à articulação da teologia do pacto. De vez em quando ele nos apresenta os frutos de seu próprio rico conhecimento e entendimento acadêmico deste grande tema em uma variedade de artigos valiosos que auxiliaram a informar, desafiar e, às vezes, corrigir nosso pensamento acerca das alianças de Deus. A obra *Cristo e a teologia do pacto* reúne muitas dessas reflexões em um volume único coerente, no qual ele aborda uma série de assuntos importantes que surgiram no desenvolvimento da teologia do pacto desde o período da Reforma até a igreja contemporânea. Sua contribuição é tanto informativa quanto incisiva e deve ser bem-vinda por todos os lados.

O Dr. Venema aborda principalmente três grandes assuntos. O primeiro é a questão já antiga da natureza da relação entre Deus e o homem estabelecida na criação, que

vem acompanhada ainda da questão da natureza da aliança de Moisés. O segundo é algo que talvez tenha aparecido com maior frequência na tradição teológica reformada continental, ou seja, a relação entre a eleição de Deus e sua aliança, e então, nesse contexto, o tema tão discutido e profundamente sensível da eleição, do batismo e da salvação das crianças. A terceira questão envolve a relação entre o pacto e a justificação – e a natureza real da mesma –, algo que surgiu na América do Norte em relação ao que foi chamado de teologia da "Visão Federal", e no mundo teológico mais amplo tem sido um ponto importante de discussão no nascimento do que (segundo James D. G. Dunn) veio a ser conhecido como "a nova perspectiva". Para os evangélicos americanos, isso provavelmente foi mais associado aos escritos e ao ensino de N. T. Wright.

Então, os temas que o professor Venema discute não são simples de forma alguma, nem os debates acadêmicos que os cercam são sempre francos ou imparciais. Ele trata tudo isso de forma graciosa, mas sincera. Para alguns leitores, essas questões podem parecer inicialmente misteriosas, discussões acadêmicas "internas" entre teólogos cultos, com pouca importância para a teologia ou a vida do cristão comum. Sabemos que muitas vezes os assuntos surgem nos estudos dos teólogos estudiosos e que esses estudos vêm e vão. Porém, por trás dos temas abordados aqui, em relação à aliança, à lei e à justificação, está a maior e mais importante questão de todas: Deus. Mais especificamente a questão dupla: "Quem é realmente Deus e como são sua natureza e caráter? Quem é o Deus do pacto?" Porque é uma verdade essencial de toda a teologia coerente que a forma como Deus se revela, assim ele é em si mesmo. Dessa maneira, enquanto o Dr. Venema trata seu lado das discussões de modo acadêmico, racional, culto e

organizado, ninguém pode duvidar de que os assuntos que ele discute sejam de grande valor pessoal, pastoral, teológico e real.

Portanto, a obra *Cristo e a teologia do pacto* aborda elementos da Teologia Reformada que são essenciais e urgentes. Aqui Venema é bem-vindo como um guia, pois possui experiência invejável tanto no que diz respeito a Calvino quanto à tradição teológica reformada, bem como um conhecimento detalhado das Escrituras. Seu entendimento sobre o assunto, sua compreensão da literatura e sua percepção de suas ramificações e repercussões, seja no pensamento teológico ou na vida prática, o capacitam a nos ajudar. O material com o qual ele lida é exigente. Mas como ele trata um tema grandioso de forma tão séria e responsável, acompanhá-lo para lutar por essas questões deve instruir nossas mentes e iluminar nosso entendimento. Ademais, isso nos ajuda a pensar mais claramente sobre Deus, Cristo, o ministério do Espírito, a natureza do evangelho, a vida da igreja e, intimamente para muitos leitores, a forma com a qual a pessoa e o pacto de Deus se relacionam com nossos filhos.

Assim, *Cristo e a teologia do pacto* explora uma parte rica da mina de ouro das Escrituras, buscando entendê-la “junto a todos os santos” e seguir os desdobramentos e as ramificações do novo pacto que fará parte de toda a vida do cristão.

Dessa maneira, o que é prometido aqui é um exercício teológico profundo e entusiasmante, além de uma aventura na teologia bíblica para todo leitor. Não é preciso nenhum outro comentário, exceto talvez para reforçar o conselho ouvido há muito tempo por Agostinho (um teólogo da aliança) e ao qual ele reagiu de modo tão profundo para a

história de toda a igreja: *Tolle lege*! Por isso, pegue este livro e o leia.

Sinclair B. Ferguson
Professor
Ligonier Ministries

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer algumas pessoas que contribuíram de diversas formas para a preparação e conclusão deste livro. Estou profundamente grato pelas discussões úteis ao longo dos anos com meus colegas de faculdade da Mid-America sobre muitas questões da teologia do pacto que surgiram recentemente entre teólogos reformados e igrejas. Sou muito grato pelas percepções de meu colega J. Mark Beach, cuja dissertação oferece uma ótima análise da teologia do pacto de Francis Turretin.[1] Na concepção clássica de Turretin da doutrina das alianças encontramos um modelo de exposição bíblica e definição sistemática que oferece uma opinião consensual sobre alguns temas discutidos há muito tempo entre teólogos reformados. Agradeço também pelo apoio de Glenda Mathes e Ruben Zartman, que editaram voluntariamente o manuscrito, Rachel Luttjeboer, que se dedicou prontamente e pacientemente à organização da bibliografia selecionada, e Daniel Ragusa, que ajudou na preparação dos índices. Sou grato ainda a P&R Publishing por aceitar publicar o livro e por todo o auxílio que John Hughes ofereceu ao longo do caminho. Estou especialmente

feliz e agradecido por Sinclair Ferguson ter concordado em escrever o prefácio.

---

[1] *CCT*.

INTRODUÇÃO

> Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus (Ap 2.7).
>
> Então, me mostrou o rio da água da vida, brilhante como cristal, que sai do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês, e as folhas da árvore são para a cura dos povos. Nunca mais haverá qualquer maldição. Nela, estará o trono de Deus e do Cordeiro. Os seus servos o servirão, contemplarão a sua face, e na sua fronte está o nome dele. Então, já não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e reinarão pelos séculos dos séculos (Ap 22.1-5).

No drama bíblico das obras de Deus vivas na criação e na redenção, não existe tema mais brilhante do que a intenção graciosa de Deus de desfrutar a comunhão com os seres humanos que carregam sua imagem e cujas vidas foram destruídas pelo pecado. Assim como um oratório musical, que tem quatro movimentos distintos, a história bíblica da criação e da redenção inicia com a grande obra de criação de Deus, passando rapidamente para a queda por causa do pecado, então para os refrões dos propósitos graciosos da redenção de Deus e finalmente para os *crescendo* de expectativa do dia em que os propósitos criativos e

redentores de Deus serão consumados nos novos céus e na nova terra. Antes e por trás da grande sinfonia relatada nas Escrituras está o propósito invencível, imerecido e surpreendente de Deus de começar e finalmente consumar uma relação de amor mútuo e compromisso entre ele e aqueles que lhe pertencem por meio da obra de seu Filho, Jesus Cristo. Em todas as suas observações, as Escrituras representam o Deus trino como o Senhor soberano da História, que tolera graciosamente desfrutar da comunhão conosco. Apesar da interrupção e da perda da comunhão original com Deus que a raça humana já tinha em Adão antes da queda no pecado, Deus pretende garantir a plenitude da comunhão inabalável com seu povo por meio da obra do "último" Adão, Jesus Cristo (Rm 5.12-21; 1Co 15.42-49).

As belas imagens do livro de Apocalipse, que conclui a história bíblica da redenção, oferecem um retrato rico da plenitude da vida humana, quando o objetivo de Deus de ter comunhão com seu povo é alcançado. O paraíso perdido se tornou agora o paraíso reconquistado. A "árvore da vida" no jardim do Éden, que era um tipo de símbolo sacramental e selo da plenitude da vida humana em comunhão eterna com Deus, representa o cumprimento da obra de redenção de Deus em Cristo. Os cristãos que venceram ao longo de sua peregrinação terrena um dia "comerão da árvore da vida" no mundo vindouro. Ainda que Adão e a raça humana pecadora – junto a ele – tenham perdido o direito de acesso à árvore da vida em que tinham antes, os crentes recebem a promessa da abundância da vida na presença do Deus vivo por meio da união com Cristo depois da sua volta. As imagens que o livro de Gênesis utiliza para descrever o privilégio humano original da comunhão com Deus e do culto sob seu senhorio na primeira criação retratam agora a

renovação da criação na consumação do reino de Deus. Pelo triunfo do Cordeiro de Deus, os crentes esperam um dia em que a intenção de Deus de habitar com seu povo seja concretizada.

Nesse dia, todo o povo de Deus, que veio de todas as nações e povos da terra, desfrutará do descanso prometido de uma comunhão inabalável com o culto a Deus e a outros em seu nome. Toda a destruição e os problemas causados pelo pecado e desobediência humana serão revertidos. A maldição de Deus sobre a raça humana, e até mesmo sobre a própria criação, enquanto a mesma suspira na espera da revelação dos filhos de Deus (Rm 8.18-25), será neutralizada. A vida em comunhão com Deus será um prazer sem fim. Glorificar a Deus e desfrutá-lo eternamente não serão mais uma esperança triste, mas uma realidade abençoada. Todos os modos em que o pecado humano estragou a criação e o trabalho divino serão desfeitos. A vida humana em comunhão com Deus será finalmente "da maneira como deveria ser", uma oferta de adoração infinita e de louvor a Deus por meio de Cristo. O chamado original de Deus – de dominar toda a vida humana, até mesmo a própria criação, sob seu reinado real – será concretizado.

Esta narrativa grandiosa da história bíblica da redenção proporciona uma estrutura para os ensaios deste livro. Embora eu tenha evitado bastante o termo *pacto*, os principais temas das Escrituras encontram sua coerência bibliográfica, teológica e até mesmo sistemática, no contexto da aliança. Especialmente na história da Teologia Reformada, a compreensão graciosa de Deus para entrar em comunhão com o ser humano como guardião da sua imagem tem sido expressa confessionalmente e teologicamente por meio da doutrina do pacto. Ainda que tenha sido sugerido, até mesmo pelos teólogos da tradição

reformada, que a Teologia Reformada sofre de um tipo de "sobrecarga da aliança",[1] uma característica marcante dessa teologia é sua persistência na ideia de que a doutrina do pacto oferece um resumo correto do entendimento bíblico dos propósitos de Deus na criação do ser humano de acordo com sua imagem em Adão antes da queda, e a recriação da nova humanidade de acordo com a imagem do último Adão – Cristo – após a queda.

Embora a ênfase no pacto sempre precise ser acompanhada do teste da análise bíblica, a Teologia Reformada encontrou historicamente essa prova. Até mesmo a estrutura do cânon bíblico, que consiste em um "antigo testamento" e um "novo testamento", testemunha a centralidade da aliança na história bíblica da criação e da redenção. Em toda a história bíblica da redenção, a linguagem descritiva da relação original entre o Deus trino e a raça humana em Adão está sempre presente, explicitamente ou implicitamente, na forma como a obra da redenção é caracterizada. A imagem de Apocalipse deixa claro que o alvo original da vida humana em comunhão com Deus, anunciado no relato bíblico da criação em Gênesis 1–2, é concretizado na comunhão renovada com Deus, em que os crentes desfrutarão da plenitude da vida na nova criação de Deus. Embora meu objetivo neste volume não seja oferecer uma análise bíblico-teológica e uma defesa da centralidade do pacto na história bíblica da redenção, estas páginas destacam minha convicção de que as tendências da teologia reformada do pacto estão essencialmente corretas e podem ser biblicamente defendidas.

Como se tornará ainda mais óbvio ao longo dos capítulos deste livro, a doutrina do pacto induziu a discussões contínuas importantes, mesmo polêmicas, dentro da comunidade norte-americana presbiteriana e reformada.

Algumas dessas discussões lembram os debates do período da ortodoxia reformada durante o final do século 16 e também durante o século 17. No entanto, diversos temas receberam atenção especial nas discussões contemporâneas da doutrina do pacto. Essas questões, que são abordadas em vários pontos ao longo dos capítulos deste livro, incluem: (1) se podemos ou não discutir a relação original – anterior à queda – entre Deus e a raça humana em Adão como uma relação de aliança, mesmo que a linguagem clara do pacto não seja geralmente usada para identificá-la; (2) se a relação original da aliança pode ser descrita como um "pacto de obras" em distinção da "aliança da graça" posterior à queda; (3) se em todas as administrações diferentes da aliança, antes e depois da queda no pecado, a fonte do vínculo da aliança está no favor não merecido de Deus em relação aos detentores da sua imagem, que jamais podem ser considerados meros merecedores da bênção prometida de Deus; (4) se a aliança da graça, principalmente durante a administração mosaica, inclui a reedição do pacto das obras anterior à queda; (5) se as doutrinas da aliança e da eleição, ainda que intimamente relacionadas, precisam ser distintas para reconhecer a presença de pessoas não eleitas dentro da aliança em sua administração histórica; (6) se em todas as administrações do pacto antes e depois da queda, a lei de Deus continua a ser uma regra permanente de justiça e gratidão, cujos deveres precisam ser cumpridos para que o ser humano seja capaz de desfrutar da bem-aventurança da comunhão inabalável com Deus; (7) se no pacto da graça, Cristo – o "último" Adão – cumpre todas as obrigações da lei em nome de seu povo, com a intenção de garantir a herança da vida eterna; e (8) se o destino da nova humanidade em Cristo inclui não só a graça da justificação livre com Deus, mas

também a graça da santificação de uma obediência renovada à lei de Deus. Em todo o livro, o significado desses temas será tratado em relação a diversas discussões contemporâneas sobre a doutrina do pacto.

Embora seja tentador prever a resolução dessas questões, fazê-lo em uma introdução seria algo precipitado. Aqui, oferecerei somente esse resumo da essência do livro: os capítulos – individualmente e em conjunto – pretendem defender o que pode ser chamado de opinião consensual sobre esses temas. O subtexto da minha abordagem de discussões mais antigas e mais recentes na história da teologia do pacto é que muitas das polêmicas relacionadas a elas na comunidade reformada são amenizadas se evitarmos conclusões unilaterais e exageradas que não usam a melhor reflexão ao longo de toda a história da teologia reformada confessional. Embora eu não me interesse em uma abordagem da doutrina do pacto que tenha como alvo meras análises mais antigas, é importante conhecer o suficiente sobre a história do pensamento reformado sobre o pacto com a intenção de evitar a repetição de velhos erros ou desvios durante o caminho. Ainda que exista bastante espaço para a diversidade de concepções e ênfases dentro dos limites das confissões históricas reformadas, é importante permanecer adequadamente dentro do consenso que se expressa nas mesmas.

O título da obra, *Cristo e a teologia do pacto*, capta o peso do meu argumento por toda a parte. Na história bíblica da comunhão de Deus com seu povo, a pessoa e a obra de Cristo estão sempre no centro. O destino da vida humana em comunhão contínua com Deus, que foi primeiramente prometido a Adão antes da queda no pecado, deveria ser cumprido apenas dentro do propósito gracioso de Deus por

meio da obra do escatológico ou “último” Adão. O começo da vida em comunhão com Deus, que os seres humanos desfrutaram em Adão antes da queda, foi incapaz de alcançar a plenitude da comunhão constante com Deus à parte da obra de Cristo, em quem todas as promessas de Deus, incluindo a vida eterna, são cumpridas (Rm 6.23; 2Co 1.20). A história da criação e redenção relatada pelas Escrituras conduz a Cristo. Os propósitos graciosos de Deus para a comunhão do pacto com o seu povo são sempre concretizados em Cristo, por meio dos quais os crentes encontram sua vida e bem-aventurança em comunhão com Deus. Conquanto eu apresente vários tópicos mostrando que é preciso distinguir a aliança anterior à queda em Adão da aliança posterior em Cristo, esses pactos, cada um a seu modo, testemunham a glória e a bênção da comunhão humana com Deus por meio de Cristo. O peso do meu argumento é que Cristo – e somente ele – é sempre o único por quem a graciosa intenção de Deus de desfrutar a comunhão com o seu povo encontra seu início e fim.

O subtítulo do livro, *Ensaios sobre a eleição, reedição e as alianças*, sugere sua origem. Nas duas últimas décadas, escrevi diversos ensaios sobre esses temas. Muitos desses escritos foram publicados primeiramente no *Mid-America Journal of Theology*, uma publicação da faculdade do *Mid-America Reformed Seminary* em Dyer, Indiana. Vários capítulos tiveram seus inícios em ensaios escritos para um volume sobre a teologia do pacto e o batismo ou como um rascunho de um documento para um relatório de comitê de estudo confessional sobre a chamada “Visão Federal”, uma forma revisionista de teologia do pacto que ameaçou a paz de muitas denominações presbiterianas e reformadas na América do Norte. Grande parte dos ensaios foi profundamente revisada – e espero que tenha melhorado –

para ser incluída neste volume. Tendo em vista que o livro representa uma coletânea de ensaios escritos originalmente separados uns dos outros, o leitor perceberá, como é comum em antologias, que existe uma sobreposição do conteúdo dos capítulos. Ao mesmo tempo, já que muitos dos capítulos abordam questões diferentes na teologia do pacto, podem ser lidos de maneira independente por leitores com interesses específicos. Ainda que os capítulos sejam organizados por fatores históricos e teológicos, podem ser lidos em uma sequência diferente de acordo com os gostos pessoais dos leitores.

A primeira parte do livro começa com três ensaios centrados em uma característica dominante da teologia do pacto reformada clássica: o bipactualismo, que é codificado na Confissão de Fé de Westminster. Ainda que os primeiros escritores da tradição reformada durante o século 16 não tratem claramente da relação pré-queda entre Deus e a raça humana em Adão como uma relação pactual, na época da elaboração da CFW, em meados do século 17, a distinção entre uma aliança pré-queda de obras e uma aliança pós-queda da graça era comum. No primeiro capítulo, ofereço uma defesa do “bipactualismo” da CFW e respondo a críticas recentes contra a doutrina de uma aliança pré-queda de obras. O segundo e terceiro capítulos oferecem uma extensa revisão de uma recente grande obra em defesa da ideia de que a administração mosaica, embora uma administração do pacto da graça, incluiu a reedição em algum sentido do pacto das obras. Conquanto a tese de reedição tenha recebido uma força considerável de alguns membros da comunidade reformada como um destaque importante na tradição teológica reformada, afirmo que esse foi um ponto de vista minoritário entre os escritores do período ortodoxo e que sua expressão moderna reflete as

revisões da teologia do pacto associada ao nome de Meredith Kline.

A segunda parte do livro se divide em cinco capítulos que abordam várias dimensões da relação entre as doutrinas do pacto e da eleição na Teologia Reformada. Ainda que seja de conhecimento geral que a Teologia Reformada é marcada por um destaque especial a cada uma dessas doutrinas, existe uma discussão importante sobre como elas estão relacionadas umas com as outras. O pacto e a eleição representam dois "dogmas centrais" diferentes, até mesmo incompatíveis, na história da Teologia Reformada? Nos últimos anos, diversos intérpretes da tradição reformada defenderam a ideia de que a doutrina da eleição foi como um tipo de princípio organizador da Teologia Reformada no período ortodoxo e que todos os seus temas doutrinários eram subordinados a uma doutrina abstrata e rigorosa da soberania divina. Segundo essa tese, a doutrina do pacto nasceu na tradição teológica reformada em duas formas diferentes. Na primeira forma, a doutrina da aliança foi elaborada com base na doutrina da eleição, diminuindo a reciprocidade e a condicionalidade das alianças em sua administração. Nesta trajetória da Teologia Reformada, o que predominou foi um ponto de vista "monoplêurico" ou unilateral do pacto. Na segunda, a doutrina da aliança foi reforçada para dar maior ênfase à história e à reciprocidade da relação pactual entre Deus e seu povo. Entre os capítulos desta parte do livro, há dois que se concentram no tratamento da aliança e da eleição na teologia de Herman Bavinck. De acordo com minha avaliação, a visão de Bavinck sobre essas doutrinas e sua inter-relação representa bem a visão clássica reformada da coerência e da harmonia entre esses dois aspectos do propósito e obra de Deus em Jesus Cristo. Os dois capítulos seguintes

abordam um tema importante nos Cânones de Dort que tratam da confiança que os pais crentes podem ter na eleição e na salvação de seus filhos, a quem Deus chama para si durante sua infância. O último capítulo dessa parte da obra analisa a relação entre a teologia do pacto e o batismo dos filhos dos pais crentes. Todos os capítulos dessa porção do meu livro têm o objetivo de ilustrar a interação íntima na Teologia Reformada entre a aliança e a eleição.

A terceira parte da obra entra diretamente na área das polêmicas mais recentes acerca da doutrina da aliança. Três capítulos resumem e analisam o que passou a ser chamado de “Visão Federal”. Esses capítulos são baseados em um documento prévio escrito em nome de um comitê de estudo comissionado por um sínodo das Igrejas Reformadas Unidas na América do Norte. Ainda que a controvérsia sobre a “Visão Federal” tenha suas raízes em debates dentro das igrejas presbiterianas na América do Norte que aderiram ao Padrão de Westminster, minha visão da “Visão Federal” tem base principalmente nas Três Formas de Unidade (CB, CH e CD). Na minha avaliação da “Visão Federal”, aponto como algumas concepções controversas estão em total desacordo com as Três Formas de Unidade, assim como com os Padrões de Westminster. Após esses três capítulos sobre a “Visão Federal”, apresento mais uma concepção polêmica da doutrina da aliança, principalmente no que se refere às suas consequências para a doutrina da justificação pela graça somente por meio da fé, baseado apenas na obra de Cristo. Esta concepção está ligada aos escritos de N. T. Wright, que redefine o significado da justificação sob a visão das chamadas “novas perspectivas sobre Paulo”.

Com a intenção de identificar os temas principais dos ensaios que compõem esta obra e também para fornecer

uma sinopse de suas conclusões em relação à doutrina de Cristo e das alianças, concluo o livro com um capítulo de resumo, no qual volto às questões mais importantes que surgiram nos debates recentes sobre a doutrina da aliança na comunidade reformada da América do Norte e ofereço uma síntese das concepções dos ensaios do livro para tratá-los de forma sistemática.

---

[1] Ver, por exemplo, John H. Stek, “Covenant Overload in Reformed Theology”, *CTJ* 29, 1 (1994): 12–41.

ABREVIAÇÕES

ARC	VENEMA, Cornelis P. *Accepted and Renewed in Christ: The "Twofold Grace of God" and the Interpretation of Calvin's Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007
AT	Antigo Testamento
BCW	Breve Catecismo de Westminster
CB	Confissão Belga (observe que esse e outros padrões confessionais são citados da ERCC, listada abaixo).
CCT	BEACH, J. Mark. *Christ and the Covenant: Francis Turretin's Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007
CD	Cânones de Dort
CFW	Confissão de Fé de Westminster
CH	Catecismo de Heidelberg
CMW	Catecismo Maior de Westminster
CNTC	*Calvin's New Testament Commentaries*. TORRANCE, David W.; TORRANCE, Thomas F., org. 12 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960
CO	CALVIN. Iohn. *Ioannis Calvini opera quae*

supersunt omnia. BAUM, G.; CUNITZ, E.; REUSS, E., et al, org. 59 vols. Corpus Reformata. Brunsvigae, Ger.: Schwetschke, 1862–1900

CTJ *Calvin Theological Journal*

ERCC *Ecumenical and Reformed Creeds and Confessions*, Classroom Edition. Orange City, IA: Mid-America Reformed Seminary, 1991

GFA VENEMA, Cornelis P. *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspectives on Paul*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 2006

HBP VENEMA, Cornelis P. *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of "the Other Reformed Tradition"?* Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. MULLER, Richard A., org. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002

IET TURRETIN, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. DENNISON, James T. Jr., org. Trad. George M. Giger. 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992, 1994, 1997

ICC International Critical Commentary

Institutas CALVIN, John. *Institutes of the Christian Religion*. MCNEILL, John T., org. Trad. Ford Lewis Battles. 2 vols. Library of Christian Classics. Filadélfia: Westminster, 1960

JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*

JVN1 CARSON, D. A.; O'BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark A., org. *Justification and Variegated Nomism, vol. 1, The Complexities of Second Temple Judaism*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001

JVN2 CARSON, D. A.; O'BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark

JVN2	CARSON, D. A.; O'BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark A., org. *Justification and Variegated Nomism, vol. 2, The Paradoxes of Paul*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004
KJV	King James Version
MAJT	*Mid-America Journal of Theology*
NICNT	*New International Commentary on the New Testament*
NT	*Novo Testamento*
NVI	*Nova Versão Internacional*
ORF	BAVINCK, Herman. *Our Reasonable Faith: A Survey of Christian Doctrine*. Trad. Henry Zylstra. 1960. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1977
OS	CALVIN, John. *Opera Selecta*. BARTH, P. Barth; NIESEL, G., org. 5 vols. Munique: Kaiser, 1926–1952
R&R	*Reformation and Revival*
RD	BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics*. BOLT, John, org. Trad. John Vriend. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003, 2004, 2006, 2008
Romans	WRIGHT, N. T. *The Letter to the Romans*. Vol. 10 de *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, 2002
ST	BERKHOF, L. *Systematic Theology*. 4 ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1939, 1941
TAAT	BEISNER, E. Calvin, org. *The Auburn Avenue Theology, Pros and Cons: Debating the Federal Vision. The Knox Theological Seminary Colloquium on the Federal Vision, August 11–13*, 2003. Ft. Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004

TFV	WILKINS, Steve; GARNER, Duane, org. *The Federal Vision. Monroe*, LA: Athanasius, 2004
TLNF	ESTELLE, Bryan D.; FESKO, J. V.; VANDRUNEN, David, org. *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009
VKJ	*Versão King James*
VPI	*Versão Padrão Inglesa*
WTJ	*Westminster Theological Journal*

PARTE 1

O PACTO DAS OBRAS E O PACTO DA GRAÇA

1

O PACTO DAS OBRAS NA CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER

> 1. Tão grande é a distância entre Deus e a criatura que, embora as criaturas racionais lhe devam obediência como ao seu Criador, nunca poderiam fruir nada dele, como bem-aventurança e recompensa, senão por alguma voluntária condescendência da parte de Deus, a qual agradou-lhe expressar por meio de um pacto. 2. O primeiro pacto feito com o homem era um pacto de obras; nesse pacto foi a vida prometida a Adão, e nele, à sua posteridade, sob a condição de perfeita obediência pessoal. CFW 7.1-2.

Nesse longo estudo da CFW, *The Westminster Assembly and Its Work*, Benjamin Breckinridge Warfield aponta que "o princípio arquitetônico da Confissão de Westminster é apresentado pela esquematização da teologia federal, que alcançou até esse momento, tanto na Grã-Bretanha quanto no continente, uma posição dominante como a forma mais adequada de mostrar o *corpus* da doutrina reformada".[1] É claro que quando a CFW é comparada e contraposta com as primeiras confissões reformadas do século 16, ela se distingue pela sua expressão completa da teologia do pacto

ou federal, o que inclui a distinção característica desta teologia entre o pacto das obras e o pacto da graça. Não existe ninguém que leia a CFW e deixe de perceber o fruto do desenvolvimento da doutrina do pacto, que nasceu no começo da Teologia Reformada na primeira metade do século 16. Por exemplo: a distinção – que desempenha um papel essencial na teologia do pacto – da CFW entre uma aliança das obras anterior à queda e uma aliança da graça pós-queda não pode ser encontrada nos escritos de João Calvino e foi mencionada primeiro com clareza entre os textos de Zacarias Ursino, um autor do CH.

O desenvolvimento da teologia do pacto no período entre o começo da Reforma e a elaboração da CFW é bastante discutido na literatura recente.[2] Um dos assuntos mais debatidos que surgiram é a intensidade com que a teologia posterior do pacto é consistente com os pontos de vista anteriores de João Calvino. Aqueles que mantêm uma diferença de visões entre Calvino e os teólogos da aliança mais recentes observam bastante que Calvino não cita em texto algum ou desenvolve uma doutrina específica sobre o pacto das obras. Esses escritores apontam repetidamente que Calvino só conhecia o pacto da graça. É discutido também o surgimento de uma divergência notável dentro da Teologia Reformada, entre, por um lado, a visão "testamentária" ou "unilateral" do pacto, moldada pela doutrina de eleição, e por outro lado, uma doutrina pactual ou "bilateral" completa.[3] Grandes quantidades de papel foram utilizadas para imprimir a avaliação desses desenvolvimentos sobre a doutrina do pacto no começo da Teologia Reformada e na teologia pós-Reforma.

Em vez de voltar à história do desenvolvimento da teologia do pacto ou de responder perguntas que surgiram na literatura relacionada a esse assunto, prefiro analisar

algumas críticas registradas mais recentemente contra a elaboração da doutrina do pacto das obras na CFW. Tendo em vista que essa concepção expressa a posição dominante da teologia do pacto, em que a Confissão foi escrita (e também a teologia reformada da aliança posterior), essas críticas lançam questões importantes no que se refere ao fundamento ou propriedade bíblica dessa doutrina. Meu propósito é avaliar a validade dessas críticas e responder a algumas controvérsias que foram apresentadas contra a compreensão da CFW do pacto das obras.

Posteriormente se tornará claro que existem duas fontes grandes para essas críticas da CFW. A primeira surge principalmente dentro do cenário da neo-ortodoxia: a revisão da Teologia Reformada clássica ligada à teologia de Karl Barth. A segunda aparece em um contexto diferente da ortodoxia reformada, ainda que represente alguma forma de ajuste e aperfeiçoamento da doutrina reformada clássica do pacto das obras. Após resumir em poucas palavras os pontos principais dessas críticas da CFW, concluirei com uma defesa breve da doutrina de Westminster do pacto das obras.

Críticas da Confissão de Fé de Westminster

Antes de falar sobre dois escritores que manifestaram a essência da crítica de Barth do ponto de vista da CFW do pacto das obras, seria útil observar alguns pontos importantes na teologia de Karl Barth, que encontram seu eco nessa crítica.

Karl Barth

Com o objetivo de compreender a antipatia de Karl Barth à distinção entre a aliança pré-queda das obras e a aliança

pós-queda da graça, é fundamental entender o que ele pretende ao se referir à criação como “base externa do pacto” e ao pacto como “base interna da criação”. Em relação à primeira expressão, Barth declara que

> a existência e a essência da criatura desejada e criada por Deus são o objeto e, nesse contexto, o pressuposto do seu amor. Dessa maneira, o pacto é o objetivo da criação e a criação é o caminho para o pacto. [...] A base interna da aliança é simplesmente o amor gratuito de Deus, ou, mais especificamente, a aliança eterna que Deus decretou em si mesmo como pacto do Pai com seu Filho como Senhor e detentor da natureza humana e, desse modo, um representante de toda a criação. A criação é a base da aliança, externa – e somente externa – dessa aliança.[4]

Na teologia do pacto de Barth, o ato livre de Deus de fazer a criação existir mostra o contexto para que ele entre no pacto com a criatura. A criação constitui a esfera na qual o cuidado gracioso com a criatura em Jesus Cristo pode ser expresso e percebido. Então, é nesse sentido que a criação constitui a base externa da aliança, o cenário em que o propósito salvador de Deus para a humanidade em Cristo pode ser percebido e concretizado.

No entanto, Barth insiste também que a criação não tem existência ou sentido independentes do pacto da graça. Tal pacto, proposto eternamente em Cristo e concretizado em todas as relações de Deus com a criação, é a “base interna da criação”.

> O pacto, cuja história ainda estava para começar, era aquele que tinha o objetivo voltado para a criação e a criatura, e tornou a criação necessária e possível, além de determinar e limitar a criatura. Se a criação era a base externa da aliança, a segunda era a base interna da primeira. Se a criação era o pressuposto formal da aliança, a segunda era o pressuposto material da primeira. Se a criação tem precedência histórica, a aliança tem precedência substancial. Se a proclamação e a base do pacto são o começo da história que se inicia depois da criação, a história da criação já contém – sendo história de todas as criaturas – todos os elementos que posteriormente se encontrarão e serão unificados nesse acontecimento e em tudo o que se seguirá. Na história

> de Israel, e finalmente e de forma soberana, na história da encarnação do Filho de Deus.[5]

Segundo Barth, todo o propósito da obra da criação de Deus é a concretização da comunhão entre Deus e seu povo em Cristo. Quando concede gratuitamente seu favor e misericórdia à criatura em Cristo, Deus mostra sua glória e cumpre seus objetivos de autorrevelação e autocomunicação com a criatura. Na aliança da graça, o "sim" triunfante de Deus à criatura ressoa e o propósito essencial de sua criação é cumprido.

É claro que Barth é incapaz de encontrar espaço para um pacto das obras que seja distinto do pacto da graça, que precede *historicamente* a queda no pecado e não expressa a graça salvadora mostrada no evangelho. Além de não considerar o relato bíblico da criação e da queda algo histórico, Barth também resiste a qualquer sugestão de uma *transição na história da ira à graça posterior à queda no pecado*. Desde o começo, a relação de Deus com a criatura é profundamente e exclusivamente *graciosa*. Não existe mudança alguma na História que diga respeito à relação entre Deus e a criatura por causa da queda no pecado. Ademais, levando em consideração seu ponto de vista acerca do pacto da graça como a base interna da criação, Barth rejeita qualquer ordem da lei e do evangelho em que o mesmo não tenha a primeira – e a última – palavra. Em nenhum momento da relação divina com a criatura a lei vem antes do evangelho. Não só na eternidade, como também na História, o "sim" triunfante da graça de Deus é a primeira e definitiva palavra. Sugerir que, antes da forma graciosa do Senhor de lidar com o seu povo da aliança na história da redenção, existia outra relação pactual, uma aliança de obras, é mostrar um conceito que trai a característica mais importante de toda a história de Deus

com a humanidade: o ato livre de Deus em direção à humanidade em Cristo.

Da perspectiva de Barth, uma doutrina do pacto das obras, como aquela apresentada na CFW, ameaça o evangelho da graça de Deus em Cristo. Ela se baseia em uma visão pré-crítica da história bíblica, à luz do relato bíblico da criação e da queda do homem, como se fosse um relato direto e uma transição do favor à desaprovação de Deus.[6] Porém, o mais importante é que permite a sugestão de que a relação de aliança da humanidade com Deus, anterior à queda, pode ser entendida como dependente da obediência à ordem probatória de Deus. A segunda ideia consiste em colocar a lei antes da graça na relação pré-queda do Senhor com a humanidade. Isso sugere que o relacionamento do homem com Deus, ao menos no contexto primordial antes da queda no pecado, era baseado e sustentado pelas obras meritórias realizadas em obediência à lei.

Muitas das objeções ao entendimento da CFW do pacto das obras resultam da influência desses temas na teologia de Barth. Ainda que existam outras fontes para críticas parecidas com essas, é a teologia de Barth que apresenta muitos dos argumentos contra o *legalismo* da doutrina do pacto da CFW, principalmente a concepção do pacto das obras. Com a intenção de ilustrar a influência de Barth e a natureza dessa crítica, será útil usar o argumento de duas críticas da CFW que seguem essa linha.

Holmes Rolston III

Um dos defensores mais fervorosos de que a doutrina do pacto das obras na CFW leva ao legalismo é Holmes Rolston III.[7] Ele acredita que a concepção de Westminster representa uma traição profunda da visão original da Reforma de que o homem diante de Deus está ali somente

pela *graça*. Quando a CFW descreve o pacto das obras como um arranjo em que “a vida foi prometida a Adão, e nele a sua posteridade, na condição de obediência perfeita e pessoal”, Rolston acredita que ela introduz na Teologia Reformada um conceito de *mérito* que se opõe ao gênio da redescoberta da Reforma do evangelho da graça.

Na síntese de Rolston da visão clássica do pacto das obras, ele insiste que o mesmo começa e continua no “mérito e habilidade do homem”.[8] Nesse primeiro pacto, o pensamento da lei mosaica, de que a promessa da vida é condicionada à obediência à lei (cf. Lv 18.5) é lido novamente em seu estado original descrito em Gênesis 1 e 2. A condição dessa aliança não é a fé, e sim as obras, e a recompensa da vida é alcançada quando obedecemos a lei. Dessa maneira, quando o homem está diante de Deus, sua comunhão com o Senhor é baseada e mantida com o mérito de suas boas obras. Ademais, Rolston insiste que existe uma tendência mais antiga na teologia da aliança de identificar a obrigação da obediência com a *lei natural* que une a consciência humana de forma permanente como uma criatura, que é facilmente distinta da esfera da graça de Deus em relação ao seu povo em Cristo. A profundidade com que essa doutrina da aliança é orientada pela ideia do mérito fica bem clara também em sua insistência de que a obra salvadora de Cristo, o mediador, envolve uma obra de obediência, como o segundo Adão, em quem a lei é cumprida por nós. Assim, essa é uma doutrina completamente colorida pelos temas da obediência e mérito e que cala o testemunho do evangelho que vem da graça em todas as suas relações com seu povo.

Rolston enxerga tudo isso claramente em contraste com a *ordem da graça* que predomina e permeia a teologia de João Calvino e da qual a CFW e sua teologia do pacto são uma

declinação óbvia. Rolston argumenta que Calvino não sabia de nada no que se refere à doutrina das duas alianças da CFW. Na realidade, ele não era de forma alguma um teólogo da aliança, ao menos não no uso comum desses termos. Para Calvino, “todas as coisas acontecem segundo o mover da graça de Deus na criação e no propósito da redenção”.[9] Todas as relações de Deus com a criatura, seja antes ou depois da queda, expressam essa ordem de graça.

> Ainda que Calvino não utilize somente esse termo, ele discute bastante tanto a ordem quanto a graça divina que são instituídas pela primeira vez. A parte que cabe ao homem é um reflexo da graça. Desde o começo, Calvino supera o conceito de ordem como primariamente moral e legal e o coloca sob a ordem mais alta da graça. O que é indispensável é o fato de Deus ser gracioso e exigir conhecimento de sua graça.[10]

Portanto, Rolston acredita que Calvino não discute as duas alianças, um pacto de obras e um pacto de graça, e sim uma ordem de graça e uma ordem que pode ser “invertida” por meio da queda no pecado ou “reestabelecida” por meio da redenção. Não existem duas alianças diferentes, mas uma só, a aliança da graça, como um “reflexo e [...] restauração da [...] ordem original”.[11]

Para Rolston, na teologia de Calvino não há qualquer indicação de que a relação do homem com Deus seja sustentada ou mantida com base no mérito das suas boas obras. Para Calvino, *a graça sempre precede a lei*, mesmo no paraíso, e a obediência do homem jamais merece a aceitação de Deus, expressando apenas a resposta grata e responsável do homem para a interação graciosa de Deus com ele. A vida é sempre dom divino, nunca uma conquista da criatura obediente. O que o homem deve fazer é reflexivo da graça, ao contrário da teologia posterior do pacto, em que aquilo que o homem faz é necessariamente reflexivo da lei. Isso se refere também à doutrina superficial

do pecado na teologia do pacto. Enquanto a teologia do pacto identifica primeiramente o pecado com a desobediência da lei, Calvino o identifica com a "rejeição sem fé do homem em relação à bondade de Deus em favor de seus próprios esforços para buscar sua felicidade em outro lugar".[12] Portanto, Rolston aponta que a CFW se desvia profundamente da doutrina da teologia de João Calvino e dos reformadores. Nessa doutrina da graça de Deus em Cristo, não há mais palavra principal. Em seu lugar, entra uma ênfase no dever legal do homem com seu Criador pela virtude do pacto das obras.

James B. Torrance

Existe uma segunda crítica da CFW que segue uma linha parecida com a de Barth: a de James B. Torrance.[13] Ele também considera a teologia federal do século 17, principalmente como é estabelecida na CFW, um desvio "racionalista" da tradição escocesa antiga de Knox, a Confissão de Fé Escocesa, a Confissão pré-Westminster e a teologia de João Calvino. É claro que Torrance pensa que a fonte do legalismo crescente na teologia e na prática escocesa, confirmada na chamada "Controvérsia da Medula"[14], é uma ênfase crescente no esquema federal e no caráter *condicional* do pacto entre Deus e seu povo. Segundo Torrance, a ideia de "graça condicional" foi introduzida na teologia escocesa através da rota da teologia federal.

Torrance declara que, enquanto a ideia bíblica original do pacto expressa uma *ligação incondicional* de duas partes na lealdade e fidelidade da aliança, a teologia federal mudou o destaque desse conceito de pacto para o *contrato legal*. Ao passo que uma aliança é fundamentada nas promessas e compromissos mútuos dados e recebidos gratuitamente, a

teologia federal, ao fazer distinção entre uma aliança das obras e da graça, reorganizou o pacto como uma relação contratual. Essa teologia "é construída em uma *confusão* entre um pacto e um contrato, uma falta de reconhecimento de que Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo é um Deus da aliança, e não um Deus de contratos".[15] Nesse contexto, Deus surge como um Chefe Soberano e o homem como um servo-vassalo. A relação da aliança não é mais baseada na compreensão graciosa de Deus com a criatura, em que a mesma é como um filho amado ou um amigo amorosamente abraçado. Tudo no pacto das obras é pintado como uma relação contratual entre o chefe e o empregado, o mestre e o servo.

Torrance declara que existem muitas consequências negativas para essa reconceitualização da aliança. Na teologia federal existe, por exemplo, o ressurgimento da concepção antiga, medieval, de que *a graça implica na natureza* e *a graça aperfeiçoa a natureza.*[16] Ao contrário do ponto de vista da Reforma de que nada precede o movimento gracioso de Deus para a criatura, essa teologia discute a graça como uma medida corretiva, secundária ao contexto original em que o homem estava diante de Deus sob a obrigação da lei da natureza em um pacto da natureza. Assim, a prioridade da graça divina em todas as suas relações com a criatura está ameaçada. Ademais, em uma crítica especialmente semelhante da teologia de Karl Barth, Torrance considera a doutrina da *expiação limitada* uma extensão desse esquema da aliança. A teologia federal conhece apenas uma solidariedade entre todos os seres humanos e essa é a sua solidariedade com o primeiro Adão, cuja queda no pecado alienou toda a raça humana de Deus. Mas, ela não conhece essa solidariedade essencial ensinada nas Escrituras, em que todo ser humano é unido em Cristo,

cuja chefia se estende sobre toda a criação e cuja solidariedade inclui todos os homens, uma vez que ele é o cabeça da raça humana. Isso significa que não podemos afirmar a todo ser humano: “Cristo morreu por você”, mas podemos e devemos declarar a todos: “Vocês são todos culpados e serão julgados”. Porém, segundo Torrance, isso trai a observação triunfante de alegria que ressoará em toda pregação do evangelho: “Você é o que é pela graça de Deus em Cristo!”[17] Tudo isso tira a ênfase do que Deus já fez por nós em Cristo e coloca no que precisamos fazer por nós mesmos, se desejarmos nos beneficiar de sua obra salvadora.

Por esses e outros motivos, Torrance insiste que a teologia federal da CFW é a maior culpada por incentivar, e até mesmo reapresentar, uma doutrina de méritos baseada nas boas obras na Teologia Reformada. Os grandes temas da Reforma – *sola gratia, solo Christo, sola fide* – encontram seu fim nessa teologia.

S. G. De Graaf e G. C. Berkouwer

Os dois críticos anteriores que discutimos da teologia federal costumam expressar uma rejeição inspirada por Barth a qualquer distinção entre uma aliança pré-queda de obras e uma aliança pós-queda de graça. Em sua concepção teológica, existe *uma única ordem de graça* que define *todas* as relações do Deus trino com sua criatura do pacto, seja antes ou depois da queda (supondo que essa distinção tenha significado histórico). No entanto, não podemos afirmar o mesmo sobre o posicionamento de S. G. De Graaf e G. C. Berkouwer, dois teólogos holandeses que criticam a concepção do pacto das obras da CFW, porém, admitem uma aliança pré-queda de “criação” ou de “favor”, como preferem chamá-la. Isso precisa ser cuidadosamente

diferenciado da aliança pós-queda da graça. Desse modo, embora critiquem a elaboração da CFW por seus supostos desdobramentos “legais”, não negam a essência da teologia do pacto ou a distinção entre duas alianças: uma antes e outra depois da queda no pecado.

A preocupação expressa por De Graaf e Berkouwer é que “a vida original do homem sob a liderança de Deus não pode ser considerada, nem por um único momento, além do amor e da comunhão de Deus”.[18] A concepção do pacto das obras sugere a existência de uma ordem legal acima ou antes da ordem da graça na relação de Deus com sua criatura do pacto. Nesse contexto, a lei e seu dever podem ser facilmente separados da vida e da comunhão com Deus que os precedem. Dessa maneira, a relação entre Deus e seu parceiro da aliança é interpretada incorretamente no contexto original, antes da queda no pecado. Ela se torna o relacionamento entre um servo e seu mestre, e não, por exemplo, entre um filho e seu pai ou entre uma esposa e seu marido. A ligação de comunhão e solidariedade, dentro da qual a lei tem seu lugar legítimo como regra da vida, surge de forma secundária à obrigação ou exigência de obediência, sobre a base na qual o favor de Deus é alcançado. Como Berkouwer afirma:

> Se interpretarmos essa distinção como se a aliança original de Deus tivesse relacionada ao *nosso* trabalho ou a *nossas* conquistas ou ao *nosso* cumprimento da sua lei, enquanto o pacto posterior – da graça – se refere ao puro dom da sua *misericórdia,* à parte de todas as *nossas* obras, estamos equivocados. Se fizermos essa suposição, seremos obrigados a dizer que a relação original de Deus com o homem era meramente “legal” ou que a estrutura dessa relação era estabelecida pelos méritos do homem.[19]

De Graaf considera também a ideia de um pacto de obras desfavorável ao entendimento da relação original da aliança entre Deus e o homem, sendo a mesma baseada no favor e

na bondade de Deus. Segundo De Graaf, a ideia de um pacto das obras sugere que a misericórdia divina surge no *final* da relação do homem com Deus, e não no *começo*, como sua fonte e alicerce. Isso mostra que a vida do pacto que o homem desfruta na comunhão com Deus aparece somente como uma recompensa pela obediência, como algo merecido ou concedido porque o homem se tornou digno disso. Opondo-se a essa sugestão, De Graaf defende que

> jamais são mencionados o mérito ou a recompensa na aliança de Deus, nem mesmo no chamado pacto das obras. Em seu pacto, Deus é sempre o primeiro a dar seu amor. E é por meio do seu amor que ele nos ensina a amar. Nosso amor nunca será qualquer outra coisa além de uma resposta ao seu amor. Pela lei, Deus governa a comunhão do amor que temos com ele, uma comunhão que não possui regras em si mesma, mas para a qual o próprio Deus estabeleceu uma regra. Essa é a razão pela qual, por nossa responsabilidade, a norma cresce na comunhão do amor de Deus. Dessa forma, a lei é a lei da aliança. Então, no lugar de um "pacto das obras", é melhor falar sobre um "pacto do favor de Deus".[20]

De Graaf acredita que a terminologia de "pacto das obras" oculta a tendência de abstrair a lei do seu contexto dentro do favor original de Deus com a criatura, que dá à mesma seu lugar como filho e amigo de Deus, chamado à obediência na comunhão que já possui com o Criador. Essa concepção traz à tona a possibilidade de uma antítese absoluta entre as obras e a graça, o mérito e o favor, em que o homem permanecer diante de Deus é algo pensado, ao menos em sua forma original e primária, para se basear em obras meritórias. Na realidade, Berkouwer chega ao ponto de argumentar que essa linguagem traz novamente o espectro das boas obras meritórias dentro da órbita da doutrina reformada, um espectro que ameaça a crítica da Reforma da doutrina católica da justificação pela graça.

> Portanto, aquele que vê o chamado "pacto das obras" com a noção de realização e supõe que assim alcançamos o favor de Deus, precisa

> apoiar a ideia de uma existência “nomológica” do homem e cortar em pedaços a lei de Deus da comunhão do Senhor. Dessa forma, ele isola e hipostasia a lei. Não está claro como essa infusão de *meritum* pode dar espaço para uma crítica genuína de Roma em relação a meritocracia das obras.[21]

O que fica claro nas críticas de Berkouwer e De Graaf é que eles se preocupam com a concepção do “pacto das obras” que coloca o homem diante de Deus, no contexto original antes da queda no pecado, tendo como base o mérito e a recompensa. Esse tipo de elaboração ameaça não só *distinguir* as alianças pré e pós-queda, mas também se opor às mesmas: a primeira é fundamentada no princípio das obras e a segunda tem como alicerce o princípio da graça. Por isso, embora ambos reconheçam uma diferença real entre essas alianças – isso acontece, em parte, porque De Graaf sugeriu discutirmos sobre um “pacto de favor” como primeiro pacto e um “pacto da graça” como pacto depois da queda no pecado – eles não desejam reconhecer que a comunhão da aliança do homem com Deus seja fundada em algo além do amor e da bondade de Deus ao lhe conceder seu dom.[22] Quanto a isso, suas críticas à elaboração de um “pacto das obras”, conquanto tenham alguma semelhança com Karl Barth e aqueles que seguem uma linha de Barth, não podem se confundir com ela.

John Murray

O último crítico da concepção da CFW sobre a doutrina do pacto das obras que preciso analisar é John Murray. Ainda que fosse um representante fiel do sistema de doutrina contida na CFW, talvez Murray fosse mais crítico em relação a esse aspecto da CFW do que era com qualquer outro. Tendo como base sua própria reflexão bíblico-teológica, Murray oferece correções que acredita serem necessárias

para as elaborações tradicionais da teologia federal, incluindo a forma clássica que encontramos na CFW.

A contestação original de Murray à ideia de um pacto das obras resulta de sua reformulação da doutrina da aliança. Segundo Murray, nos escritos bíblicos a palavra “aliança” sempre representa uma inclinação graciosa de Deus em relação ao parceiro com quem ele possui um pacto. Portanto, a concepção de “pacto das obras” é contrária ao sentido comum da aliança nas Escrituras, ao menos quando se refere à aliança de Deus com o homem. Em um artigo de enciclopédia, no qual apresentou resumidamente a história da teologia do pacto, Murray apontou esta reserva sobre a doutrina da teologia federal mais antiga de um pacto das obras.[23] No entanto, trouxe uma declaração mais completa de sua revisão da doutrina do pacto das obras em seu importante artigo, “The Adamic Administration [*A administração adâmica*]”.[24] Como o título deste artigo sugere, Murray foi contra a linguagem de um pacto das obras, não só por ela lutar contra o caráter gracioso da aliança de Deus com o homem, mas também por discutir uma “aliança” pré-queda, enquanto as Escrituras reservam a linguagem da aliança às relações pós-queda de Deus com a criatura pecadora.

Murray apresenta sua discussão sobre a administração adâmica, a terminologia de sua preferência para a configuração pré-queda entre Deus e Adão, como líder representativo da raça humana, apontando que, antes da estrutura especial descrita em Gênesis 2, o homem, que foi criado à imagem de Deus, existia em um relacionamento com Deus de “reciprocidade legal perfeita”.[25] Com essa linguagem, Murray se refere ao dever original do homem de viver diante de Deus segundo a exigência da lei divina: de amar e servir a Deus com todo o seu coração, sua alma, sua

força e sua mente. Esta obrigação de amar a Deus, a exigência original da lei divina da natureza, constitui o dever eterno do homem enquanto criatura formada para o serviço livre e responsável de Deus, seu Criador. Se o homem tivesse cumprido essa lei e preservado seu estado original de integridade, teria continuado justo e santo diante de Deus e "nessa justiça ele seria justificado, ou seja, aprovado e aceito por Deus, e teria vida".[26]

No entanto, além desse contexto original da providência, um aspecto que Murray descreve como "mutável" e ausente é a "comunhão total com Deus na garantia da posse permanente e do conhecimento crescente",[27] apontando que o relato em Gênesis descreve um "arranjo" ou "administração" adicional da providência divina, geralmente chamado de pacto das obras. Além da obrigação eterna de obediência sob a qual Adão permaneceu desde a criação, Deus também "deu a ele uma ordem específica ou, mais precisamente, uma proibição específica".[28] Por meio de tal proibição (Gn 2.17), que era acompanhada de uma ameaça particular de morte, Deus iniciou um relacionamento peculiar com Adão. Essa relação ou administração ameaçava de morte e carregava dentro de si a promessa implícita da vida, ainda que essa promessa fosse indiretamente sugerida somente pela referência em Gênesis 3.22,24 à "árvore da vida".

> Portanto, a administração adâmica é entendida como uma administração em que Deus, por um ato especial da providência, proporcionou ao homem a condição por meio da qual ele passaria do *status* de contingência para o de santidade e bem-aventurança inabaláveis, ou seja, de *posse peccare* e *posse non peccare* para *non posse peccare*. A concepção adotada era a de "uma prova intensificada e concentrada", em que as questões alternativas dependiam das questões de obediência ou desobediência (ver VOS, G. *Biblical Theology*, p. 22ss.).[29]

Existem muitos aspectos em que a concepção de Murray sobre essa administração adâmica se distingue da teologia do pacto tradicional. Como já apontamos, essa diferença é, em partes, terminológica. Em vez de discutir um “pacto das obras” ou um “pacto de vida” (a linguagem do BCW),[30] Murray prefere falar sobre uma “administração adâmica”, observando que a linguagem da aliança não é utilizada explicitamente na Bíblia para descrever essa relação. Porém, a divergência é muito mais do que apenas terminológica. Murray evita também a palavra “obras” porque deseja destacar o fato de que, ainda que a relação dessa estrutura inclua em si uma prova concentrada de liberdade, esta administração é “concedida de forma soberana por Deus” e não é um “contrato ou um acordo. A configuração soberana é sua maior característica”.[31] Desse modo, embora esse contexto não seja salvífico ou redentivo, é harmonioso com a característica essencial do entendimento bíblico da aliança como uma “administração divina soberana [...] que continua sem qualquer mudança ou retratação de seus benefícios pela promessa imutável e fidelidade de Deus”.[32]

No ponto de vista de Murray, a expressão “pacto das obras” não faz justiça aos elementos da graça que fazem parte da administração. Ainda que a condição de obediência seja fundamental para o estado probatório, que inclui um componente tão importante da administração adâmica, Murray considera a origem graciosa e o contexto soberano dessa estrutura suficientes para impedir que a chamemos legitimamente de “pacto das obras”. Deus prometeu a Adão que por meio desta administração adâmica ele cumpriria os termos do estado probatório, uma entrada na vida imutável e eterna em comunhão consigo mesmo, um estado de glória que excederia a mutabilidade e a contingência de seu

estado original. Segundo Murray, essa promessa é um exemplo da compreensão e da bondade graciosa que Deus não devia à criatura, mas que se agradou em conceder. Tal promessa não seria concedida com base no princípio da *justiça ou mérito estritos*. A justiça de Deus não exige que Adão receba o *status* de imutabilidade em comunhão com Deus, mas seria uma expressão do seu favor imerecido.

Levando em conta sua aversão à expressão “pacto das obras” e sua insistência paralela de que a graça de Deus e a estrutura soberana são essenciais para a administração adâmica, Murray desafiou também outra característica da teologia federal mais antiga, ou seja, que a economia ou aliança mosaica incluía em si uma repetição do dever da obediência, anunciado primeiramente no pacto das obras.

> A visão de que na aliança mosaica existia uma repetição do conhecido pacto das obras, discutida entre os teólogos da aliança, é um mal entendido profundo e envolve uma construção equivocada da aliança mosaica, além de ser incapaz de avaliar a singularidade da administração adâmica. Tal aliança tinha o caráter claramente redentor e era contínua e ampla em relação aos pactos de Abraão.[33]

Como Murray tem a intenção de destacar a estrutura graciosa e soberana do arranjo adâmico, bem como a graciosidade essencial da aliança bíblica da graça, ele não deseja admitir que a exigência legal da obediência seja parte desse acordo ou da aliança pós-queda da graça, como era realmente o caso na história da teologia do pacto. Embora a teologia do pacto mais antiga considerasse este requisito legal uma parte integrante do pacto das obras, e até mesmo do pacto da graça, Murray distingue claramente entre a obrigação natural da obediência e a obediência probatória da administração adâmica. Portanto, ao discutir a obra de Cristo como o segundo Adão, Murray resiste também à concepção comum de que incluiu, em um sentido

importante, o cumprimento da obediência legal exigida pelo pacto das obras. Ainda que a obediência de Cristo tenha cumprido a obediência a que Adão falhou, Murray aponta que “não seria correto afirmar que a obediência de Cristo era a mesma em conteúdo ou demanda. Cristo foi chamado para obedecer em condições radicalmente diferentes e exigido cumprir demandas radicalmente diferentes”.[34]

Então, a abordagem de Murray em relação à doutrina da CFW sobre o pacto das obras não é necessariamente uma contestação a qualquer um dos seus ensinamentos importantes como uma revisão e aperfeiçoamento de alguns aspectos da estrutura da CFW que ele julga condenável ou enganoso. Sem negar o sentido fundamental em que a função mediadora de Cristo envolve um ato de obediência como o segundo Adão, cumprindo o dever original de obediência do mesmo, intensificado e concentrado na ordem probatória, Murray enfatiza os elementos da graça na “administração adâmica”. No julgamento de Murray, a linguagem da CFW de um “pacto de obras” relata de maneira incorreta esses aspectos do primeiro arranjo. Ademais, a CFW não indica claramente que essa primeira aliança, ou a “administração adâmica”, era uma concepção divina criada e administrada de modo soberano por Deus em relação aos portadores de sua imagem.

Em defesa da Confissão de Fé de Westminster

Uma avaliação cuidadosa das críticas anteriores feitas à concepção da CFW sobre a doutrina do pacto das obras mostra que existem diversos assuntos a analisar. Principalmente dentro do campo da neo-ortodoxia e da teologia de Barth, a distinção entre a aliança pré-queda e

pós-queda é profundamente rejeitada. Seguindo a linha de Barth, os críticos da CFW, como Rolston e Torrance, não distinguem um pacto das obras e um pacto da graça, uma vez que consideram isso uma negação ilegítima da única ordem de graça que caracteriza todos as relações do Deus trino com a criatura do seu pacto. Vale lembrar também que embora os outros críticos que analisamos não compartilhem a negação dos teólogos de Barth de uma distinção entre uma aliança pré-queda e pós-queda, eles contestam a designação da CFW do primeiro arranjo como um pacto das *obras*. Vemos diversas discussões de que essa terminologia expressa a ideia de que a posição do homem diante de Deus, ao menos no contexto pré-queda, é baseada no mérito das boas obras. O maior argumento é que isso ameaça tornar a comunhão uma recompensa por tais boas obras, e não um dom da graça divina. Além disso, ameaça também a comunhão da aliança do homem com Deus antes e depois da queda, alterando o significado essencial da relação da aliança. No primeiro exemplo, Deus é colocado em uma posição de devedor do homem. No segundo, o homem passa a ser o devedor de Deus. Os problemas nessas críticas abordam não só a terminologia de um pacto das obras, mas também da doutrina subjacente à mesma e a suposta introdução da ideia de mérito na relação entre criatura e Criador.

Sabe-se que essas críticas e as questões que elas trazem não podem ser totalmente respondidas no presente capítulo, pois isso exigiria a análise de toda a doutrina da aliança, nos sentidos bíblico, histórico e teológico. Porém, ainda há muitos pontos que podem ser usados em defesa da CFW. Tais pontos precisam ser considerados, principalmente com a intenção de evitar colocar uma

construção indevida na doutrina da CFW sobre o pacto das obras.[35]

Uma ou duas alianças?

A primeira observação está relacionada ao questionamento se devemos confessar, com base no ensinamento das Escrituras, a realidade das duas alianças – uma antes e outra depois da queda – ou uma só. Ainda que isso possa parecer uma questão desnecessária, já que a resposta parece tão óbvia, é uma crítica que surge pelas críticas recentes da CFW.

Deve ficar bem claro, para que todos entendam, que uma das maiores diferenças entre a teologia do pacto mais antiga e a teologia moderna – embora não totalmente – se concentra justamente nesse ponto. A teologia de Karl Barth e seus discípulos não dá espaço para a revelação bíblica da *história* da criação, da queda e da redenção. Nas críticas de Barth, Rolston e Torrance, a diferença entre a situação do homem diante da face de Deus antes e depois da queda no pecado é nivelada e até mesmo apagada. Esses teólogos claramente não seguem o ensinamento bíblico de que o homem foi originalmente criado bom, segundo a própria imagem de Deus, e colocado em uma aliança de comunhão com ele. Essa comunhão do pacto com Deus, antes da queda no pecado, incluiu promessas e exigências. Além disso, era uma relação mutável, capaz de se romper e se perder por causa do pecado e da desobediência. Essa comunhão original da aliança, independentemente da diferença que é articulada, não pode ser identificada com a situação pós-queda em que o povo da aliança de Deus, por meio do pacto da graça, é restaurado mais uma vez para a comunhão com Deus. Essa segunda aliança, o pacto da graça, é realizada com a nova humanidade em Cristo, o

Mediador, e envolve o chamado de um povo para a posse de Deus entre toda a raça humana caída.

Portanto, quando a CFW menciona um pacto de obras pré-queda entre o Deus trino e toda a humanidade em Adão, e então distingue tal aliança pré-queda de um pacto de graça pós-queda, feita com o novo povo, a nova humanidade, aqueles que estão em comunhão restaurada com Deus por meio de Cristo, isso ecoa na estrutura básica da história bíblica da criação, da queda e, como consequência, da redenção. A estrutura da história bíblica, que criou a base da antiga teologia do pacto (e da Teologia cristã ortodoxa em geral), está muitas vezes ausente nas revisões teológicas modernas do pacto, das quais Karl Barth é um grande exemplo. Nessa revisão não existe mais espaço para uma queda histórica da misericórdia de Deus por meio do pecado e da desobediência de nosso representante da aliança, Adão. Ademais, não há também lugar para uma aliança posterior entre Deus e seu povo no pacto da graça, pelo qual o homem caído é *restaurado para a aliança renovada de comunhão com Deus em Cristo, o segundo Adão*. Nessa teologia revisionista da aliança, existe somente um pacto entre Deus e a criatura, uma aliança graciosa em Cristo, que inclui – ou talvez seja melhor dizer, que apaga – a diferença entre o estado original de integridade sem pecado do homem em comunhão com Deus e sua reintrodução posterior à comunhão no pacto da graça (cf. Rm 5.12-21; 1Co 15.42-49).

Consequentemente, para a teologia bíblica da aliança é absolutamente essencial reconhecermos a correção básica da distinção da CFW entre a comunhão do homem com Deus antes da queda e sua comunhão renovada com Deus por meio da obra graciosa de Cristo após a queda. Mesmo que alguns possam escolher não discutir a “aliança” no

estado pré-queda (por exemplo, Murray), isso não muda o fato de que uma teologia fiel ao ensino bíblico deve mostrar a diferença na posição do homem diante de Deus nos estados pré e pós-queda. A CFW faz isso por meio da criação de um pacto das obras e um pacto da graça.

Uma "condescendência voluntária"

Isso nos traz ao que pode ser um assunto mais complicado, ligado à natureza do relacionamento pré-queda entre o Criador trino e as pessoas sem pecado portadoras de sua imagem. Vimos que a CFW já foi acusada diversas vezes de defender uma interpretação equivocada dessa relação de comunhão do homem com Deus com base no mérito das obras. Está implícito nessa crítica o medo de que a concepção da CFW, ainda que distinguisse corretamente os estados *pré* e *pós*, diferenciasse tanto a comunhão do homem com Deus antes da queda de sua comunhão com Deus pela graça após a queda, a ponto de existir quase uma *antítese* no sentido da aliança antes e depois da queda. Ou ainda, para usar palavras um pouco diferentes, a linguagem da CFW sugere um tipo de *equívoco* acerca do significado da aliança: em um exemplo, descreve a relação e a comunhão de um chefe e de um empregado ou de um mestre e um servo (o pacto das obras pré-queda) e no outro exemplo, descreve a relação de um Pai e um filho, ou de um marido e uma esposa (o pacto da graça). O primeiro pacto é merecido. O segundo é concedido gratuitamente e pela graça. O primeiro é uma questão de justiça. O segundo, uma questão de graça.

No entanto, essa elaboração do significado da doutrina do pacto das obras na CFW está aberta a contestações graves. É muito enfatizado a linguagem explícita de um pacto das obras e negligenciado perceber outros aspectos da

compreensão da CFW relacionados à aliança. Mais precisamente, essa crítica não percebe que a CFW também fala da *condescendência voluntária* de Deus no pacto das obras e da *justiça concedida gratuitamente* por Deus no pacto da graça. A declaração completa da doutrina da aliança na CFW inclui uma *promessa e exigência como elementos fundamentais tanto do pacto das obras quanto do pacto da graça*. É indispensável entender que antes de definir o pacto das obras no capítulo 7.2, a CFW começa com uma declaração sobre a maneira com que todas as relações do Criador com a criatura são ordenadas pactualmente (7.1). Em tal documento, lemos que

> a distância entre Deus e a criatura é tão grande que ainda que as criaturas racionais devam obediência a ele como seu Criador, jamais fruiriam dele como sua bênção e recompensa, e sim por alguma condescendência voluntária da parte de Deus, que ele se satisfaz em expressar por meio de um pacto.

Ao usar a expressão *condescendência voluntária*, a CFW deixa claro que a relação pactual original era uma concessão do favor de Deus administrada de maneira soberana aos portadores de sua imagem. Ele entra em uma comunhão com Adão como seu "filho" (Lc 3.38), e não meramente como um servo, em que é feita uma promessa e um dever é estabelecido. Dessa maneira, essa linguagem expressa algo que Murray e outros tentam dizer quando discutem os "elementos graciosos" no pacto das obras ou quando insistem que tal aliança não é fundamentada em um princípio de justiça "estrita", ou seja, o princípio de que o que homem recebe de Deus nesse pacto é somente o que ele estritamente merece no sentido mais absoluto. Adão é recebido e estabelecido na comunhão de vida com seu Criador no pacto das obras. E ainda que, pelos termos de seu estado probatório, seja obrigado a oferecer uma

obediência livre ao seu Criador, esse dever não está em primeiro plano ou no *alicerce* do relacionamento pactual, mas serve para expressar a organização e a exigência de sua administração.[36]

O destaque que a CFW dá a todas as alianças de Deus como condescendências voluntárias absolve a Confissão da acusação de privar a aliança original dos elementos da misericórdia e da bondade de Deus, como se fosse somente uma questão de justiça estrita entre um mestre e seu servo. Ademais, pela distinção aparente entre o estado natural original em que "as criaturas racionais devem obediência a ele (Deus) como seu Criador" e o pacto das obras, a CFW preserva o elemento da concessão imerecida nesse pacto original.[37] Não há como simplesmente argumentar de modo convincente que a CFW negligencia esse elemento da relação do pacto original entre Deus e a criatura antes da queda no pecado e a instituição do pacto da graça. Ainda que possa ser útil deixar o termo "graça" para o favor imerecido de Deus com os pecadores sem mérito, não haverá contestação à declaração de que a linguagem da Confissão para a "condescendência voluntária" se refira à *misericórdia imerecida* que Deus, como Criador, demonstra com suas criaturas sem pecado e portadoras de sua imagem.

A terminologia do "pacto das obras"

Nenhuma consideração das críticas normalmente trazidas contra a CFW sobre o pacto das obras pode evitar a questão da terminologia. A linguagem de um pacto de *obras*, encontrada principalmente à luz do que debatemos na discussão anterior, traz um entendimento *unilateral* do pacto original? Talvez seja melhor usar os termos "pacto da vida", utilizados para essa relação da aliança no BCW 12. Tal

forma de expressão, como “pacto da criação” ou “aliança de misericórdia”, não diminui, nem dá a falsa ideia de que a aliança original de Deus com o homem era uma oferta do seu favor, um ato de bondade soberana e imerecida em que o Criador levou o homem a uma comunhão consigo mesmo como amigo e como filho. Por outro lado, quando empregada unicamente como uma descrição da aliança pré-queda, a linguagem do pacto das “obras” pode dar a impressão que a posição do homem nessa aliança se baseia exclusivamente em suas próprias realizações ou conquistas.

Um aspecto da terminologia com o qual não me preocupo tanto se refere à ausência da linguagem do “pacto” na Bíblia para descrever o estado pré-queda. Como John Murray afirmou, sabemos que as Escrituras não descrevem com clareza a relação original entre Deus e os portadores de sua imagem como uma “aliança”, então o emprego dessa expressão não é necessariamente bíblico. No entanto, os argumentos na história da Teologia para denominar essa relação de “pacto” continuam convincentes. Esses argumentos apontam abertamente que a doutrina não está clara nas Escrituras, porém existem diversos ensinamentos bíblicos ou *sedes doctrinae* que garantem crescentemente a designação dessa relação como uma aliança, a nomenclatura bíblica comum para a comunhão de Deus com seu povo redimido na pacto da graça.[38] Quando os elementos integrantes da aliança estão presentes, e quando o termo bíblico comum para uma comunhão divinamente estabelecida e administrada entre Deus e sua criatura é “aliança”, não há contestação profunda ao uso desta língua. John Murray, que destaca a ausência de uma referência bíblica direta, prefere a terminologia de uma “administração adâmica”. Essa terminologia não é desconhecida somente para descrições bíblicas do estado pré-queda, mas também

para as descrições da comunhão de Deus com o homem em geral.

Quanto à terminologia, é preciso apontar dois aspectos. Em primeiro lugar, a nomenclatura “pacto das obras” deve ser complementada pela terminologia alternativa do “pacto da vida” ou “pacto de favor”, ou até mesmo “pacto da criação”. Há uma unilateralidade na linguagem do pacto de *obras* que exige o uso dessas designações complementares. É bastante útil discutir a aliança pré-queda como uma “aliança de misericórdia”, já que essa expressão nos lembra que essa aliança foi criada e estabelecida por Deus, que colocou o homem em uma posição de favor especial, sem que ele merecesse, e deu-lhe a vida em comunhão com Deus, que sua obediência manteria, desenvolveria e aperfeiçoaria. Até mesmo o dever de obediência à lei, concentrado e fortalecido na chamada ordem probatória, era um convite para que o homem respondesse ao seu Criador pactual no culto mais sincero e grato. Essas dimensões do primeiro pacto podem ser facilmente diminuídas quando a terminologia única para esta aliança é “pacto das obras”.

Há uma segunda observação para contrabalancear a anterior. A expressão “pacto das obras” ajuda a deixar claro o que fazia parte do primeiro pacto, isto é, o dever da obediência *sob a condição de o homem ser aperfeiçoado na imutável comunhão pactual com Deus*. No relato encontrado em Gênesis 2, acerca da estipulação da obediência, essa dimensão da primeira aliança é mais relevante. Dessa maneira, a linguagem da CFW coloca diante de nós com clareza o fato de que não há comunhão com Deus que seja possível para o homem em que ele seja capaz de desfrutar da plenitude da vida, sem que ofereça ao seu Criador uma obediência sincera. Ademais, essa linguagem diferencia

claramente o primeiro pacto do pacto da graça, principalmente na questão mais decisiva. Ainda que a primeira aliança tenha sido verdadeiramente concedida de forma imerecida pelo favor divino, tal favor foi demonstrado a uma criatura pura, que ainda não havia perdido – por causa do pecado – qualquer crédito em relação à bondade de Deus. Além disso, a promessa da aliança pré-queda, a vida eterna em comunhão inabalável com Deus, foi concedida sob "condição de obediência pessoal e perfeita", para usar a terminologia da CFW. Há uma distinção concreta entre o *favor imerecido* mostrado à criatura sem pecado, obrigado à obediência perfeita pelos termos da aliança pré-queda das obras, e a *graça imerecida* concedida ao transgressor desobediente da aliança no pacto pós-queda da graça. A linguagem da CFW ajuda a manter a diferença entre o *status* do homem antes e depois da queda claramente em perspectiva. As relações de Deus com o homem antes da queda não eram graciosas no sentido específico de misericórdia a uma criatura caída, como no pacto da graça. Em tal pacto, a exigência e o dever da obediência permanecem, mas Deus concede graciosamente um mediador, por meio do qual essa exigência e dever são cumpridos. O que foi prometido ao homem na primeira aliança, na condição da "obediência perfeita e individual", é concedido ao crente no pacto da graça por meio da obediência do segundo Adão. É unicamente por meio do dom gratuito dessa justiça que pertence a Cristo, o segundo Adão, que o crente, que recebe esse dom pela fé, se torna novamente aceitável a Deus e é recebido em sua misericórdia como filho redimido (Rm 5.18-21).

Desse modo, a diferença verdadeira entre o primeiro e o segundo pacto é mantida e refletida na distinção da CFW entre um pacto de *obras* e um pacto de *graça*. Embora essa

terminologia possa não ser completa ou completamente satisfatória, mantém a diferença entre uma comunhão que, *para ser mantida e aperfeiçoada*, exige obediência gratuita e sincera, e uma comunhão que, *para ser restaurada e recuperada*, exige a garantia graciosa e misericordiosa da vida eterna por meio da obra de um Salvador. Ela repete a verdade bíblica de que a vida prometida ao homem na primeira aliança somente é restaurada a ele e, finalmente, concretizada na glória escatológica no pacto da graça (cf. Rm 6.23; Ap 2.7).

E o "mérito"?

Com a intenção de não deixar nenhuma ponta solta entre as contestações comuns à doutrina da CFW acerca do pacto das obras, nesse momento é preciso analisar se é sempre permitido discutir sobre "mérito" na relação pactual entre Deus e sua criatura. Uma das dificuldades que surgem na revisão das críticas à CFW é a ambiguidade dos termos "condição" e "mérito" em muitos relatos da aliança das obras.

Com base no que já foi apresentado, fica claro que existe um sentido óbvio em que a expressão "mérito" não tem espaço em uma teologia bíblica do pacto: *em nenhum ponto nas relações de Deus com o homem como criatura da aliança, podemos afirmar que Deus, no sentido mais estrito da justiça, deve qualquer coisa à criatura*.[39] Tudo o que Deus concede à criatura, seja na criação ou na redenção, é um benefício imerecido de sua bondade e generosidade. Isso é válido tanto para o homem em seu estado original quanto em seu estado redimido, ainda que encontremos uma diferença entre a misericórdia demonstrada ao homem sem pecado e a graça concedida ao pecador, o transgressor do pacto que perdeu qualquer direito em relação ao favor

contínuo de Deus. Na interação de Deus com o homem, em nenhum momento podemos afirmar que o homem recebe o que merece, estritamente falando, de Deus.[40]

A verdade é que ao realizar uma aliança com o homem, Deus se vinculou a ele por meio das promessas, bem como pelas exigências desse pacto. Isso significa que a obediência de Adão à obediência estabelecida, ainda que fosse um desenvolvimento e aplicação dentro da comunhão da aliança em que ele foi colocado pela misericórdia antecedente de Deus, não seria "merecedora" da recompensa da justiça que o próprio Deus prometeu. Na aliança em si, Deus se voluntariou para conceder, de certa forma, uma retribuição muito merecida, a plenitude da comunhão da aliança para a qual Adão foi chamado. Os termos da condição da obediência – a ameaça clara de morte em caso de desobediência e a promessa implícita da vida em caso de obediência – garantem a utilização correta das expressões "mérito" ou "recompensa".[41]

Isso se torna ainda mais significativo quando nos lembramos da obra de Cristo, o mediador da aliança e o segundo Adão. Por ter cumprido de forma obediente todas as exigências da lei, Cristo pode ser considerado verdadeiramente *merecedor* do favor do Pai em relação ao seu povo, aqueles por quem ele obedeceu ativamente à lei e, também, por quem sofreu sua maldição (sua conhecida obediência "ativa" e "passiva"). Cristo cumpriu as condições do primeiro pacto e alcançou para seu povo uma misericórdia que havia sido perdida por causa da desobediência de seu primeiro representante federal, Adão.

Quanto a isso, vale observar que Calvino, a quem muitos recorrem quando criticam os termos usados pela CFW, como "obras" e "condição", para descrever a primeira aliança, defende claramente a prática de discutir a obra de Cristo no

pacto da graça como “meritória”. Sabemos que Calvino reconhece com facilidade que a obra de Cristo não é meritória no sentido de que a nossa salvação tem como maior fonte a justiça divina. O próprio Cristo, em sua pessoa e sua função de mediador, é o completo dom gracioso do Pai em nome de seu povo. Nesse contexto, toda a obra de Cristo encontra sua fonte na graça, a misericórdia imerecida de Deus com os pecadores que não merecem nada. Porém, parte da obra graciosa de Cristo se refere a uma obediência, de acordo com o padrão da desobediência de Adão, que corrige nossa condição de pecadores, levando-nos a *merecer* o favor de Deus e restaurando-nos a um estado de aceitação com ele.[42] A obra de Cristo como mediador, incluindo tanto sua obediência perfeita às exigências da lei divina quanto o seu sofrimento do castigo por causa da transgressão da lei, conquista a salvação para o seu povo. Ainda que tudo resulte da graça ou do favor imerecido de Deus, isso não significa que a verdadeira obra realizada por Cristo não possa de forma alguma ser descrita como “merecedora” da salvação para seu povo. Na obra de Cristo como mediador, a “justiça exata e a rica graça de Deus” são demonstradas e mantidas.[43]

Assim, independentemente da satisfação das pessoas com a escolha das palavras da CFW quando ela se refere a um “pacto das obras”, continua sendo real o fato de que o ensinamento bíblico que a doutrina da aliança expressa nessa Confissão seja historicamente a herança comum das igrejas reformadas. Tal herança sempre entendeu a obra de Cristo, no contexto da redenção e do pacto da graça, como aquela que restaura o homem caído a esse favor e comunhão originais com Deus e para o qual ele foi criado em primeiro lugar. O pacto da graça é uma reparação posterior para o rompimento da relação da aliança entre

Deus e o homem causado pelo fracasso de Adão de viver feliz nos termos da primeira aliança. E é uma reparação que cumpre os deveres da criatura pactual com seu Criador, restaurando-o e aperfeiçoando-o em comunhão com Deus.

Conclusão

Embora não seja exaustiva, a defesa anterior das muitas críticas recentes à doutrina da CFW do pacto das obras deve advertir contra a rejeição rápida de suas concepções. É muito importante que os críticos da CFW, principalmente aos que escrevem dentro do cenário de um compromisso com a ortodoxia reformada histórica, não unam involuntariamente as suas vozes àqueles que não compartilham desse compromisso e cujas críticas surgem de um cenário radicalmente não bíblico.

A formulação da doutrina do pacto das obras da CFW preserva adequadamente a distinção entre o pacto de favor que o homem desfrutava antes da queda no pecado e o pacto da graça pelo qual esse favor, uma vez perdido, é restaurado. Ele preserva a verdadeira diferença histórica entre a comunhão e amizade com Deus do homem sem pecado, que deve ser expressa e cumprida por meio da obediência, e a restauração do pecador à comunhão por meio da obra de outro, o segundo Adão. Além disso, a CFW nos lembra, em sua doutrina da aliança, que a obra salvadora de Cristo, o mediador do pacto da graça, envolveu não só uma morte expiatória que satisfez a verdade e a justiça da primeira aliança, mas também uma vida salvadora de obediência pela qual o dever criacional e pactual do homem com o seu Criador foi cumprido. Quando isso acontece, a CFW nos auxilia a ver com maior clareza a glória do nosso mediador da aliança, por cuja vida, morte e

ressurreição o crente é restaurado para a vida pactual e a comunhão com Deus.

---

[1] WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *The Westminster Assembly and Its Work.* Nova York: Oxford University Press, 1931, p. 56.

[2] Ver, por exemplo: KARLBERG, Mark W. “The Mosaic Covenant and the Concept of Works in Reformed Hermeneutics: A Historical-Critical Analysis with Particular Attention to Early Covenant Eschatology.” Th.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1980; KARLBERG. “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant.” In: *WTJ* 43, 1 (1980): p. 1–57; KARLBERG. “The Original State of Adam: Tensions in Reformed Theology.” In: *Evangelical Quarterly* 59, 4 (1987): p. 291–309; KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology,* 1964; repr. Grand Rapids, MI: Baker, 1976; LILLBACK, Peter Alan. “Ursinus’ Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melanchthon or Calvin?”. In: *WTJ* 43, 1 (1981): p. 247–88; LILLBACK. *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001; MCGIFFERT, Michael. “From Moses to Adam: The Making of the Covenant of Works.” In: *Sixteenth Century Journal* 19, 2 (1988): p. 131–55; GEERHARDUS VOS. “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology.” In: GAFFIN, Richard B. Jr, org. *Redemptive History and Biblical Interpretation*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980, p. 234–67; WEIR, David A. *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought.* Oxford: Clarendon, 1990; *CCT*, esp. 13–77; MULLER, Richard A. “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the

Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel.” In: *CTJ* 29, 1 (1994): p. 75–100; WARD, Rowland S. *God & Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant.* Wantirna, Austrália: New Melbourne Press, 2003; e WOOLSEY, Andrew A. *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly.* Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2012.

[3] Cf. TRINTERUD, Leonard. “The Origins of Puritanism.” In: *Church History* 20, 1 (1951): p. 37–57; GREAVES, Richard. “The Origins and Early Development of English Covenant Thought.” In: *Historian* 31, 1 (1968): p. 21–35; BAKER, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition.* Athens, OH: Ohio University Press, 1980. Essa tese de desenvolvimento duplo na Teologia Reformada ou uma divergência entre dois pontos de vista incompatíveis em relação ao pacto foi submetida a uma crítica rigorosa. Ver BIERMA, Lyle D. “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?” In: *WTJ* 45, 2 (1983): p. 304–21; Bierma, “Covenant or Covenants in the Theology of Olevianus”, CTJ 22, 2 (1987): 228–50; BIERMA. “The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy.” In: *Sixteenth Century Journal* 21, 3 (1990): p. 453–62; WOOLSEY. *Unity and Continuity*, esp. as p. 336–43; e HBP.

[4] BARTH, Karl. *The Doctrine of Creation*, vol. 3.1 da *Church Dogmatics.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1958, p. 97.

[5] *Ibid*., p. 231–32.

[6] Neste capítulo e em toda a obra usarei bastante o termo “homem” em vez de “ser humano” para expressar a unidade genérica e pactual da raça humana em Adão, o maior e mais orgânico representante da raça humana. Ainda que essa terminologia possa não estar de acordo com as sensibilidades contemporâneas relacionadas à linguagem inclusiva, permanece inevitável para esse propósito.

[7] ROLSTON III, Holmes. *John Calvin versus the Westminster Confession.* Richmond, VA: John Knox, 1972; ROLSTON. “Responsible Man in Reformed Theology: Calvin versus the Westminster Confession.” In: *Scottish Journal of Theology* 23, 2 (1970): p. 129–56. O raciocínio de Rolston é mostrado com mais clareza na segunda fonte, com a qual elaboro minha síntese de suas críticas. A primeira fonte é uma versão mais aprofundada do artigo anterior. Rolston escreve claramente com base em uma visão revisionista, até mesmo no que se refere à Confissão de 1967 da United Presbyterian Church como um marco do final do presbiterianismo na teologia do pacto.

[8] ROLSTON. “Responsible Man”, p. 133.

[9] *Ibid*., p. 137.

[10] *Ibid*., p. 139.

[11] *Ibid*., p. 141.

[12] *Ibid*., p. 150.

[13] TORRANCE, James B. “Covenant or Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth-Century Scotland.” In: *Scottish Journal of Theology* 23, 1 (1970): p. 51–76; TORRANCE. “Calvin and Puritanism in England and Scotland—Some Basic Concepts in the Development of ‘Federal Theology.’” In: *Calvinus Reformator: His Contribution to Theology, Church and Society.* Potchefstroom, South Africa: Potchefstroom University for Christian Higher Education, (1982): p. 264–77; TORRANCE. “Strengths and Weaknesses of the Westminster Theology.” In: HERON, Alisdair, org. *The Westminster Confession*. Edimburgo: St. Andrews, (1982), p. 40–53. A seguir, apontarei o argumento principal de Torrance como é encontrado no primeiro desses artigos.

[14] A “Controvérsia da Medula” diz respeito a uma discussão eclesiástica que ocorreu dentro da Igreja

Presbiteriana Escocesa no começo do século 18. Em 1718, James Hog de Carnock republicou *The Marrow of Modern Divinity*, embora fosse uma obra de Edward Fisher, um calvinista inglês do século 17. (E[dward] F[isher]. *The Marrow of Modern Divinity, with a Recommendatory Preface by James Hog*, 9 ed., corrigido. Edimburgo: John Mosman e William Brown, 1718.) Essa obra, composta por dois volumes, criticou o "neonomianismo", a reintrodução de um entendimento inapropriado da obrigação do crente de cumprir as exigências da lei com a intenção de alcançar ou de se manter no caminho da salvação. Ainda que o livro tenha satisfeito pessoas importantes, como Thomas Boston, encontrou também hostilidade na Igreja Presbiteriana Escocesa. Torrance considera esse capítulo da história da igreja um exemplo da influência crescente do legalismo, introduzido anteriormente pela doutrina do pacto das obras da CFW. No que se refere à Controvérsia da Medula, ver HALL, Joseph H. "The Marrow Controversy: A Defense of Grace and the Free Offer of the Gospel." In: *MAJT* 10 (1999): p. 239–57; e FERGUSON, Sinclair. *The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, & Gospel Assurance—Why the Marrow Controversy Still Matters.* Wheaton, IL: Crossway, 2016.

[15] TORRANCE. "Covenant or Contract?", p. 66.

[16] *Ibid*., p. 67.

[17] *Ibid*., p. 69. Por esse ponto de vista do seu argumento, Torrance também segue a linha de Barth ao negar a transição da ira para a graça na História depois da queda no pecado.

[18] BERKOUWER, G. C. *Sin.* Trad. Philip C. Holtrop, Studies in Dogmatics. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971, p. 206.

[19] *Ibid*., p. 207.

[20] DE GRAAF, S. G. *Het Ware Geloof.* Kampen: J. H. Kok, 1954, p. 31–32 (trad. minha). De Graaf faz a mesma observação, sugerindo que discutimos um “pacto de favor” em seu artigo “De Genade Gods en de Structuur Der Gansche Schepping”. In: *Philosophia Reformata 1* (1936): p. 20–21: “Het is daarom m.i. beter, niet meer te spreken van ‘werken verbond’, waardoor we onwillekeurig de gedachte aan verdienen en loon, en dan ook aan een voorloopig Zich terughouden van God in het Paradijs indragen. De term ‘verbond van Gods gunst’ drukt beter uit de wekelijke verhouding. Voor het verbond na den zondeval blijft dan de term ‘verbond van Gods genade’, dat is van Gods schuldvergevende gunst”.

[21] BERKOUWER. *Sin*, p. 208. Para críticas parecidas da doutrina da aliança das obras, ver WALL, C. Van der. *The Covenantal Gospel.* Neerlandia, AB: Inheritance, 1990, p. 47–56; SHEPHERD, Norman. *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000, p. 23–41; e STAM, Clarence. *The Covenant of Love: Exploring Our Relationship with God.* Winnipeg, MB: Premier, 1999, p. 47–54. Van der Waal expressa a opinião comum desses autores quando aponta que Adão “não foi criado para ser um fariseu, um pelagiano ou um remonstrante legítimo” (54), como a doutrina do pacto das obras sugere. Ainda que essa crítica não represente a melhor parte da tradição continental (holandesa) da doutrina da aliança pré-queda, isso não reflete, em parte, a falta de qualquer formulação expressa de um “pacto das obras” nas Três Formas de Unidade (CH, CB e CD). Ocasionalmente, revisitarei essa crítica do pacto das obras nos próximos capítulos, principalmente os caps. 9–12, que discutem os pontos de vista da aliança do chamado movimento da “Visão Federal” e de Norman

Shepherd. Muitas vezes essas críticas traem uma trajetória de pensamento dentro da tradição continental, ou seja, o suposto contraste entre a teologia do pacto da Teologia Reformada continental e os padrões de Westminster. Uma de minhas maiores observações neste volume é que não existe diferença entre os Padrões de Westminster e as Três Formas de Unidade da doutrina de Cristo e das alianças.

[22] Ver FULLER, Daniel P. *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980, p. 18–64; FULLER. *The Unity of the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992, que aponta que a teologia do pacto compartilha com o dispensacionalismo uma *disjunção* infeliz e não bíblica da graça e da lei, além de uma confusão na relação primeiro da lei e depois da graça. Embora discuta essa crítica na segunda parte desse capítulo, como Barth e os outros, a crítica de Fuller falha ao tentar fazer justiça à história bíblica da criação, à queda e à redenção, tratando o contexto pré-queda do homem como se todos os casos particulares estivessem nas mesmas circunstâncias pós-queda.

[23] MURRAY, John. "Covenant Theology." In: *The Encyclopedia of Christianity.* Marshallton, DE: National Foundation for Christian Education, 1972, 3:199–216.

[24] MURRAY, John. "The Adamic Administration." In: *Select Lectures in Systematic Theology*, vol. 2 da *Collected Writings of John Murray.* Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977, p. 47–59. Para um estudo mais aprofundado da doutrina de Murray sobre o pacto, comparando-a aos escritos de Meredith Kline e ao pensamento original do período ortodoxo, ver JEON, Jeong Koo. *Covenant Theology: John Murray's e Meredith G. Kline's Response to the Historical*

Development of Federal Theology in Reformed Thought. Lanham, MD: University Press of America, 1999.

[25] MURRAY. *Select Lectures*, p. 47.

[26] *Ibid*.

[27] *Ibid*.

[28] *Ibid*., p. 48.

[29] *Ibid*., p. 49. Cf. KARLBERG. “Reformed Interpretation”, p. 48–53, que nesse ponto critica Murray por opor o dever da obediência, sob o qual Adão vivia na criação, às obrigações específicas da administração adâmica. Desse modo, ele sugere que Murray separa de forma inadequada o dever da “administração de Adão” do dever da obediência à lei, que Cristo, o segundo Adão, cumpriu no pacto da graça (Rm 5.12-21). No entanto, com base na declaração de Murray (o que inclui sua citação do Vos), ele vê a obrigação especial da obediência na administração adâmica como uma simples intensificação ou concentração da obediência original devida a Deus por Adão em virtude da criação. Para Murray, o ponto principal é que Deus também atribui graciosamente (e imerecidamente) a esse dever, por uma providência especial, a promessa da vida eterna. Dessa maneira, ainda que possa ser verdade o fato de Murray tratar a “administração de Adão” como uma providência especial e inerente ao estado original do processo de criação, Murray não pressupõe uma *dicotomia* entre o estado pré-queda da natureza (em que a obediência à lei é exigida do homem enquanto criatura) e o estado da graça (com a ordem probatória e uma promessa de vida eterna como componente de uma gestão soberana e graciosa, uma providência especial). O ponto que Murray deseja ansiosamente preservar é que a promessa da vida, que foi vinculada à condição particular da ordem probatória, era gratuitamente (e imerecidamente) estendida a Adão graças

a um ato especial da providência divina. Deus não deve essa promessa a Adão como criatura, e sim a estende livremente na “administração de Adão” como um favor que ele não merecia.

[30] No BCW 12, lemos o seguinte: “Que ato especial da providência foi praticado por Deus em relação ao homem no estado em que ele foi criado? Quando Deus criou o homem, passou a fazer parte de uma aliança junto a ele, na condição da obediência perfeita, proibindo-o de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, sob pena de morte”.

[31] MURRAY. *Select Lectures*, p. 50.

[32] MURRAY, John. *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study.* Londres: Tyndale, 1954, p. 14. Essa linguagem é encontrada na síntese de Murray do que é essencial no ponto de vista bíblico do pacto da graça. É importante apontar em que medida Murray molda sua definição da administração de Adão em linhas que sejam paralelas à sua definição de pacto da graça. Isso permite que ele mostre uma semelhança na relação do pacto antes e depois da queda: cada um expressa um favor gracioso e soberano, além de imerecido, para o homem enquanto criatura, seja em estado de integridade ou de queda. No entanto, como sua definição genérica do pacto enfatiza a promessa e a configuração soberanas, as obrigações da obediência na administração adâmica podem não ser vistas como integrais à aliança pré-queda como a CFW as representa. Esse é o peso da crítica de Karlberg à reformulação de Murray da relação da aliança pré-queda: ela não aceita que a obediência de Cristo, o segundo Adão, à lei de Deus como Criador, seja compreendida como um cumprimento do dever original do homem como criatura sob o pacto das obras. Cf. KARLBERG. “Reformed

Interpretation”, p. 52–53; KARLBERG. “Original State”, p. 297–300. As críticas de Karlberg à concepção de Murray da “administração de Adão” pré-queda refletem a influência da teologia do pacto de Meredith Kline. Ver nota 39 para mais comentários da visão de Kline de que a aliança pré-queda era um pacto de “justiça estrita”, que era executada com base no que Kline chama de “herança das obras” ou princípio do mérito.

33 MURRAY. *Select Lectures*, p. 50. Nos dois próximos capítulos deste volume, oferecerei uma avaliação extensa das declarações de alguns escritores recentes, de que a economia mosaica incluía de certa forma a reedição do pacto das obras pré-queda.

34 MURRAY. *Select Lectures*, p. 58.

35 Como anteriormente observado, em diversos pontos ao longo deste livro terei oportunidade de voltar à questão da natureza das “obras” exigida na aliança de obras pré-queda. Aqui minha resolução do assunto será apenas provisória.

36 Cf. De Graaf, em “Genade Gods”, argumenta que no pacto das obras o favor de Deus aparece no *fim*, e não no *começo* da relação da aliança. O caso não é necessariamente esse, ao menos não na declaração da doutrina da CFW. Ainda que a promessa da vida seja condicionada à obediência, é incorreto afirmar que Adão não possuía nada dessa vida, como uma concessão do favor misericordioso de Deus no começo da relação da aliança. Parte da dificuldade se deve ao fato de Murray, seguindo uma tradição sagrada da Teologia Reformada, considerar correto o fato de a promessa da vida no pacto das obras incluir uma provável *transição na posição de Adão diante de Deus para um estado de mutabilidade e contingência para aquela de vida irreparável em comunhão com Deus*. Como o dever da obediência é considerado uma obrigação

probatória, pressupõe algum ponto de encerramento, em que o tempo da promessa da vida seria inevitavelmente cumprido. Essa última promessa, ainda que seja condicionada à obediência de Adão ao seu período probatório, concede muito mais do que a justiça rigorosa exige, portanto é um exemplo ou elemento da graça no sentido do *favor imerecido* (ainda que não gracioso no sentido do favor *sem mérito* ou *perdido*). No entanto, De Graaf faz aqui uma observação legítima de que Deus ameaça de morte se Adão desobedecer, sugerindo que o mesmo desfrutou de uma vida em comunhão (mas em estado mutável) com Deus desde o começo. O relato em Gênesis 2 não afirma que Adão recebeu a promessa da vida *somente depois* de completar um período de teste com sucesso. Embora Adão não tenha experimentado uma vida perfeita em comunhão com Deus, como Murray destaca, ele experimentou as origens da vida.

[37] Já apresentei em nota de rodapé anterior (nota 29) a crítica de Mark Karlberg da CFW por inserir um "elemento especulativo" com essa distinção entre o estado natural do homem e a introdução consequente de um pacto das obras. Tanto na CFW quanto na reelaboração de John Murray, supostamente há uma separação entre o estado original da natureza e o pacto das obras consequente que compara a distinção mais antiga e medieval entre a *natureza* e a *graça*. Já que não está claro que o pacto das obras é nativo do contexto do homem enquanto criatura, supomos um estado de natureza que antecede o estado do favor *superinserido* na doutrina da CFW e de John Murray. Em meu ponto de vista, essa crítica pode ser pouco válida no que se refere à revisão de Murray da doutrina do pacto das obras e ainda menos válida em relação ao ensino da CFW. A linguagem da CFW sugere que *a natureza da distinção entre o Criador e a*

criatura exige o pacto como meio de comunhão. Se esse for o caso, a CFW não separa um estado de natureza e um estado da aliança antes da queda, mas sugere que o pacto das obras é um tipo de administração ou particularização da relação da aliança para a qual o homem foi criado originalmente. Para uma discussão recente que mostre que o contexto original do homem na criação era o de fazer parte de uma aliança com Deus, ver HART, Mark Vander. "Creation and Covenant Part One: A Survey of the Dominion Mandate in the Noahic and Abrahamic Covenants." In: *MAJT* 6, 1 (1990): p. 3–18. As comparações entre a linguagem utilizada para descrever os termos do estado original do homem na criação e aquela usada para descrever a restauração do homem em comunhão com Deus no pacto da graça sugerem que biblicamente o homem deve ser entendido desde o começo como uma criatura feita para uma *aliança* com Deus. Porém, a aliança pré-queda não pode ser identificada com o *simpliciter* da criação, já que o BCW 12 e o CMW 20 colocam o "pacto da vida" como obra da providência divina consequente da criação.

[38] O único exemplo em que a Bíblia menciona um "pacto" relacionado a Adão é em Oseias 6.7 ("Mas eles transgrediram a aliança, como Adão"). O significado da expressão כְּאָדָם sempre foi discutido e algumas pessoas a interpretam como se fosse uma referência ao nome de um lugar, e não de Adão, o representante da raça humana. Para uma defesa da declaração de que essa expressão se refere, entre outros, à transgressão de Adão ao pacto, ver WARFIELD, Benjamin Breckinridge. "Hosea 6.7: Adam or Man?" In: MEETER, John E., org. *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2 vols. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1970, 1:116–29; GARRET, Duane. *Hosea, Joel.* New American Commentary 19A. Nashville: Broadman and

Holman, 1997, p. 162–63; CURTIS, Byron G. “Hosea 6:7 and Covenant-Breaking like/at Adam.” In: *TLNF*, p. 170–209. No entanto, as *sedes doctrinae* da descrição tradicional da relação do Criador com Adão antes da queda são diversas. Entre elas, encontramos as seguintes: o uso explícito do nome peculiar do Deus da aliança, יְהוָה ao longo de todos os capítulos 2 e 3 do livro de Gênesis, a presença de uma variedade de elementos relacionados ao pacto na descrição das relações de Deus com Adão em Gênesis 2 e 3 (a gestão soberana de um vínculo ou comunhão especial entre o Senhor e Adão, a condição de uma obrigação particular, a declaração de uma punição ou maldição, a promessa implícita do “símbolo sacramental” da vida na “árvore da vida”, citada em Gn 3.22,24), as comparações na linguagem utilizada em Gênesis para descrever a relação pré-queda e pós-queda entre Deus e seu povo e as memórias reminiscentes do pacto da graça em suas primeiras administrações, bem como nas descrições da comunhão da aliança escatológica de Apocalipse 21–22. Alguém pode até hesitar em aplicar as palavras tão conhecidas de Shakespeare – “uma rosa, com qualquer outro nome, teria o mesmo perfume”, mas não parece adequado. Por que não chamar algo de “aliança”, embora o termo não seja utilizado na Bíblia, quando o que está sendo descrito possui todas as marcas de uma aliança?

39 Para uma visão oposta, que aponta que o pacto das obras apresentou uma doutrina de mérito ou justiça estrita, ver KLINE, Meredith. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview.* Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006, p. 107–17. Kline traz uma distinção precisa entre “aliança da lei” e “aliança da promessa”, esclarecendo a diferença entre o pacto das obras e o pacto da graça.

Segundo Kline, tal pacto das obras é o tipo básico e original de administração da aliança nas Escrituras. É um pacto da lei, em que a obediência é determinada e uma promessa e um castigo são incluídos. Essa aliança da lei opera segundo um princípio de “lei-herança”. A obediência a algo que é estabelecido “merece” a herança no sentido da justiça estrita. A herança recebida no pacto das obras é fundamentada na justiça da aliança e não é de maneira alguma um exemplo da graça divina ou misericórdia imerecida. Fazendo uma comparação, o pacto da graça continua reconhecendo o lugar fundamental da lei ou a condição da obediência, mas agora é *inserido* no contexto a promessa de que Deus cumprirá de forma misericordiosa essa condição por meio de Cristo. Portanto, o pacto da graça continua defendendo o princípio da “lei-herança”, anunciado de forma tão poderosa no pacto das obras, mas isso acontece pela adição de um princípio alternativo da “fé-herança”, em que o integrante da aliança recebe a vida por meio da fé em Cristo, o mediador do pacto da graça. A obediência de Cristo à lei e seu sofrimento pela maldição da lei conquistam a vida para o crente. Embora algumas características das concepções de Kline sejam aceitáveis, principalmente sua insistência de que a condição da obediência, apresentada primeiramente no pacto das obras, continua sendo operante no pacto da graça, ele tem a tendência de diminuir o aspecto da *misericórdia* de Deus, como prefiro dizer, na condescendência original de Deus em relação a Adão, o portador de sua imagem, na aliança antes da queda no pecado. Ver também IRONS, Lee. “Redefining Merit: An Examination of Medieval Presuppositions in Covenant Theology.” In: GRIFFITH, Howard; MUETHER, John R., org. *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*. Greenville, SC: Reformed Academic Press,

2000, p. 253–69. Irons defende o ponto de vista de Kline de que o pacto das obras funcionava segundo um princípio de “lei-herança” de mérito ou justiça “estrita”. Ele também rejeita a ideia de que Deus concedeu seu favor a Adão, prometendo-lhe uma recompensa desproporcional ao que ele merecia como uma mera criatura, apontando que essa concepção supõe a distinção medieval entre mérito “condigno” e “congruente”. Assim, já é de se esperar que Irons, em seu ponto de vista, chegue à conclusão que a expressão “condescendência voluntária” da CFW reflete um nominalismo não bíblico sobre a vontade de Deus.

[40] Para uma visão parecida da terminologia “condescendência voluntária” na CFW, ver LETHAM, Robert. *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context.* Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2009, p. 231-32. Letham apresenta uma crítica correta à insistência de Meredith Kline em defender que o pacto das obras anunciou um princípio de “justiça estrita”. De acordo com Letham, “a Confissão destaca a condescendência como implícita em todas as alianças de Deus, incluindo a pré-queda. Seja qual for o lugar da lei, está em harmonia com a imagem do Deus livre e soberano se inclinando para nos fazer um favor” (231).

[41] Portanto, na história da Teologia Reformada, a expressão “mérito do pacto” (*meritum ex pacto*) foi usada para chamar a atenção para o fato de que Deus concede a Adão o “direito” à recompensa da vida eterna por causa da promessa do pacto das obras, ainda que, como criatura, a obediência de Adão jamais pudesse conquistar algo no sentido de “mérito estrito” (a retribuição é proporcional à obra realizada). Por exemplo: *IET*, 2:710–23; *RD*, 2:569–71; MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant*

Scholastic Theology. Grand Rapids, MI: Baker, 1985, s.v. *ex pacto*, p. 108–9. A concepção de Turretin sobre o significado do termo “mérito”, seja “adequadamente” no sentido de “justiça estrita” ou “inadequadamente” no sentido da promessa do pacto da vida sob a condição da obediência pessoal e perfeita, oferece a resolução teológica mais satisfatória desse assunto.

[42] *Institutas*, 3.17.1: “Quando discutimos o mérito de Cristo, não consideramos que o início do mérito está nele, mas voltamos à ordem de Deus, a primeira causa. Unicamente para seu próprio prazer, Deus o nomeou mediador para alcançar a salvação por nós. Por isso, é absurdo opor o mérito de Cristo à misericórdia de Deus. É uma regra comum que uma coisa subordinada a outra não entre em conflito com a mesma. Essa é a razão pela qual nada nos impede de declarar que os homens são justificados gratuitamente e somente pela misericórdia de Deus, e ao mesmo tempo, que o mérito de Cristo, subordinado à misericórdia de Deus, também intervém em nosso favor. Tanto a misericórdia gratuita de Deus quanto a obediência de Cristo, cada um em seu próprio nível, opõem-se totalmente às nossas obras. Além do agrado de Deus, Cristo não podia merecer nada. Porém, ele o fez, pois foi escolhido para amenizar a ira de Deus com seu sacrifício e para apagar nossas transgressões com sua obediência. Em poucas palavras, na medida em que o mérito de Cristo depende somente da graça de Deus, que nos ordenou essa forma de salvação, é muito adequado se opor a toda justiça humana como é a graça de Deus”. Ainda que Calvino esteja se referindo aqui ao contexto da redenção, e não da criação, não é difícil perceber que seu raciocínio se aplicaria igualmente ao cenário de Adão no pacto das obras. Embora Adão, por causa do favor e da bondade de Deus, tenha sido

colocado em comunhão com ele desde o começo, sua bem-aventurança e persistência dentro dessa comunhão *dependiam* de sua livre obediência ao estabelecimento dessa comunhão. Neste sentido subordinado, podemos dizer que Adão “merecia” a comunhão que sua obediência manteve.

43 A expressão “a justiça exata e a rica graça de Deus” é encontrada na CFW 11.3, que descreve a obra de Cristo, cuja “obediência e satisfação” satisfazem as exigências justas da santa lei em nome do seu povo.

2

O PACTO DAS OBRAS E A ECONOMIA MOSAICA (1):

O CASO DA “REEDIÇÃO”

Se a Teologia Reformada é conhecida por qualquer fio condutor teológico ou assunto fundamental, é a doutrina da(s) aliança(s). No desenvolvimento histórico da Teologia Reformada no período seguinte aos esforços reformatórios dos primeiros reformadores, a doutrina do pacto se tornou a linguagem principal usada pelos teólogos reformados do período ortodoxo (final do século 16 e século 17) para articular a relação entre o Deus trino e os seres humanos que ele criou segundo sua própria imagem para ter comunhão com ele mesmo. Na concepção ortodoxa da teologia reformada da aliança, que é classicamente codificada nos Padrões de Westminster na metade do século 17, os seres humanos alcançam sua bênção somente dentro do cenário da relação pactual que Deus estabeleceu com a raça humana no primeiro Adão antes da queda, e que ele graciosamente restabeleceu e concretizou no “último” Adão, a “semente” prometida da mulher, após a queda.

No período da ortodoxia reformada, a doutrina da aliança era articulada geralmente na forma de um bipactualismo que distinguia o “pacto das obras” pré-lapsariano de um “pacto da graça” pós-lapsariano. Nesse esquema de duas alianças, o pacto das obras, como seu próprio nome sugere, inclui a promessa da vida para Adão e sua descendência “sob a condição da obediência pessoal e perfeita” e o castigo da condenação e morte no caso da desobediência de Adão às suas determinações.[1] Como o primeiro Adão foi escolhido como “representante” pactual da raça humana – uma “pessoa pública” na linguagem tradicional da teologia da aliança –, sua desobediência ao pacto das obras desmereceu o favor de Deus e levou toda a raça humana a desagradar a Deus e a ser condenada por ele. Ainda que tenha sido ab-rogada como meio para herdar a vida em comunhão aperfeiçoada e inabalável com Deus, esse pacto das obras constitui o cenário para a história bíblica da obra de redenção de Deus por meio de Cristo, o último Adão.

Após a queda no pecado, o pacto da graça representa o meio pelo qual o Deus trino, agora redentor de uma nova humanidade em Cristo, restaura os pecadores caídos à comunhão com ele mesmo e lhes concede gratuitamente a vida eterna. Entre os propósitos abrangentes e soberanos de Deus, o pacto da graça é o caminho pelo qual a vida escatológica perdida por causa do pecado e desobediência de Adão seria graciosamente concedida à sua descendência eleita. Ademais, na obra de Cristo, o mediador do pacto da graça, a verdade e a justiça divina que se manifestaram no pacto de obras pré-lapsariano são defendidas, uma vez que Cristo cumpriu todos os deveres da lei no lugar e em nome de seu povo. A vida e a bênção em comunhão com o Deus trino são possíveis apenas por meio da obra de Cristo, em quem a graça de Deus é superabundante e as exigências

justas da lei divina são completamente satisfeitas. Ainda que existam diversas diferenças importantes entre o pacto das obras e o pacto da graça, há um sentido essencial em que a obra de Cristo soluciona de forma graciosa e justa as consequências do pecado de Adão e alcança a vida eterna para aqueles que estão unidos a ele pela fé. Na obra da redenção, a justiça e a misericórdia de Deus são demonstradas simultaneamente e a promessa da bem-aventurança feita originalmente a Adão antes da queda é concedida àqueles para quem Cristo foi escolhido como representante da aliança.

Desse modo, no período clássico da teologia reformada da aliança, a doutrina do pacto das obras e da graça proporciona um relato bíblico-teológico amplo da forma como os seres humanos, criados segundo a imagem de Deus, alcançam a vida e a bênção em comunhão com o Deus vivo. A teologia do pacto na tradição reformada também apresenta um relato coerente da unidade dentro da diversidade das várias administrações do pacto da graça ao longo da história da redenção. Desde o momento da primeira “promessa mãe” (*protevangelium*) em Gênesis 3.15 até a vinda de Cristo na plenitude do tempo com o propósito de cumprir todos os tipos e sombras da economia do AT, o redentor trino revelou progressivamente o único caminho para a salvação e bênção para os pecadores caídos, que é unicamente pela graça por meio da fé somente em Jesus Cristo.

Com uma terminologia que já era utilizada por João Calvino no século 16, uma das características padrões da teologia reformada da aliança era a insistência de que, em toda a história da redenção, o pacto da graça tinha a essência única, embora sua forma de administração fosse diversa.[2] Por meio das várias administrações do pacto da graça desde

Adão, a Abraão e a Moisés até o tempo dos chamados últimos profetas, a promessa de comunhão restaurada com Deus por meio da "semente" prometida foi esboçada e anunciada progressivamente. Com a chegada de Cristo na plenitude do tempo, todas as promessas da economia do AT foram cumpridas e os propósitos redentores de Deus foram concretizados. Portanto, um dos temas principais da teologia do pacto no período da ortodoxia reformada foi o da unidade básica do evangelho por toda a história da redenção. Enquanto os crentes do AT confiaram no Cristo que estava por vir, os crentes do NT confiam no Cristo que veio e em quem a bênção da comunhão restaurada com o Deus redentor será consumada.

Ainda que esse resumo dos maiores princípios da clássica teologia reformada do pacto seja, em alguns aspectos, inadequado, ele apresenta uma contextualização para o foco deste capítulo e do próximo, que é oferecer uma avaliação crítica de um estudo recente e importante na teologia reformada do pacto: *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant* [A lei não é da fé: ensaios sobre obras e graça no pacto mosaico].[3] Os autores deste volume, entre os quais muitos são professores do Westminster Seminary na Califórnia, oferecem uma defesa histórica, bíblica e teológica da ideia de que a aliança mosaica incluía "de certa forma" uma *reedição* do pacto das obras.[4] Enquanto os autores dessa obra mantêm sua adesão aos pontos principais da teologia reformada histórica da aliança, eles desejam arduamente também defender a declaração de que o pacto mosaico desempenha um papel marcante na história da aliança, reafirmando o "princípio das obras" do pacto das obras como base para a herança e permanência de Israel dentro da terra de Canaã. Segundo os autores deste volume, a desobediência de Israel

às exigências legais da administração mosaica representava um tipo de repetição da desobediência pré-queda de Adão e a incapacidade de alcançar a vida em comunhão com Deus. Por meio da reedição do princípio das obras do pacto das obras na administração mosaica, Israel e todos os que são membros do pacto da graça aprenderam a buscar um mediador da aliança que satisfizesse todos os deveres da lei em nome de seu povo e lhes garantisse a herança da vida eterna em comunhão com Deus. Assim, a desobediência de Israel à lei na administração mosaica se torna um "antítipo" da obediência do verdadeiro Israel na pessoa do próprio Filho de Deus que encarnou para proporcionar a redenção de seu povo. O título do livro, *The Law is Not of Faith* [A lei não é da fé], tem base na linguagem usada pelo apóstolo Paulo em Gálatas 3.12 e tem a intenção de expressar esse contraste entre a administração mosaica, que de certa forma exigia a obediência perfeita como base da herança de Israel, e a nova aliança em Cristo, que revela que a fé é o caminho exclusivo para conquistar a promessa gratuita da justificação e da vida.

Neste capítulo, teremos oportunidade de analisar ainda melhor o sentido em que os autores deste volume interpretam a dispensação mosaica como uma reedição do pacto das obras. Porém, vale lembrar que a questão da natureza distintiva e do papel da aliança mosaica na história da redenção foram muito discutidos pelos principais autores reformados ao longo da elaboração da doutrina da aliança no período da ortodoxia reformada. Existe um precedente amplo na história da Teologia Reformada sobre a doutrina da aliança para uma reflexão profunda sobre as características peculiares da dispensação mosaica dentro da história da redenção. Entretanto, a tese distintiva dos autores deste livro é que a clássica teologia reformada da

aliança considerava a administração mosaica, de certa forma, uma reedição da aliança pré-queda das obras. Segundo os autores, a doutrina da *reedição* era uma concepção predominante na ortodoxia reformada e pode ser defendida em bases históricas, analíticas e teológicas como parte integrante de uma doutrina bíblico-teológica da aliança que preserva o contraste radical entre a lei e a fé (em Cristo) como caminhos antitéticos para alcançar a justificação e a vida em comunhão com Deus.

Antes de apresentar uma avaliação crítica do ponto de vista da reedição em um capítulo posterior, começarei com uma pesquisa dos maiores argumentos de diversos autores do *TLNF*. Considerando a grande diversidade de opiniões entre os autores, destacarei os argumentos primários e, sempre que possível, discutirei o consenso que surge ao longo da obra. No próximo capítulo, analisarei se esses argumentos e a opinião geral dos autores são coerentes com os escritos de várias figuras importantes no desenvolvimento da teologia reformada do pacto e a codificação da doutrina da aliança nas confissões reformadas. Embora minha análise crítica inclua também uma observação de algumas características analíticas e teológicas da afirmação de que a aliança mosaica republicou o pacto das obras, essa consideração não será o ponto principal da minha avaliação dessa afirmação.

A introdução dos organizadores

Em sua introdução ao *TLNF*, os organizadores iniciam com um estudo de caso, que representa uma análise imaginária do presbitério de um candidato para o ministério do evangelho que opina que a aliança mosaica ensinou um “princípio de obras” que representava a reedição do pacto das obras. Em resposta à interpretação do candidato da

aliança mosaica, o presbitério o questiona amplamente no que diz respeito à compatibilidade desta afirmação com a insistência da CFW de que a aliança mosaica era uma administração do pacto da graça. Se a aliança mosaica republica o pacto das obras, como pode ser, em essência, uma administração do pacto da graça? Essa visão da aliança mosaica não é um tipo de contraste dispensacionalista entre a economia "legal" do AT e a economia da "graça" do NT?

O candidato responde a esses questionamentos observando a função "tipológica" da lei mosaica. A exigência de tal lei pela obediência perfeita em um trecho como Levítico 18.5 (cf. Lc 10.28: "faze isto e viverás") serviu para ensinar a Israel a impossibilidade de herdar a promessa por meio da obediência e apontá-la para Cristo, cuja obediência perfeita "debaixo da lei" é a única base para garantir a promessa da vida eterna. Para essa reedição tipológica do pacto das obras, a aliança mosaica ensinou a Israel que essas bênçãos ou maldições na terra de Canaã dependiam de sua obediência perfeita à lei. Nesse contexto, a aliança mosaica repetiu a "provação" de Adão sob o pacto das obras e ensinou um "princípio das obras" que fundamentou a herança de terra de Israel na obediência às exigências da lei. Ademais, o candidato observa que essa visão da função peculiar da aliança mosaica é refletida no apelo da CFW dos trechos como Romanos 10.5 e Gálatas 3.12, que citam Levítico 18.5 para apoiar a doutrina de um pacto das obras.

A intenção dos organizadores em sua descrição desse teste imaginário de candidatura no presbitério é mostrar o foco principal e trazer as declarações de diversos autores do *TLNF*. Levando em conta que a concepção do candidato pode parecer nova e inquietante para um presbitério

contemporâneo, a doutrina da reedição do pacto das obras sob a administração mosaica é realmente “parte do fio condutor das Escrituras e da sã doutrina” (6). Longe de ser uma “novidade teológica”, a doutrina da reedição representa uma clara perspectiva bíblico-teológica em relação à “provação e ao exílio” de Israel, como é registrado em toda a narrativa do AT das relações do Senhor da aliança com o seu povo, Israel. Ambos os “filhos de Deus, Adão e Israel, viviam nas circunstâncias de serem liderados por *nomos*” (9), e ambos falharam no que se refere aos termos de sua provação de modo a exigir a vinda do Filho verdadeiro de Deus, Cristo, que cumpriu todas as exigências da lei e, dessa forma, garantiu a herança da vida eterna para aqueles que estão unidos a ele pela fé. Ao reconhecer a diversidade de opinião e formulação em relação à singularidade da aliança mosaica na história da aliança, os organizadores insistem que a ideia da reedição pertence à parte dominante da história da teologia reformada do pacto e está incluída, por exemplo, na maneira em que os estudiosos de Westminster tratam a aliança mosaica na CFW 19 (10). Segundo os organizadores, “os *divines** perceberam que a lei entregue a Adão era uma parte daquela que foi dada a Israel no monte Sinai. Resumindo, de certo modo, o pacto das obras foi republicado no Sinai. Porém, não foi republicado como o pacto das obras em si, mas como parte do pacto da graça, que apontou para a pessoa e obra de Cristo” (11). No entanto, apesar da concepção comum da doutrina da reedição pelos estudiosos reformados, como Amandus Polanus, Francis Turretini e Charles Hodge, a Teologia Reformada contemporânea, influenciada por figuras tão distintas, como John Murray, Norman Shepherd e até Karl Barth, passou a ver a ideia com suspeita e até mesmo hostilidade (11-13).[5]

Assim, o propósito da introdução dos organizadores é mostrar ao leitor que a doutrina da reedição – sob a administração mosaica – diz respeito ao ponto de vista histórico da ortodoxia reformada e constitui uma característica importante, se não essencial, da interpretação bíblico-teológica da aliança. Na verdade, para os organizadores, a abordagem histórica reformada do contraste entre a lei e o evangelho, que são dois princípios antagônicos para a conquista da promessa da vida eterna em comunhão com Deus, está diretamente ligada a essa visão da aliança mosaica. Com essa introdução, o objetivo dos organizadores é alertar o leitor do valor de uma concepção correta da aliança mosaica para um entendimento da obra de Cristo, principalmente sua obediência "debaixo da lei" como base para a justificação do crente diante de Deus. Na avaliação dos organizadores, a doutrina da reedição é um componente crítico de uma doutrina bíblica e reformada do pacto da graça e a perda de uma compreensão de tal doutrina representa um declínio grave na Teologia Reformada. O objetivo do livro é apontar, em bases históricas, analíticas e teológicas, que a Teologia Reformada mais recente foi incapaz de apreciar a importância dessa visão da aliança mosaica. Na opinião dos organizadores, as participações na discussão sobre a natureza peculiar da aliança mosaica em contraste com outras administrações do pacto da graça não poderiam ser maiores.

Com o propósito de preparar minha avaliação crítica da tese da reedição e das exigências realizadas em seu nome, apresentarei agora um resumo dos argumentos das três maiores partes dessa obra.

Os argumentos históricos

A primeira parte do *TLNF* se divide em três capítulos que defendem a declaração de que a doutrina da reedição era uma característica padrão da doutrina reformada histórica da aliança. No primeiro desses estudos históricos (“Calvin and Witsius on the Mosaic Covenant” [Calvino e Witsius sobre a aliança mosaica]), J. V. Fesko aborda os escritos de dois arquitetos da doutrina reformada clássica da aliança, João Calvino e Herman Witsius. No segundo (“Princeton and the Law: Enlightened and Reformed” [Princeton e a Lei: Esclarecida e Reformada]), D. G. Hart analisa a doutrina da lei natural na teologia da “antiga” Princeton e seu significado no que se refere à tese da reedição. No terceiro e último capítulo dessa parte do livro (“Works in the Mosaic Covenant: A Reformed Taxonomy” [Obras na aliança mosaica: Uma taxonomia reformada]), Brenton C. Ferry tenta articular uma taxonomia das abordagens do papel da lei na aliança mosaica que estão presentes na história da Teologia Reformada. Em minha revisão, o primeiro e o terceiro desses estudos são os mais importantes para uma avaliação das exigências dos autores do livro.

No capítulo dedicado a Calvino e Witsius, Fesko começa com um reconhecimento de que teólogos ortodoxos reformados, incluindo os estudiosos de Westminster, adotaram diversos pontos de vista relacionados ao pacto mosaico (25).[6] Enquanto alguns consideravam a aliança mosaica um pacto de obras, outros a viam como um tipo de mistura de um pacto de obras e de graça, e ainda existem aqueles que a enxergavam simplesmente como um pacto da graça. Em vez de tentar organizar toda a diversidade de posições representada na tradição reformada ortodoxa, Fesko destaca João Calvino – um dos primeiros reformadores do século 16 – e Herman Witsius – um teólogo renomado do final do século 17 – para oferecer o que ele chama de “um

comparativo histórico-teológico instantâneo [...] dessa questão desafiadora" (26). Como Calvino e Witsius costumam ser considerados figuras essenciais no começo e no fim da reflexão ortodoxa reformada sobre a aliança, seus pontos de vista sobre a natureza peculiar da administração mosaica têm importância especial para um entendimento da Teologia Reformada clássica sobre o assunto.

Fesko apresenta sua abordagem da doutrina do pacto de Calvino, observando o destaque dado pelo mesmo à *unidade essencial* do pacto da graça por toda a história da redenção. Usando a distinção categórica aristotélica tradicional entre *substância* (o que torna algo aquilo que é) e *acidente* (o que é meramente ocasional ou uma questão de aparência ou circunstância), Calvino insistiu que o pacto da graça, seja na administração mosaica da economia da antiga aliança ou na administração cristã da economia da nova aliança, era um só em "substância e realidade", ainda que diferente na "forma de administração".[7] Embora a aliança mosaica representasse a salvação pela fé em Cristo nas sombras e nas cerimônias e, através dessa administração eram caracterizadas as bênçãos espirituais da comunhão com Deus nas formas terrenas e temporais, a doutrina da salvação era a mesma na antiga e na nova economia.

No entanto, Fesko defende que Calvino também distinguiu "duas alianças diferentes" dentro da administração mosaica: uma "aliança legal" (*foedus legale*) e uma "aliança evangélica" (*foedus evangelicum*) (30). Por um lado, a administração mosaica "estabeleceu uma aliança orientada pelo princípio das obras, ou seja, a vida eterna por meio da obediência". Por outro lado, a mesma estabeleceu de maneira antitética uma aliança graciosa que prometia vida eterna a Israel, não por meio da obediência às exigências da

lei, mas pela fé em Cristo. Segundo Fesko, Calvino considerava a administração mosaica essencialmente um pacto da graça, ainda que nos “acidentes” particulares de sua dispensação, fosse uma aliança legal (31). Ao anunciar um pacto legal, que prometia a Israel uma herança por meio da obediência às exigências da lei, a administração mosaica apontou “a pecaminosidade do homem” e a “falta de merecimento da vida eterna por sua obediência” (32). Assim, a aliança mosaica levou os pecadores a buscarem a salvação não nas obras da lei, mas no caminho da fé em Cristo, o único que cumpriu todos os deveres da lei em nome de seu povo.

Herman Witsius, o segundo teólogo reformado analisado por Fesko, foi um estudioso do final do período ortodoxo. Entre o tempo da primeira obra reformada de Calvino e a de Witsius, houve um grande desenvolvimento na percepção reformada sobre a aliança. A abordagem de Witsius à doutrina do pacto pressupõe, por exemplo, o bipactualismo claro da CFW, apontando uma distinção explícita entre a aliança pré-queda das obras e a aliança pós-queda da graça. Ele escreve também no papel de teólogo mediador que tentou encontrar um consenso, dentro das concepções diferentes de seus contemporâneos, em diversas questões discutidas na teologia do pacto, incluindo o tema da natureza distintiva da administração mosaica. Em sua avaliação da posição de Witsius em relação a tal administração, Fesko observa que suas concepções, ainda que em harmonia com as de Calvino, são mais articuladas e precisas no que se refere ao que distingue a economia mosaica (40-41).

Em sua análise do ponto de vista de Witsius, Fesko aponta que o mesmo defende a distinção de Calvino entre a “substância” e as “circunstâncias” no pacto da graça em

suas diversas administrações. Em substância, a economia antiga e a nova do pacto são as mesmas. Porém, no que diz respeito às circunstâncias, são diferentes. Witsius seguiu a orientação de Calvino também ao observar que o que distingue a administração mosaica na história da redenção é sua natureza "legal" (36). Witsius cita a ênfase de Calvino na função *tipológica* da lei dentro do cenário da dispensação mosaica. De acordo com Fesko, Witsius interpretava a lei dentro dessa administração como uma reedição do pacto das obras, que serviu a um propósito "pedagógico" de conduzir Israel a Cristo e mostrar que não havia a menor possibilidade de conquistar a vida em comunhão com Deus por meio da obediência às exigências da lei. No entanto, além dessa função pedagógica da lei enquanto reedição do pacto das obras, Witsius atribui à lei um papel especial no contexto da administração mosaica na economia da redenção (*historia salutis*). Na teologia de Witsius, essa administração era uma aliança "nacional" entre Deus e Israel, "em que poderiam [*sic*] alcançar sua salvação por meio de sua obediência" (37). Ainda que Israel provasse sua incapacidade de cumprir as exigências da lei e de conquistar a vida na terra prometida, nesse momento a dispensação mosaica repetiu a provação de Adão no jardim do Éden. E assim como Adão perdeu a promessa da vida por causa de sua desobediência, Israel também perdeu a herança da terra por desobedecer os requisitos da lei mediada por Moisés (37). Ao combinar elementos dos pactos das obras e da graça, o pacto mosaico serviu tipologicamente para prenunciar a pessoa e a obra de Cristo, o último Adão e verdadeiro Israel, cuja obediência garantiu a herança da vida para os crentes.

Tendo como base sua abordagem das concepções de Calvino e Witsius, Fesko conclui que ambos os teólogos

determinaram a presença de um “princípio das obras” na dispensação mosaica. Para Calvino, este princípio era usado na conquista da promessa da vida (*ordo salutis*) individual de Israel e serviu somente de maneira “hipotética” com a intenção de apontar a impossibilidade da vida com base na obediência à lei. Witsius afirma que tal princípio servia também na vida corporativa ou nacional de Israel (*historia salutis*) e não exigia uma obediência perfeita, e sim “sincera”, como caminho para a vida e a bênção na terra prometida (39). Desse modo, os dois teólogos representavam a aliança de Moisés como um tipo de “reedição do pacto das obras”, cujas exigências legais para a herança da vida de Israel serviam principalmente para expor sua pecaminosidade e a futilidade de alcançar a vida em comunhão com Deus por meio da obediência à lei.

Se o objetivo da contribuição de Fesko para essa obra é ilustrar a maneira com que os dois teólogos de maior destaque da tradição reformada interpretaram a administração mosaica como, “de certa forma”, uma reedição do pacto das obras, Brenton C. Ferry tem a intenção de oferecer uma taxonomia ampla dos pontos de vista reformados representativos no papel das obras na economia mosaica. Ao expressar sua insatisfação com as tentativas anteriores de organizar as diversas concepções da particularidade da administração mosaica,[8] Ferry se empenha em organizar as ideias ricas e diversificadas dos principais teólogos reformados do período ortodoxo no que diz respeito à questão da unicidade da dispensação mosaica. Ao fazê-lo, Ferry pretende fortalecer o argumento histórico da presença, se não da predominância, da tese da “reedição” entre os teólogos reformados no período formativo do desenvolvimento da teologia do pacto.

Para cumprir seu objetivo, Ferry aponta três questões principais sobre a relação entre a administração mosaica e o pacto da graça: (a) “Como a aliança mosaica está relacionada à futura nova aliança?”; (b) “Como a mesma se relaciona com o pacto das obras?”; e (c) “E como ela se relaciona com o pacto da graça?” (77–78). Ainda que não apresentemos um resumo da resposta de Ferry a cada um desses três questionamentos, a segunda, que está ligada diretamente à relação da administração mosaica com o pacto das obras, é claramente a mais pertinente à tese geral da obra que estamos analisando e exige toda a nossa atenção.

Quanto à questão específica se a administração mosaica era, de certo modo, uma reedição do pacto das obras, Ferry aponta dois pontos de vista diferentes: a “reedição material” e a “reedição formal”. Ferry usa o primeiro tipo, a reedição material, para identificar uma abordagem “suave” da tese da reedição. Os estudiosos que defendiam essa ideia destacavam simplesmente a continuidade do *conteúdo material* da lei moral entregue a Israel por meio de Moisés e a lei moral tal como foi registrada na mente de Adão e conhecida por natureza na relação da aliança pré-queda. Essa concepção não considera que a lei foi mediada por Moisés como, em qualquer sentido, o pacto das obras, e sim meramente uma reafirmação dos deveres morais relacionados à lei moral de Deus em qualquer um de seus decretos distintos por todo o curso da História (91-92). Quanto a esse tipo de visão, Ferry observa que “tira qualquer significado de função da aliança ou intenção da semelhança entre Adão e Moisés, admitindo apenas uma continuidade moral de toda a dispensação histórica desde a época da provação até o fim dos tempos” (92). No contexto dessa visão ampla, a administração mosaica não republica o

pacto das obras como um todo, mas somente os deveres morais da obediência que são próprios de qualquer revelação histórica da vontade de Deus para suas criaturas morais.

Após uma descrição em linhas gerais do primeiro modelo de ponto de vista de reedição, Ferry apresenta uma taxonomia mais extensa de diversas versões do segundo tipo de ponto de vista, que acredita que a dispensação mosaica, de alguma maneira, reintroduziu o pacto das obras original pré-queda. Nesse modelo de visão de reedição "rigorosa", muitos teólogos reformados declararam que a administração mosaica reafirmava não só o conteúdo moral das exigências da lei pela obediência perfeita, mas também o fazia em forma de pacto. Ainda que Ferry tenha se precipitado em acrescentar que esses estudiosos rejeitaram a conclusão de que o Senhor jamais teve a intenção de que a lei "fosse usada como mecanismo para realmente proporcionar a vida eterna" (92), ele aponta que a maioria dos teólogos reformados afirmou que o pacto das obras foi republicado por meio de Moisés.

Tentando oferecer uma taxonomia mais variada de concepções diversas entre os teólogos reformados, Ferry distingue nada menos que cinco versões do modelo formal de reedição: (1) uma visão do "pacto das obras formal e relativa" que diferencia a economia mosaica como um pacto da graça para crentes, que reconhecem Cristo como aquele que cumpriu sozinho todas as exigências da lei em nome de seu povo, e como um pacto das obras para incrédulos, que foram condenados e não possuem justificativa alguma pelos requisitos da lei (93); (2) uma visão de "reedição formal pedagógica" que interpreta a lei de Moisés como um "tutor" que conduz os crentes a Cristo (94); (3) uma visão de "reedição formal hipotética" que costumava ser

representada pelos teólogos reformados que argumentavam que a lei mosaica havia realizado uma promessa hipotética de salvação e vida para todos os que obedecem perfeitamente a lei, mas serviram aos planos divinos de destruir o orgulho de Israel e expor a falta de capacidade humana (93);[9] (4) uma visão de “reedição formal tipológica” que destacava a natureza tipológica das exigências da lei, que ilustravam e apontavam para Cristo ao enfatizar a obrigação de Israel de herdar a terra pelo “princípio nacional das obras” (97); e (5) uma visão de “reedição formal complexa” que considerava a administração mosaica uma reedição complexa do pacto da graça e do pacto das obras (97). Tendo como base sua pesquisa e as distinções entre diversas versões da tese da reedição, Ferry conclui que alguma versão da doutrina de uma reedição do pacto das obras era um lugar comum na história da teologia reformada do pacto. Em vez de interpretar essas versões da tese da reedição como incompatíveis, ele afirma também que as mesmas eram, em grande parte, “complementares” em caráter.

Junto ao capítulo de Fesko sobre os pontos de vista de Calvino e Witsius, o capítulo de Ferry também oferece um argumento histórico geral para a tese principal do *TLNF*, ou seja, que a função especial da administração mosaica dentro do cenário da economia do pacto da graça por toda a História foi sua reedição do princípio das obras do pacto das obras pré-queda. Embora a concepção de como este princípio das obras funciona na dispensação mosaica possa diferir entre os teólogos, sua presença era bastante reconhecida entre os teólogos reformados do período formativo da história da Teologia Reformada. Por meio de sua declaração desse princípio das obras, a aliança mosaica prometia a Israel uma herança de vida e bênção na terra

prometida e ao mesmo tempo ameaçava a maldição da exclusão e do exílio em caso de desobediência. A provação de Israel sob a lei de Moisés era um tipo de repetição da provação de Adão no pacto das obras pré-queda e serviu dentro dos propósitos de Deus de conduzir os crentes a Cristo, ao Adão e ao fiel Israel, que conquistou, para seu povo, uma herança do pacto e a bênção graças à sua obediência perfeita às exigências da lei e à sua persistência substitutiva de seus castigos e maldições.

Os argumentos bíblicos

Na segunda e maior parte do *TLNF*, seis autores contribuem com os capítulos, oferecendo diversos estudos bíblicos que apoiam de forma crescente a tese de uma reedição do pacto das obras na economia mosaica. Sintetizar os argumentos analíticos desses autores é um desafio mais considerável – se não impossível – do que aquele que encaramos na primeira e segunda partes deste volume. Em nosso resumo, os argumentos do *TLNF* precisarão ser ainda mais seletivos e impressionantes que no anterior. Para nossos propósitos, omitiremos grande parte de três dos capítulos desta seção, já que não são diretamente relevantes para as maiores exigências do livro. Tais capítulos abordam assuntos bíblicos tão divergentes como: a maneira com que os Salmos apontam para Cristo, o Rei verdadeiramente justo, que garante a entrada em comunhão e a vida com Deus para seu povo (cap. 5, “O rei, a lei e a justiça nos Salmos: uma base para a compreensão da obra de Cristo”, por Richard P. Belcher Jr.); se Oseias 6.7 ensina que a transgressão da aliança por parte de Israel repetiu a transgressão do pacto por meio da desobediência de Adão (cap. 6, “Oseias 6.7 e a transgressão da aliança como/em Adão”, de Byron G. Curtis); e a interpretação do

apelo de Paulo a Levítico 18.5 em Romanos 10.5 (cap. 7, “Romanos 10.5 e o Pacto das Obras”, de Guy P. Waters). Ainda que esses capítulos ofereçam diversas percepções analíticas sugestivas e intrigantes, não têm uma relação tão direta sobre as principais exigências dos autores do *TLNF* quanto os outros.[10]

O primeiro capítulo dessa parte do *TLNF* que defende diretamente a tese da reedição é um estudo realizado por Bryan D. Estelle sobre Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.1-14. O capítulo de Estelle é extenso e apresenta um caso complexo para formar uma tese da reedição. Estelle interpreta esses dois trechos do AT dentro de seu contexto amplamente canônico e aponta que o apóstolo Paulo os acrescenta adequadamente como ilustrações dos dois princípios de herança antitéticos que foram anunciados na aliança de Moisés. Segundo Estelle, esses dois trechos informam “paradoxalmente” o que é preciso para que os crentes conquistem o direito ao céu ou à vida eterna, embora estabeleçam princípios antitéticos: um princípio de obras que exige obediência perfeita à lei para que Israel alcance a vida e um princípio da graça que revela que a vida eterna só pode ser recebida por meio da obra perfeita e da obediência a Jesus Cristo. No resumo de Estelle da tese de seu capítulo, ele aponta que “em seu desenvolvimento canônico e em seu contexto, esses trechos ensinam que Deus começou e cumpriu definitivamente o objetivo do direito ao céu por meio da obra de Cristo, que agora o homem é capaz de possuir pela fé e não por suas próprias obras” (110).

Para defender seu caso, em primeiro lugar, Estelle aborda o significado de Levítico 18.5. O apóstolo cita somente uma das duas passagens em suas cartas: “guardem meus estatutos e minhas ordens, e se o fizerem, ele viverá por

vocês: eu sou o Senhor” (tradução de Estelle). Em sua estrutura original (Lv 18.1-5), tal passagem incentiva principalmente os israelitas a evitarem as práticas sexuais dos egípcios e dos cananeus. Ao discutir esse trecho, Estelle argumenta que existem duas questões especialmente importantes: (1) em que medida as exigências e promessas de Levítico 18.5 se estendem e (2) o que significa a “vida” prometida àqueles que cumprem os requisitos da lei (114). A primeira dessas questões Estelle responde apontando que, em seu contexto original, as exigências da lei se estendiam a todos os filhos de Israel, incluindo os que moravam na terra (115). Dessa maneira, há um tipo de “democratização” dos deveres da lei: todos são obrigados a guardar os mandamentos e ordens do Senhor. A extensão de tais deveres para todos os israelitas e habitantes da terra prevê de forma “reduzida” o “teor universal” do apelo do apóstolo Paulo a essa passagem em Romanos 10.5 (116). No cenário canônico mais amplo da interpretação de Paulo desse texto do AT, o dever de obediência à lei para conquistar a vida em comunhão com o Senhor se estende a todos os seres humanos, sem exceção.

Quanto à segunda questão, Estelle reconhece que a “vida” oferecida àqueles que obedecem as exigências originais da lei consistia naquilo que poderia ser chamado de bênção “temporária” ou “mundana” na terra da promessa. Porém, seria um equívoco limitar a “vida” prometida nesse trecho a essas bênçãos, já que as mesmas eram – mais uma vez, no cenário canônico mais amplo – uma prefiguração tipológica da plenitude da vida em comunhão com o Senhor. Elas apontavam para o futuro Cristo, em quem todas as bênçãos da vida, incluindo o direito ao céu, a verdadeira terra prometida, são alcançadas para quem pertence a ele por meio da fé. Isso não quer dizer que a promessa de vida em

Levítico 18.5 fosse meramente hipotética, apontando para Cristo e sua obediência, que oferece o direito ao céu para seu povo. No que diz respeito à propriedade de Israel da terra da promessa, Levítico 18.5 declara uma "ligação real" entre a obediência à lei e a preservação de sua herança e seu bem-estar (119). Em virtude dessa relação entre a obediência e a bênção, o direito de Israel à herança prometida só poderia ser estabelecido por meio da obediência, ainda que esse direito não deva ser considerado parte dos "fundamentos meritórios da vida no sentido eterno" (119).

O segundo trecho discutido por Estelle é Deuteronômio 30.1-14, que traz uma promessa marcante relacionada à restauração de Israel do exílio e a iniciativa da graça de Deus de capacitar o povo a viver uma vida de obediência – ainda que, em alguns momentos, imperfeita – às exigências da lei de Deus. Diferente de Levítico 18.5, que pede uma obediência que Israel não era capaz de cumprir e cuja promessa era "condicional", a promessa da restauração futura e da vida em aliança com o Senhor, que aparece em Deuteronômio 30, é uma promessa de bênção "incondicional" (130).

Enquanto "o princípio das obras foi republicado no Sinai" e resumido na linguagem de Levítico 18.5 ("o homem viverá por eles"), o princípio da iniciativa e provisão graciosa do Senhor é revelado totalmente na promessa de Deuteronômio 30.1-14 (131). No resumo de Estelle, "esse trecho maravilhoso mostra antecipadamente o cenário em que a nação israelita se encontrará, abandonada e incapaz de cumprir as condições da aliança *por conta própria*. Além disso, descreve também a nova medida da obediência, estabelecida pela *iniciativa divina*, em que eles cumprirão as exigências que os cercam" (124, grifo original). Quando

esse trecho é interpretado junto a seus “ecos” nas profecias de Jeremias (cf. o cap. 31) e Ezequiel, assim como a linguagem do NT em relação ao cumprimento da promessa em Cristo e por meio de seu Espírito derramado, ele deve ser lido como um contraste profundo com o princípio das obras estabelecido na economia mosaica. Aquilo que os israelitas foram incapazes de conseguir pela obediência às exigências da lei, o Senhor concede graciosamente, por meio de sua iniciativa e obra soberana: a circuncisão dos corações do seu povo e a capacidade, pela graça, de viver em obediência diante do Senhor. Dessa maneira, a promessa de Deuteronômio 30 lembra a Israel

> que toda a antiga ordem da aliança será destruída, eliminada e julgada como um *modus operandi*. O novo pacto não é assim: não está sujeito a ser rompido porque é construído pela iniciativa de Deus para completá-lo e tendo como fundamento a satisfação de Cristo em sua substituição de pagamento de pena e sua defesa da provação (130).

A parte mais importante do capítulo de Estelle discute o modo como o apóstolo Paulo apela a Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.1-14 em Romanos 10.5-6, e a Levítico 18.5 em Gálatas 3. O apóstolo Paulo apresenta esses trechos da economia mosaica de uma forma que vai “além do que é recuperável quando esses textos são interpretados isoladamente um do outro no contexto de seu ambiente imediato” (132). No entanto, o uso dessas passagens por Paulo é coerente com seu significado original dentro da administração mosaica e usa de maneira especial a antítese que eles expressam entre dois princípios da herança: o princípio das obras e o princípio da graça. Em ambos, Romanos 10.5-6 e Gálatas 3, em que o apóstolo opõe Levítico 18.5 a Habacuque 2.4, Paulo aponta um contraste bem claro entre a justiça da lei e a justiça da fé somente em Cristo. Ao fazê-lo, ele entende que a dispensação mosaica

inclui um “princípio das obras”, que supõe uma ligação real entre os deveres da obediência à lei de Israel e a herança da vida. “Embora a essência do pacto da graça seja a mesma em ambos os testamentos, no pacto antigo havia a necessidade de obediência, de modo que esse é o *fundamento meritório* para a continuação de Israel na terra, o reino tipológico” (136, grifo nosso). Quando o Senhor intimou Israel à obediência em Levítico 18.5, apresentou um princípio das obras que não é mais válido na nova economia com a vinda de Cristo. Assim, podemos concluir que “o contexto da nova aliança mudou essencialmente nessas questões” (136).

Na dispensação mosaica, a exigência de obediência à lei funcionava de duas formas. Na primeira, esse requisito estabelecia um princípio das obras da herança que Israel era incapaz de cumprir e que é cumprido apenas “antitipicamente” e encontrado em sua obediência perfeita em Cristo. Na segunda, tal requisito estabelecia a necessidade de uma obediência grata ou “sincera”, ainda que imperfeita. Essa última exigência permanece como parte integrante da nova aliança em Cristo, embora a primeira tenha sido “ofuscada” (137). Portanto, o apelo de Paulo a esses dois trechos só pode ser interpretado em uma leitura “antitética” de Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.1-14. Nesse apelo paulino a essa passagem, a administração mosaica é tratada em um nível como uma reedição do princípio das obras do pacto das obras pré-queda, ainda que a provação de Israel, ao contrário da de Adão, seja articulada em “termos positivos (bênçãos temporárias)”, e não em termos negativos da maldição-castigo da administração do pacto adâmico (145).

O segundo ensaio que discutimos na parte de estudos bíblicos do *TLNF* é de autoria de T. David Gordon e oferece

uma interpretação do contraste apontado pelo apóstolo Paulo entre as alianças abraâmica e sinaítica em Gálatas 3.6-14. O ensaio de Gordon traz a versão mais provocativa e convincente da tese da reedição que orienta os ensaios dessa obra. Em seu texto, Gordon aborda a forma como o apóstolo Paulo opõe claramente as duas dispensações da aliança realizadas com Abraão e com os israelitas no monte Sinai por volta de 430 anos depois, e insiste que o contraste paulino é incompatível com a maneira com que alguns teólogos reformados, principalmente John Murray, defenderam a coerência entre essas administrações do pacto. Gordon identifica especialmente cinco contrastes principais no argumento de Paulo em Gálatas 3.6-14 que são “fatais” para a tese de Murray e de outros teólogos reformados que defendem que a “condição de obediência” na aliança mosaica era basicamente a mesma na abraâmica (240–41).[11]

O primeiro contraste que Gordon aponta entre as alianças abraâmica e mosaica diz respeito à amplitude daqueles com quem o pacto é firmado. No caso da aliança abraâmica, a promessa feita a Abraão inclui uma “semente” com a qual todas as famílias da terra serão abençoadas. Portanto, tal aliança promete bênçãos que compreendem todos os povos do mundo: tanto os gentios quanto os israelitas. Porém, no caso da aliança mosaica, os gentios são excluídos pelas exigências peculiares da circuncisão, participação nas festas e leis alimentares. Embora a aliança sinaítica fosse restritiva quanto a quem participaria da mesma, servia para preservar a “integridade” da semente de Abraão e, desse modo, facilitar a promessa do pacto abraâmico (242–43).

O segundo contraste ou diferença entre essas duas alianças é mais relevante à tese básica de Gordon. Em Gálatas 3.10-13, o apóstolo Paulo distingue diretamente

esses dois pactos no contexto do resultado de cada um: o pacto abraâmico resulta em bênçãos e o sinaítico, em maldições. Enquanto o primeiro é “bastante promissor” no sentido do que o Senhor fará ao conceder graciosamente a bênção da comunhão de vida ao seu povo, o segundo destaca principalmente a “ameaça de maldição” no caso de Israel falhar em cumprir todas as exigências da lei (245). Gordon observa que a ameaça das maldições, que faz parte da aliança do monte Sinai, está “completamente ausente da administração abraâmica” e constitui uma diferença considerável que distingue claramente seu caráter único. Ainda que muitos teólogos reformados tenham tentado reduzir esse contraste, argumentando que o apóstolo Paulo está discutindo um “suposto abuso do pacto do Sinai”, na verdade ele está se referindo a um problema referente ao pacto do Sinai. Como tal pacto colocou seus recebedores “sob a lei” e sua maldição, ele seria capaz apenas de condenar e amaldiçoar, e não abençoar.

A terceira diferença apontada por Gordon no argumento de Paulo em Gálatas 3.6-14 é que a aliança abraâmica é “caracterizada pela fé, a aliança do Sinai é marcada pelas obras da lei” (246). Na descrição de Paulo dos pactos abraâmico e sinaítico, existe uma ênfase repetida no contraste profundo entre a fé, a crença na promessa e fazer o que a lei exige. Quando Deus prometeu a Abraão uma semente, essa promessa não era condicionada ou baseada na obediência de Abraão. No entanto, quando Deus exigiu a obediência de Israel à lei do monte Sinai, as bênçãos da aliança eram tanto condicionadas quanto baseadas em Israel fazer o que a lei exige. Mais uma vez, Gordon insiste que esse não é um contraste entre o pacto abraâmico e um suposto “abuso” do pacto por parte dos israelitas que tentavam conseguir as bênçãos por meio da obediência

meritória. O contraste é entre o que “caracteriza” ou pertence à natureza totalmente diferente dessas duas administrações das alianças (247).

No ensaio de Gordon, o quarto e o quinto contrastes que surgem no que se refere ao argumento de Paulo em Gálatas 3.6-14 são mais importantes. Cada um desses contrastes destaca ainda mais a diferença insuperável e difícil de alcançar entre as duas alianças: a promissória com Abraão e a legal com Israel no monte Sinai. O quarto contraste é entre um pacto abraâmico que justifica somente pela fé na promessa e um pacto do Sinai que é incapaz de justificar, uma vez que exige a obediência perfeita à lei para que Israel receba a bênção e não a maldição (248). No argumento do apóstolo Paulo, é “indiscutível” que alguém possa ser justificado diante de Deus pela lei e que o único caminho possível de justificação seja pela fé em Cristo. Esse é o significado preciso da frase de Paulo, “a lei não procede de fé”, em Gálatas 3.12. O quinto contraste entre essas duas alianças confirma a diferença entre Abraão e Moisés quando Paulo denomina “por sinédoque” o primeiro pelo termo “promessa” e o segundo pelo termo “lei”. Ainda que esses termos não consigam capturar todos os elementos relacionados a esses dois pactos, eles captam o que é distintivo e antitético a respeito deles. A característica dominante do pacto abraâmico é a promessa, já da aliança do Sinai, é a lei. Segundo o resumo de Gordon,

> esse uso consistente da palavra “promessa” (por sinédoque) para se referir à administração abraâmica, e o uso igualmente consistente de “lei” (também por sinédoque) para se referir à administração do Sinai, apontam convincentemente que Paulo não concebeu essas duas alianças semelhantes, e sim de naturezas diferentes. Uma é claramente promissória, e a outra, claramente legal (250).

Na conclusão de seu ensaio, depois de oferecer sua interpretação do contraste marcante entre a aliança abraâmica e a mosaica no argumento de Paulo em Gálatas 3.6-14, Gordon traz a seguinte questão: Por que John Murray não foi capaz de reconhecer esse contraste e adotou o que Gordon chama de leitura "monopactual" da história da redenção? Na avaliação de Gordon, o fracasso de Murray, bem como de outros, nesse caso, devia-se provavelmente à sua ênfase no erro do dispensacionalismo com sua separação radical entre os desígnios da lei e da graça e entre Israel e a igreja. Ademais, por ser um teólogo sistemático, Murray estava mais dedicado a uma elaboração coerente e sistemática da doutrina da aliança e no processo falhou em dar prioridade a uma exegese cuidadosa do argumento de Paulo em Gálatas. O problema com a tentativa de Murray de tratar essas duas alianças como se fossem essencialmente uma só em sua promessa e exigência é que ele não se conforma com o "ensino claro" de Gálatas 3. Gordon argumenta:

> o que não devemos fazer é evitar o ensino claro de Paulo de que o pacto do Sinai em si, como foi transmitido pela mão de Moisés 430 anos após o pacto abraâmico, era um pacto diferente quanto a seu tipo, sendo caracteristicamente legal, excluindo os gentios, não justificador pois era distinto pelas obras e, portanto, amaldiçoando seus recebedores e levando os filhos para a escravidão (251).

Na verdade, esses pactos eram tão diferentes que Gordon chega a afirmar que, se estivesse entre os filhos de Israel no monte Sinai, ele também teria "resistido" a esse pacto como um "pacto legal" que só poderia "falhar" em virtude do pecado do povo de Israel.

O último ensaio que analisamos nessa parte do *TLNF* aborda especialmente o argumento do apóstolo Paulo em Gálatas 5.1-6. Em tal ensaio, S. M. Baugh oferece um ponto

de vista mais moderado da tese da reedição do que o de Gordon, mas argumenta que o "princípio das obras" da aliança é uma característica da administração mosaica a qual Paulo apela nesse trecho contra seus oponentes na Galácia.

Na abertura de seu capítulo, Baugh recorre a Charles Hodge, que apontou que o apóstolo Paulo costuma falar sobre a lei mosaica como se fosse um tipo de reafirmação do pacto das obras, prometendo a vida sob a condição da obediência perfeita. Na avaliação de Baugh, é impressionante que muitos teólogos reformados contemporâneos não reconheçam mais esse fato. Uma vez que o "caráter exato de um pacto das obras consiste na imposição de uma obrigação a uma obediência perfeita (ou inteira) e pessoal às condições estabelecidas", a pergunta-chave é se o pacto mosaico inclui esse dever (259–60). Baugh responde a esse questionamento declarando que tal pacto revela uma obrigação ou um "princípio das obras dentro de sua administração da aliança mais ampla" (260). Embora a aliança mosaica inclua o que Baugh denomina "encarnação sacerdotal tipológica da mediação (a lei cerimonial)" e, portanto, deva ser considerada essencialmente um pacto da graça, ela inclui também um princípio das obras. O que é específico da dispensação mosaica é que ela republica o pacto das obras e seu princípio de obras, e ao mesmo tempo, revela o evangelho da salvação por meio de Cristo, que cumpriu todos os rituais e cerimônias da lei. Quando a lei mosaica é "rapidamente analisada", ela aponta o princípio das obras da aliança original pré-queda de modo tipológico, representando a bem-aventurança e a posse de Israel na terra fundamentada na obediência perfeita às exigências da lei (260). Com o intuito de confirmar sua tese, Baugh traz o

argumento de Paulo em Gálatas 5.1-6 e tenta mostrar como o apóstolo entendeu que a lei mosaica exige obediência pessoal e perfeita por parte de seus recebedores para que obtenham a bênção e o favor do Senhor.

Baugh inicia sua discussão de Gálatas 5.1-6 destacando a importância do versículo 1, em que o apóstolo Paulo lembra seus leitores de continuarem desfrutando da liberdade conquistada para eles por Cristo e de não se submeterem nunca mais “ao jugo da escravidão”. Nesse versículo, o apóstolo vincula seu aviso com seu argumento anterior contra aqueles que buscariam ser justificados diante de Deus com base em sua obediência à lei. Toda pessoa que procure ser justificada diante de Deus por causa da obediência às exigências da lei, especialmente a exigência da circuncisão, assume um dever pessoal que não será capaz de cumprir. Por isso, o apóstolo apoia sua advertência nos versículos 3-4, lembrando seus oponentes das implicações de tentarem ser justificados fazendo o que a lei exige.

No ponto de vista de Baugh, a linguagem de Gálatas 5.1-6, principalmente a insistência do apóstolo de que toda pessoa que busca ser justificada pela obediência à exigência da circuncisão da lei obrigará a si mesma a “toda a lei”, confirma que Paulo entendia o fato de a lei incluir um “princípio fundamental das obras”, ou seja, que a lei requer obediência pessoal e perfeita a todas as suas exigências. Apenas aqueles que são capazes de cumprir ou fazer tudo o que é exigido em toda a lei de Deus poderá, com base nessa obediência perfeita, conquistar o favor e a vida em comunhão com Deus. Ao lembrar esse princípio a seus oponentes, Paulo conclui que ninguém é capaz de fazer ou “acabar” e “completar” tudo o que a lei exige. Dessa maneira, ninguém é capaz de alcançar bênçãos e vida por

meio da lei (274–75). Quando os oponentes de Paulo insistem na circuncisão em obediência à lei como fundamento para a justificação diante de Deus, assumem uma responsabilidade de obedecer a toda a lei que eles são incapazes de cumprir. Ademais, ao buscar ser justificado com base em sua obediência, não apenas se empenham em um exercício fútil, mas também "rompem" ou "se separam" de Cristo (v. 4). Ou uma pessoa é justificada por sua própria obediência pessoal a toda a lei, o que é impossível para os seres humanos que não podem fazer tudo o que ela exige, ou é justificada somente pela fé em Jesus Cristo. Nesses versículos há uma antítese entre duas formas de conquistar a promessa da salvação e a vida: pelas obras da lei ou pela graça por meio da fé.

As implicações teológicas

A terceira parte do *TLNF* se divide em dois capítulos que discutem alguns dos efeitos teológicos mais amplos da tese da reedição. O primeiro desses capítulos, "A lei natural e o princípio das obras sob Adão e Moisés", de David VanDrunen, relata a forma como a lei mosaica reafirma os deveres morais da lei natural que orientava a relação de Adão com Deus no estado pré-queda. O segundo, "A obediência é melhor que o sacrifício", de Michael Horton, traz uma exposição do salmo 40, apontando que Cristo conquistou o direito de entrar na presença de Deus e desfrutar da comunhão com ele graças à sua obediência ativa e passiva. Assim, Horton argumenta que Cristo alcançou o que foi prometido a Adão e posteriormente a Israel, de modo que foi capaz de sustentar as exigências justas da santa lei de Deus. Ainda que o ensaio de Horton dê sua contribuição para o argumento principal da obra, resumiremos somente o ensaio de VanDrunen, que traz uma

declaração mais abrangente e provocativa sobre a tese da reedição.[12]

VanDrunen abre seu ensaio com uma afirmação relevante de seu argumento e tese básicos. Em seu julgamento, um dos motivos importantes para a falta de atenção à presença de um “princípio das obras” na economia mosaica entre os teólogos reformados contemporâneos deriva da negligência da lei natural (283). Como essas duas ideias, o princípio das obras na administração mosaica e a doutrina da lei natural estão sistematicamente ligados, a negligência de um levará inevitavelmente à negligência da outra.

VanDrunen define a lei natural como o “conteúdo da lei moral de Deus”, que é “conhecido a todo ser humano por meio da revelação natural” (284). A lei natural é escrita ou gravada no coração das pessoas como guardiães da imagem de Deus e é “percebida pelos julgamentos da consciência”. No lado negativo, a lei natural lembra a todos os seus pecados e a condenação justa diante de Deus, incluindo sua necessidade de um salvador. No lado positivo, tal lei serve como “padrão para o desenvolvimento do direito civil” (284). Em vez de uma “teoria ética filosófica do catolicismo romano”, que reduz os efeitos noéticos do pecado sobre a consciência humana dos deveres morais da lei divina, a doutrina da lei natural é um lugar-comum na Teologia Reformada histórica. Ao mencionar o “princípio das obras”, VanDrunen se refere à “exigência da lei pela obediência pessoal e perfeita, com bênçãos e maldições, para seguir obediência e desobediência, respectivamente, a essa exigência” (284). Na opinião de VanDrunen, a visão predominante da tradição reformada é que o princípio das obras estava presente não só no pacto das obras pré-queda entre Deus e Adão, mas também no pacto mosaico pós-

queda. No entanto, a reedição do princípio das obras na aliança mosaica não pretendia oferecer a Israel

> um caminho para alcançar a vida eterna (impossível para os pecadores), e sim servia a propósitos tipológicos histórico-redentores, como lembrar os pecadores de sua queda e julgamento sob Adão, sua falta de capacidade de proporcionar a obediência perfeita a Deus e sua esperança de uma vinda do Messias que nasceria sob esse princípio das obras e cumpriria suas exigências em nome de seu povo (284–85).

Reconhecendo que sua tese pode parecer “um pouco complexa”, VanDrunen a defende em três fases sucessivas. Em primeiro lugar, ele apresenta um caso para a correção do ensino da tradição reformada de que a lei natural anuncia o princípio das obras. Em segundo, mostra que a tradição reformada também tratava corretamente a lei de Moisés como uma reafirmação ou “aplicação” da lei natural ao contexto único de Israel na história da redenção. Por último, ele aponta que a presença do princípio das obras, tanto no pacto das obras quanto no pacto mosaico, serve a um propósito divinamente planejado, ou seja, ajudar Israel a compreender a “situação básica de *toda a raça humana*” (285, grifo original). Por meio da reedição do princípio das obras, o Senhor ensinou seu povo que todo ser humano é condenado pela lei e incapaz de se livrar dessa condição por seus próprios esforços ou obras morais. Ainda que os argumentos para cada um desses pontos no capítulo de VanDrunen sejam, em alguns momentos, densos, apresentaremos uma síntese de cada um deles da forma mais simples e precisa possível.[13]

A primeira fase no argumento de VanDrunen é essencial para tudo o que ele defende na segunda e terceira fases. A afirmação principal de VanDrunen é que a lei natural inclui o princípio de obras, que é uma característica importante da aliança adâmica. A lei natural não só revela a vontade moral

de Deus para todos os seres humanos criados à sua imagem, mas também as consequências do fracasso humano em cumprir o que a lei exige. No julgamento de VanDrunen, “a lei da natureza não apenas transmite conhecimento e o dever à vontade moral básica de Deus, mas também torna conhecidas as maldições vinculadas a essa obrigação: vida e bênção por obediência e morte e castigo por desobediência” (286). Na história da reflexão reformada, no que se refere à lei natural, é comum tal lei ser considerada aquela que revela a vontade moral de Deus e ser conhecida por todos os seres humanos como seres criados à imagem de Deus. Porém, VanDrunen aponta que existe uma “ambiguidade” entre os teólogos reformados quanto à relação entre a revelação da lei natural e a relação da aliança pré-queda (290).

Por um lado, alguns teólogos reformados acreditam que Deus criou o ser humano com um conhecimento natural da lei moral e uma consciência da recompensa ou castigo consequentes à obediência ou desobediência às suas exigências. No entanto, ao mesmo tempo, tais teólogos não estão dispostos a *identificar* a criação de seres humanos segundo a imagem de Deus e sob as obrigações morais da lei natural com o pacto de obras pré-queda. Para esses teólogos, a promessa de “vida escatológica”, implícita na relação da aliança pré-queda, é “acrescentada à criação na imagem divina” (290). Como a promessa de vida escatológica está relacionada à aliança, que ultrapassa o que os seres humanos enquanto criaturas seriam capazes de conquistar por meio da obediência à lei natural, esses teólogos diferenciam o estado do homem como uma criatura moral feita à imagem de Deus e seu estado como uma criatura da aliança, a quem Deus se conecta por promessas e maldições pactuais. Por outro lado, alguns

teólogos reformados se expressaram de maneira que sugere uma intrínseca conexão entre a criação do homem por Deus à sua imagem e a aliança de Deus com ele por meio da lei com suas recompensas e castigos.[14] Para VanDrunen, a "ambiguidade" dos teólogos reformados nesse ponto é solucionada na teologia de um estudioso bíblico mais recente, Meredith Kline, que defende que a essência do pacto das obras é a criação do homem à imagem de Deus, com uma consciência do princípio de obras incluído na lei moral (291). Quando Deus revela a lei natural aos portadores da sua imagem, tal revelação é o próprio pacto das obras, pois abrange a comunicação da promessa da vida e o castigo da morte.[15]

Depois de apresentar um caso para o vínculo entre a doutrina da lei natural e o princípio das obras, que juntos constituem os elementos do pacto das obras original pré-queda, VanDrunen recorre à questão da lei natural e da aliança mosaica. Embora VanDrunen não utilize claramente a tese da reedição na segunda fase de seu argumento, os efeitos dessa característica de seu argumento para a tese da reedição são evidentes. Se a lei mosaica representa um decreto particular na história da redenção das exigências originais da lei moral, então deve incluir também uma reedição do que é parte integrante da natureza da lei com seus deveres e punições correspondentes. A presença da lei natural na aliança mosaica, agora sob a forma de uma aplicação específica das responsabilidades morais da vontade de Deus, exige a conclusão de que a tal aliança inclui uma reedição do pacto das obras de alguma maneira. De acordo com VanDrunen, "se a tradição reformada está correta ao interpretar a lei mosaica como algo particular da lei natural para a Israel teocrática, e se a lei natural declara o princípio das obras, então existe ao menos uma suposição

inicial para o reconhecimento da lei como *um dos* aspectos constitutivos da aliança mosaica" (301, grifo original). Em sua defesa dessa conclusão, VanDrunen usa as evidências históricas e bíblicas para identificar a lei natural e a lei moral, exatamente como foi comunicada pela administração mosaica a Israel. Após reconhecer que a lei de Moisés está enraizada e reafirmar as exigências fundamentais da lei natural, principalmente em seus aspectos morais e civis, ficará claro que o princípio das obras também é defendido na lei mosaica.

Na última fase do seu argumento, VanDrunen discute a questão do propósito do princípio da reedição das obras na aliança mosaica por meio da lei moral. Em sua avaliação desse propósito, VanDrunen sugere que de modo "geral" essa reedição aconteceu "com o objetivo histórico de servir como um pedagogo para Cristo (Gl 3.24), o único que traz a salvação" (309). A lei serviu ao propósito divino como um meio de exposição da incapacidade pecaminosa de Israel de alcançar a vida e o favor do Senhor com base na obediência às exigências rigorosas à lei de Deus. Ademais, a exposição da falta de capacidade de Israel era em si um microcosmo da exposição através da lei da incapacidade de todos os seres humanos, sem exceção, de conseguir a bênção do favor da aliança de Deus por meio das obras da lei. Se comparada à lei natural, a revelação das obrigações da lei moral por meio de Moisés representa uma manifestação "perfeitamente lúcida" da pecaminosidade humana que ultrapassa o conhecimento mais obscuro que pode ser obtido pela revelação natural (309). Segundo VanDrunen, o ensinamento do apóstolo Paulo em Gálatas 4.3,9 confirma esse propósito da reedição da lei mosaica do princípio das obras da aliança adâmica. Nesse trecho, Paulo "identifica a escravidão da *stoicheia* ('elementos rudimentares', ARA)

como algo que a vida na lei mosaica e no paganismo tinham em comum" (311). VanDrunen, que apoia a tradução de *stoicheia* como "elementos rudimentares" ou "ensinamentos básicos", conclui que a linguagem de Paulo nessa passagem confirma a unidade essencial da lei natural e da lei mosaica em sua revelação de um princípio de obras que só poderia deixar seus recebedores em um estado de escravidão ou servidão. O contraste que Paulo aponta entre a liberdade da lei pela fé somente em Cristo e a escravidão da lei é uma oposição entre dois princípios de herança: um pela graça e outro pelas obras. Ao estabelecer esse contraste, o apóstolo não representa o princípio das obras na lei mosaica como um tipo de "perversão legalista judaica da lei", mas como uma característica importante da economia mosaica (311).

Ainda que isso complete nosso resumo das principais fases do argumento de VanDrunen, existe uma questão levantada no final do capítulo que exige uma breve análise. VanDrunen apresenta seu ponto da seguinte forma:

> se a lei natural escrita no coração declara o princípio das obras e se em Cristo não estamos mais ligados a tal princípio [...] então, na verdade, os cristãos do Novo Testamento não estão conectados à lei natural, embora pareçam ter sido criados à própria imagem de Deus, em que estamos sendo recriados? (313).

O motivo pelo qual VanDrunen é levado a debater esse assunto tão provocativo é claro. Se os deveres da lei moral, seja no contexto pré ou pós-queda, colocam necessariamente seus recebedores sob as promessas e punições do pacto das obras com seu princípio de herança das obras, como os crentes podem, no pacto da graça, estar sujeitos às exigências da lei? A liberdade derivada da lei que os crentes desfrutam por meio de Cristo não inclui também a liberdade da lei moral? VanDrunen não se desvia dessa

questão, mas a responde com a afirmação provocativa de que os crentes não estão sujeitos à lei moral *como crentes, na medida em que sua conduta em relação a seus irmãos dentro do reino "espiritual" de Cristo está envolvida na situação.* Ainda que os crentes, no que se refere à sua conduta no reino "natural" ou "civil", estejam sujeitos à lei natural, não o fazem como cristãos. Pela natureza provocativa dessa conclusão, precisamos citar integralmente a declaração do próprio VanDrunen:

> Em primeiro lugar, quanto à questão de entender se os cristãos do Novo Testamento estão ligados à lei natural, a resposta é sim e não, e tal resposta depende da doutrina reformada histórica dos "dois reinos". Na medida em que são chamados a viver em comunhão com o mundo no reino civil, os cristãos continuam existindo sob a autoridade da lei natural. [...] Mas quando são chamados para fora do mundo, para o reino de Cristo, os cristãos não agem segundo a lei natural (embora seus deveres morais básicos permaneçam os mesmos), pois não estão vinculados ao princípio de obras, seja em relação à sua justificação diante de Deus ou à sua conduta uns com os outros (313).[16]

Se alguém se opusesse a essa concepção citando Jeremias 31.33, que lembra a promessa de Deus de escrever a lei nos corações de seu povo, VanDrunen declara que isso não se refere à lei natural, e sim à lei da liberdade vinculada ao pacto da graça.

Com essa síntese do ensaio de VanDrunen, concluo minha pesquisa sobre os principais argumentos do *TLNF*. Ainda que minha pesquisa não apresente completamente os argumentos detalhados dos diversos autores, a mesma será suficiente como base para a avaliação crítica de suas exigências mais importantes no próximo capítulo.

Um resumo das principais declarações da obra *The Law Is Not of Faith*

Uma das dificuldades encontradas por um revisor ao avaliar uma obra que se divide em uma série de ensaios de autores individuais é o desafio de determinar se ele estabelece um tema comum ou se simplesmente apresenta os pontos de vista pessoais dos diversos colaboradores. O desafio óbvio para o revisor de um livro como o *TLNF* é evitar atribuir visões específicas a cada um dos autores, quando podem ser apenas as visões particulares de um ou mais colaboradores. Reconheço que alguns dos ensaios do *TLNF* não são tão importantes para as ideias principais do livro quanto os outros. Não há dúvida de que a principal tese da obra é a afirmação de que a administração mosaica, "de certa forma", republicou o pacto das obras do período pré-queda. No entanto, os autores deste volume oferecem uma variedade de concepções da tese da reedição e seria injusto atribuir as opiniões de um autor a todos os outros. Desse modo, como preparação para a avaliação crítica que veremos a seguir, eu gostaria de concluir esta parte da minha revisão do *TLNF* com uma síntese do que considero serem as principais declarações dos autores, principalmente no que diz respeito à tese da reedição. Ao fazê-lo, identificarei também os colaboradores do volume que abordaram essas colocações mais diretamente, reconhecendo que nem todos os contribuintes concordam com a visão uns dos outros.

Tendo como base meu resumo dos argumentos para a reedição no *TLNF*, as seguintes declarações, praticamente na ordem em que são apresentadas, parecem ser extremamente importantes. Mantendo as divisões do livro, tais afirmações podem ser classificadas em três categorias: históricas, bíblicas e teológicas.

Em primeiro lugar, na história da Teologia Reformada durante o período formativo dos séculos 16 e 17, a ideia de

que a aliança mosaica, de certa maneira, republicava o pacto das obras, era um lugar-comum e tal ponto de vista era até predominante. Alguma forma da doutrina da reedição foi disseminada entre os escritores do período da ortodoxia reformada.

Em segundo, ainda que existissem muitas concepções diferentes entre os teólogos reformados, no sentido de que a aliança mosaica republicava o pacto de obras pré-queda, a maioria dessas opiniões envolvia uma visão “formal” ou “rigorosa” da reedição do pacto das obras, não meramente como uma reafirmação das exigências da lei de Deus, e sim como uma restituição formal do pacto das obras de alguma forma.

Em terceiro, quando o apóstolo Paulo apela a textos fundamentais do AT, que resumem características essenciais da aliança mosaica, principalmente Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.1-14, em trechos como Romanos 10.5-6 e Gálatas 3, ele interpreta a aliança mosaica incluindo o “princípio de obras”, componente tão importante da aliança das obras pré-queda.

Em quarto, quando o apóstolo Paulo aborda a aliança mosaica como se fosse uma administração que republicou o “princípio das obras” do pacto das obras, não está respondendo a um uso indevido e “legalista” dessa aliança ou a uma característica da mesma, que está sendo arrancada (ou abstraída) do seu próprio ambiente dentro do pacto mosaico como uma administração do pacto da graça.

Em quinto, a antítese que Paulo destaca em Gálatas, entre as alianças abraâmica e mosaica, é articulada entre um pacto caracteristicamente promissor e gracioso e um pacto caracteristicamente judicial e condenatório. Em contraste com a natureza incondicional e soberana do pacto da graça, a aliança mosaica estabelece condições com as quais seus

recebedores não são capazes de lidar e que só trazem condenação e morte.

Em sexto, o “princípio das obras”, que é uma característica da aliança mosaica, funciona de forma tipológica para mostrar a Israel que sua herança e posse como um povo corporativo na terra da promessa tiveram como base sua obediência a todas as exigências da lei.

Em sétimo, uma vez que a dispensação mosaica incluiu uma reedição da lei natural, que revela um princípio das obras relacionado à essência do pacto original das obras, a aliança mosaica republica obrigatoriamente o pacto das obras (VanDrunen).

E oitavo, já que na nova aliança os crentes não estão mais vinculados à lei de Moisés como um pacto das obras, ao menos no que se refere à sua conduta como membros do reino espiritual de Cristo, seu comportamento dentro da igreja não é orientado pela lei de Moisés. Além disso, a lei moral mediada por Moisés também não é a lei que está escrita nos corações dos crentes na nova aliança (VanDrunen).

Posfácio: o ponto de vista de Meredith Kline da aliança mosaica

Ao longo da minha síntese dos argumentos da doutrina da reedição, mencionei a visão de Meredith Kline em relação à economia ou aliança mosaica. Não há dúvida de que Kline é um dos defensores mais influentes da tese da reedição entre os teólogos reformados contemporâneos.[17] Embora muitos defensores mais recentes da visão de reedição recorram a autores do período da ortodoxia reformada para ilustrar sua presença na história da Teologia Reformada,[18] o incentivo para a defesa dessa visão entre os escritores recentes reflete a influência das concepções bíblico-

teológicas de Kline. Por isso, antes de me dedicar completamente a uma avaliação dos argumentos que fazem parte do caso da tese da reedição, apresentarei um breve posfácio sobre a compreensão de Kline do papel único da economia mosaica no caminho da história da redenção.

O ponto de partida para a elaboração da doutrina das alianças de Kline é sua ênfase em uma distinção clara entre os "princípios da herança" que orientam o pacto das obras do período pré-queda e o pacto da graça pós-queda. No entendimento de Kline do pacto das obras pré-queda, a herança de Adão – e nele, de toda a raça humana – da plenitude da vida ou da glória escatológica foi fundamentada em um estrito "princípio de obras":

> Um princípio de obras – faça isso e viva – orientou a realização do reino da consumação declarado na concessão da bênção da aliança criadora. O céu precisa ser conquistado. Segundo os termos estabelecidos pelo Criador, seria com base na conclusão fiel da provação que ele teria o direito de entrar no descanso sabático. Se Adão executasse obedientemente a missão simbolizada pela árvore da provação, receberia, *por uma questão de pura e simples justiça*, a recompensa representada pela árvore da vida. Isso significa que a provação bem-sucedida seria meritória. Então, com razão, a teologia do pacto identificou esse arranjo como um pacto de obras, posicionando-o em um contraste nítido com o pacto da graça.[19]

Como essa declaração sobre a hereditariedade do princípio das obras sugere, Kline insiste na natureza rigorosamente "meritória" das obras exigidas de Adão no pacto das obras. Defender que existiam elementos da "graça" no sentido de favor imerecido que reforçam a promessa e a administração da aliança pré-queda é algo teologicamente confuso. No ponto de vista de Kline, assim que a graça é adicionada à relação pré-queda entre Deus como Criador e os seres humanos como criaturas, não é mais possível manter a descontinuidade e a antítese essencial entre a lei e o evangelho. Os deveres legais do pacto das obras anunciam

um princípio de herança que está enraizado na justiça essencial de Deus: quando a criatura cumpre perfeitamente o que a lei exige, a herança da vida é conquistada de acordo com a estrita justiça de Deus. Em contraste com esse princípio da herança, o evangelho anuncia um princípio essencialmente diferente: o pecador ofensor que desmereceu a misericórdia de Deus recebe a vida como uma concessão gratuita e imerecida. Enquanto a lei exige a obediência perfeita para que os seres humanos herdem a promessa de vida, o evangelho promete a vida como um dom gratuito. Portanto, existe um contraste imenso entre o princípio do mérito das obras do pacto das obras e o princípio da fé-promessa-graça do pacto da graça.

Segundo Kline, qualquer dificuldade em reconhecer que o princípio das obras promete vida com base nas obras meritórias terá consequências mortais para um entendimento correto da obra de Cristo, o segundo Adão: "Na verdade, o princípio das obras forma o alicerce do evangelho da graça. Se as obras meritórias não pudessem ser atribuídas a Jesus Cristo como o segundo Adão, obviamente não existiriam realizações meritórias a serem atribuídas ao seu povo como base de sua aprovação e justificação".[20] Quando Cristo cumpriu todas as exigências da lei, seja por meio de sua conformidade ativa com os preceitos da lei (obediência ativa) ou com sua resistência passiva à penalidade da lei (obediência passiva), passou a merecer genuinamente a plenitude da vida para seu povo. A obra do segundo Adão, o mediador do pacto da graça, garantiu a herança da vida para os crentes de uma forma que sustenta a justiça estrita de Deus honrando profundamente as exigências de sua santa lei. Ainda que o dom da vida seja um dom de pura graça para os crentes, foi conquistado por meio da obra meritória de Cristo em favor

deles. “Em sua obediência probatória, o Redentor recebeu o mérito que é transferido para os eleitos. O que está implícito na mediação de Cristo em um pacto da graça para a salvação dos crentes é o seu cumprimento terreno, por meio da obediência meritória, do seu pacto celeste de obras com o Pai.”[21] Assim, o pacto da graça e seu benefício gratuito da vida eterna são fundados sobre a obediência de Cristo à lei. Por meio de tal obediência, que cumpriu todos os requisitos legais do pacto das obras, os crentes garantem o dom gratuito da vida eterna.

Kline defende também que a falha em reconhecer o papel das obras meritórias dentro do pacto das obras tem consequências negativas parecidas para uma interpretação correta da economia mosaica no pacto da graça. É claro que, na administração do pacto mosaico, o princípio da herança das obras meritórias desempenha um papel em certo nível na gestão da aliança. Embora Kline confirme a visão reformada comum de que a economia mosaica era uma administração do pacto da graça, ele acredita que a mesma também ilustra o significado contínuo do princípio de heranças na história da redenção. Ainda que a economia mosaica fosse “uma administração da graça em seu nível fundamental de importância com a salvação eterna do indivíduo”,

> ao mesmo tempo, *em seu nível temporário, tipológico do reino, é informada pelo princípio das obras*. Desse modo, por exemplo, em Romanos 10.14. e Gálatas 3.10 (cf. Rm 9.32) o apóstolo Paulo contrasta a ordem antiga da lei com a ordem evangélica da graça e da fé, identificando na antiga aliança a escravidão, condenação e morte (cf. 2Co 3.6-9; Gl 4.24-26). A antiga aliança era lei, o oposto da fé-graça, e no mundo pós-queda, isso significava que se tornaria uma administração de condenação como consequência do fracasso pecaminoso de Israel em manter a obediência meritória necessária. Se o antigo reino tipológico tivesse sido garantido pela graça soberana em Cristo, Israel não teria perdido sua eleição nacional. Uma explicação correta para a queda de

> Israel se refere a obras, não à graça, como princípio administrativo controlador.[22]

Nessa breve declaração, Kline afirma que a economia mosaica funcionava em um nível – o tipológico – como uma administração do pacto de obras. Assim como o primeiro Adão, Israel foi colocado sob a orientação de um princípio das obras em relação à sua herança e posse na terra da promessa. Do mesmo modo que Adão foi expulso do Éden por falhar em garantir a promessa de vida eterna na condição de obediência meritória, Israel foi expulso da terra de Canaã por não ser capaz de manter a terra prometida sob a condição da obediência à lei de Moisés. Segundo Kline, no nível "tipológico" da herança terrena de Israel da terra de Canaã, a aliança mosaica republicou e reorientou o princípio das obras do pacto das obras. O princípio estabelecido em Levítico 18.5: "faça isso [obedeça as exigências da lei de Moisés] e você viverá", confirma que o princípio de herança de obras do pacto das obras funcionava no nível tipológico da posse de Israel na terra.

Em sua caracterização da singularidade da aliança mosaica, Kline declara que a mesma incluiu dois níveis diferentes de administração. No nível tipológico, a aliança mosaica apontava que a posse de Israel na terra tinha como "alicerce" sua obediência pactual à lei de Moisés. Porém, no nível fundamental da salvação dos eleitos, a aliança mosaica ensinava que isso era totalmente baseado na promessa graciosa e imerecida de Deus a Abraão.

> O que descobrimos então é que, como o reino tipológico foi inaugurado na aliança mosaica, a contenção de Israel foi liderada por um princípio das obras aplicadas em escala nacional. O padrão de julgamento nessa provação nacional era de legibilidade tipológica, ou seja, a mensagem permanecerá razoavelmente legível, de que a felicidade do reino santo de Deus anda de mãos dadas com a retidão. Sem santidade não vemos Deus. Porém, se a base da posse de Israel em relação a Canaã fosse a

> obediência da aliança, sua eleição para receber o reino tipológico, antes de tudo, não era claramente baseada em qualquer mérito deles (cf. Dt 9.5-6). Sua recepção original desse reino, assim como sua restauração após a perda de sua eleição nacional no exílio da Babilônia, é atribuída diversas vezes à lembrança de Deus de seus compromissos promissores de graça a Abraão, Isaque e Jacó (Êx 2.24; 3.6; 32.13; Dt 9.27; 10.15; Lv 26.42), apontando para a vinda do Messias e da nova aliança.[23]

Ainda que esse resumo da visão de Kline sobre a economia mosaica pudesse ser melhor elaborado, as linhas principais de sua doutrina de reedição são claras para nosso objetivo. De acordo com Kline, a economia mosaica não é *simplesmente* uma administração do pacto da graça. Pelo contrário, contém elementos do pacto das obras no nível tipológico de sua dispensação, embora continue sendo fundamentalmente uma administração do pacto da graça. A lei de Moisés exige obediência por parte da nação israelita como condição para a herança e continuação de Israel na terra de Canaã. Nesse contexto, Israel é um tipo de segundo Adão, cuja herança de terras caracteriza a obrigação de obediência perfeita no pacto das obras que somente Cristo, o "último" e verdadeiro Adão, cumpriu como a base meritória da herança da vida eterna por parte dos crentes. A falta de capacidade de Israel de garantir sua herança da terra por meio da obediência à lei de Moisés, dentro do cenário da administração do pacto da graça ao longo da história da redenção, serve para destacar a importância da obediência ativa e passiva de Cristo como base para herança da vida que os crentes recebem somente pela fé, à parte das obras. Na análise bíblico-teológica de Kline acerca da singularidade da economia mosaica, a história da incapacidade de Israel de conquistar a vida por meio da obediência às exigências da lei confirma que a herança da vida dentro do pacto da graça só pode ser alcançada pela obediência de Jesus Cristo, o mediador da nova aliança.

[1] Neste parágrafo resumi os elementos mais importantes da CFW 7, que aborda a doutrina dos pactos das obras e da graça. A relação do pacto pré-lapsariano é chamada de maneiras diferentes pelos teólogos aliancistas. Em alguns momentos é denominada “pacto da natureza” ou “pacto da criação”.

[2] *Institutas*, 2.10.2. CFW 7.6 apresenta claramente o consenso desse aspecto: “Por isso, não existem dois pactos da graça, diferindo apenas na essência, e sim um único, sob várias dispensações”.

[3] *TLNF*. Em todo este capítulo e no próximo, em qualquer referência feita a este volume, o número da página aparecerá no texto entre parênteses.

[4] Coloco a expressão “de certa forma” entre aspas por ser muito usada por diversos autores ao longo do livro. Como seremos capazes de conferir, um dos maiores desafios para todo leitor desta obra é determinar exatamente em que sentido a administração mosaica republica o pacto das obras.

[5*] *Divines* é uma designação consagrada no estudo histórico para se referir aos teólogos da Assembleia de Westminster. Ver, por exemplo, HETHERINGTON, William Maxwell. *History of the Westminster Assembly of divines*. Reimp. Edmonton, Canadá: Still Waters Revival Books, 1991 (1856). (N. do R.)

Na p. 11 os editores trazem uma citação de Polanus: “a repetição do pacto das obras é realizada por Deus” e a nota de rodapé volume 1:44 (*Prolegomena to Theology*) da obra de MULLER, Richard. *Post-Reformation Reformed Dogmatics.* Grand Rapids, MI: Baker, 2003. Essa referência é provavelmente da primeira edição da obra de Muller (1987), em que o mesmo oferece uma descrição rápida da identidade e das maiores obras de Polanus. No entanto, a citação foi extraída de POLANUS, Amandus. *The Substance of the Christian Religion.* Londres: W. Apsley, 1608, que é citado pelos editores na próxima nota.

[6] Depois de escrever este capítulo, fui solicitado pelos organizadores do *Confessional Presbyterian* a envolver a doutrina da reedição em um intercâmbio de duas partes com Fesko. Para esse intercâmbio, ver FESKO, J. V. “The

Republication of the Covenant of Works." In: *Confessional Presbyterian* 8 (2012): p. 197–212; VENEMA, Cornelis P. "The Law of Moses: Not a Disguised Covenant of Works." In: *Confessional Presbyterian* 8 (2012): p. 212–27; FESKO. "The Accommodated Scriptures: A Response to Cornelis Venema." In: *Confessional Presbyterian* 9 (2013): p. 178–87; e VENEMA. "The Mosaic Economy and the Covenant of Grace." In: *Confessional Presbyterian* 9 (2013): p. 157–78.

[7] *Institutes*, 2.10.2 (*OS* 3:404): "*Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differet, ut unum prorsus atque idem sit: administration tamen variat*".

[8] Ferry se refere principalmente a três estudos acerca da história da teologia reformada do pacto, mas demonstra receio em relação à sua interpretação das fontes: GOLDING, Peter. *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition.* Fearn, Ross-shire: Christian Focus Publications, 2004; WARD, Rowland S. *God & Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant.* Wantirna, Austrália: New Melbourne Press, 2003; e KARLBERG, Mark. *Covenant Theology in Reformed Perspective: Collected Essays and Book Reviews in Historical, Biblical, and Systematic Theology.* Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000. Em minha opinião, o livro de Ward é o mais útil entre esses estudos. A interpretação de Karlberg da história da teologia reformada do pacto sofre por um vínculo indevido com as concepções de Meredith Kline. Vale destacar que os autores do *TLNF* não se referem ao estudo profundo de meu colega, *CCT*. A análise de Beach preenche algumas das lacunas na literatura da história da teologia reformada do pacto e apresenta uma abordagem ampla do tratamento da posição de Turretin sobre os tipos de questão realizados pelos autores do *TLNF*.

[9] Embora Ferry aponte Calvino como exemplo desse tipo de ponto de vista formal, no capítulo seguinte argumentarei que Calvino não concebe a gestão mosaica como uma reedição da aliança das obras. A visão de Calvino está muito mais próxima ao que Ferry chama de reedição “material”, uma vez que Calvino acredita somente que a lei de Moisés reafirma as exigências da lei natural (moral) que orientava a obediência de Adão antes da queda. A posição que Ferry chama de visão “material” de reedição é, como apontarei também a seguir, a mais comum na tradição reformada e seria dificilmente chamada de “reedição” do pacto das obras em qualquer sentido importante. Nesse caso e em todo texto, a taxonomia de Ferry é muito confusa e, por isso, inútil.

[10] O capítulo de Curtis, “Oseias 6.7 e a transgressão da aliança como/em Adão” oferece um caso interessante e muito convincente de uma interpretação de Oseias 6.7, que traz a ideia de uma aliança pré-queda com Adão. O capítulo de Waters, “Romanos 10.5 e o Pacto das Obras” não progride no tipo da tese da reedição que está presente na maior parte dos capítulos do *TLNF*. A interpretação de Waters de Romanos 10.5 e o apelo de Paulo a Levítico 18.5 não são tão diferentes do ponto de vista que defenderei na próxima discussão, que era comum na tradição reformada.

[11] Gordon cita a seguinte declaração de Murray como exemplo da posição a qual seu ensaio se contrapõe: “o que precisa ser destacado agora é o fato de que a aliança de Moisés, no que se refere à condição da obediência, não está em uma categoria diferente da aliança de Abraão. Costumamos supor que as condições estabelecidas na relação com a aliança mosaica colocam a mesma em uma categoria completamente diferente no que diz respeito à graça, por um lado, e a exigência ou o dever, por outro. Na

verdade, não existe nada muito diferente na necessidade de manter o pacto e a obediência à voz de Deus, que procede da aliança de Moisés, daquilo que está envolvido na manutenção da aliança de Abraão" (MURRAY, John. *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study.* 1954; reimp., Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1988, p. 22).

[12] Para uma abordagem mais profunda de Michael Horton sobre a doutrina do pacto e que considere a economia mosaica, de certa forma, uma reedição do pacto das obras, ver HORTON, Michael. *God of Promise: Introducing Covenant Theology.* Grand Rapids, MI: Baker, 2006. Horton segue precisamente as concepções de Meredith Kline e discute as diferenças "estruturais" (47) entre a aliança abraâmica, incondicional em sua promessa, e a aliança mosaica, condicionada à obediência de Israel à lei como base para sua posse da terra de Canaã (35–50).

[13] Para mais uma declaração e defesa de seu entendimento da tese da reedição, ver VANDRUNEN, David. "Israel's Recapitulation of Adam's Probation under the Law of Moses." In: *WTJ* 73, 2 (2011): p. 303–24.

[14] VanDrunen menciona Francis Turretini e Herman Bavinck como exemplos do primeiro ponto de vista e Wilhelmus à Brakel como exemplo do segundo. Apresentarei agora uma avaliação dessa leitura das fontes em minha abordagem das implicações teológicas dos argumentos dos autores do *TLNF*.

[15] VanDrunen recorre à descrição de Meredith Kline do pacto das obras para fundamentar a tese de que o pacto das obras pré-queda era parte integrante da criação de Adão à imagem de Deus e que essa tão discutida ordem probatória de Gênesis 2.17 não acrescentou nada ao que Adão já conhecia por meio da revelação natural. Ver KLINE,

Meredith G. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview.* Overland Park, KS: Two Age Press, 2000, p. 92: “a criação do homem à imagem de Deus significava que, como já vimos, a criação do mundo foi um processo de realização de alianças. Não existia ordem original à parte da aliança, de mera natureza em que a mesma não estivesse sobreposta. Compromissos do pacto foram firmados pelo Criador no exato momento em que ele criou o homem-criatura com o manto da semelhança divina. Esses compromissos eram escatológicos”. Em minha avaliação dos argumentos teológicos do *TLNF*, apresentarei uma análise inovadora do ponto de vista de VanDrunen e Kline no que se refere à aliança pré-queda.

[16] A separação que VanDrunen aponta entre os dois reinos, o civil e o espiritual (a igreja), é uma questão que ultrapassa os limites da minha revisão do *TLNF*. Sua sugestão que a lei moral, que orienta apenas a conduta dos crentes dentro do reino civil, é consistente com a separação rigorosa que ele deseja manter entre esses dois reinos. Para uma análise adicional e uma defesa da construção de dois reinos, ver VANDRUNEN, David. *A Biblical Case for Natural Law.* Grand Rapids, MI: Acton Institute, 2006; e VANDRUNEN. *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010. Para uma avaliação crítica da perspectiva dos dois reinos, ver MCILHENNY, Ryan C., org. *Kingdoms Apart: Engaging the Two Kingdoms Perspective.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2012; e VENEMA, Cornelis P. “One Kingdom or Two? An Evaluation of the ‘Two Kingdoms’ Doctrine as an Alternative to Neo-Calvinism.” In: *MAJT* 23 (2012): p. 77–129.

[17] A fonte principal da doutrina da reedição é seu *Kingdom Prologue*. Para uma avaliação mais recente do livro, ver

ELAM, Andrew M.; KOOTEN, Robert C. Van; BERGQUIST, Randall A. *Merit and Moses: A Critique of the Klinean Doctrine of Republication.* Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014.

[18] Karlberg, em *Covenant Theology*, p. 4, declara que essa concepção era defendida pela “grande maioria”.

[19] KLINE. *Kingdom Prologue*, p. 107 (grifo nosso). A terminologia “princípio das obras” é claramente klineana, mas não a encontramos entre os autores do período ortodoxo na Teologia Reformada, até onde fui capaz de determinar.

[20] *Ibid*., p. 108.

[21] *Ibid*., p. 109.

[22] *Ibid*. (grifo nosso).

[23] *Ibid*., p. 323.

3

O PACTO DAS OBRAS E A ECONOMIA MOSAICA (2):

AVALIANDO O CASO DA "REEDIÇÃO"

No capítulo anterior, identifiquei os argumentos mais importantes para a afirmação de que a economia mosaica incluía, de certa forma, uma reedição do pacto das obras. O objetivo do presente capítulo é oferecer uma avaliação crítica da tese da reedição. Assim como minha pesquisa foi necessariamente seletiva, minha avaliação abordará alguns – mas não todos – argumentos da doutrina da reedição. Como os vários colaboradores do *TLNF* oferecem visões divergentes da tese da reedição, tentarei, na medida do possível, identificar as contribuições para as quais minha análise é mais direcionada. Ainda que seja uma crítica bem ampla, pode-se argumentar que a característica mais problemática de tal tese é a incerteza de sua principal afirmação. O uso repetido da expressão "de certa forma" para mudar a tese da reedição levanta uma questão óbvia:

“Em qual sentido”? Quão precisamente a administração mosaica republica o pacto das obras? Alguns dos colaboradores do *TLNF* tentam elaborar uma resposta a esse questionamento; outros simplesmente supõem que o leitor compreenderá o significado dessa linguagem. Por causa da ambiguidade da tese da reedição, o desafio enfrentado pelo crítico do *TLNF* é parecido com o desafio daquele que tenta atingir um alvo em movimento.

Tendo como base o esboço essencial do *TLNF*, minha avaliação será organizada na divisão em três partes do volume. Começarei com uma observação do argumento histórico amplo de que a doutrina de uma reedição do pacto das obras na administração mosaica era um lugar-comum entre os teólogos reformados no período formativo do final dos séculos 16 e 17. Depois de mencionar essa afirmação histórica, retomarei alguns dos argumentos bíblicos da segunda parte do volume. Na última parte, identificarei e abordarei em linhas gerais algumas das dimensões e efeitos teológicos da tese da reedição.

Uma leitura “acomodada” das fontes

Um dos obstáculos encontrados por qualquer um que tente interpretar a história da doutrina do pacto na Teologia Reformada é a ausência de explicações mais abrangentes sobre essa história. Ainda que existam diversos estudos secundários acerca de determinados teólogos reformados, o intérprete é confrontado com muitas escolhas difíceis de estabelecer sobre quais concepções doutrinárias estão no consenso da teologia do pacto reformada e quais delas estão ligadas exclusivamente a um teólogo específico. Os historiadores do período ortodoxo da Teologia Reformada estão cada vez mais conscientes da grande diversidade de tais concepções que existiam entre os teólogos desse

período. As tentações que confrontam qualquer um que tente interpretar o desenvolvimento da doutrina da aliança neste período incluem uma leitura seletiva das fontes ou uma leitura anacrônica, que exige categorias de teólogos que vieram depois de um período anterior, entre outras. A obra de Richard Muller sobre o desenvolvimento da Teologia Reformada no final dos séculos 16 e 17, por exemplo, ilustra o problema dos debates sobre "Calvino e os calvinistas". Muller apontou de forma convincente que a interpretação da teologia de Calvino era "acomodada" a uma variedade de ideias teológicas do século 20, especialmente as da neo-ortodoxia, e que no processo a teologia de Calvino muitas vezes não foi interpretada em seu contexto histórico.[1]

A questão levantada pelos argumentos históricos dos colaboradores do *TLNF* pode ser interpretada de maneira parecida: os autores deste volume "acomodaram" sua leitura das fontes para mostrar a afirmação de que a tese da reedição era um lugar-comum dos teólogos reformados nesta época? Como observei em minha pesquisa sobre o *TLNF*, ao longo da obra existem diversos autores afirmando que a ideia da reedição era um lugar-comum da Teologia Reformada primitiva, apesar de sua ausência nas concepções de muitos teólogos reformados mais contemporâneos.

Com a intenção de testar essa afirmação histórica, proponho analisar as posições de três teólogos reformados: João Calvino, Francis Turretini e Herman Witsius. Tais estudiosos estão indiscutivelmente entre os arquitetos mais importantes da tradicional teologia reformada da aliança.[2] Além disso, tanto Turretini quanto Witsius são figuras mais recentes que tentaram intencionalmente articular o "consenso" dos teólogos reformados sobre pontos polêmicos. Em vez de representar figuras cujas visões eram

idiossincráticas ou estavam fora da estrutura principal da teologia do pacto reformada, estas figuras elaboraram interpretações que se tornaram bastante padronizadas entre os teólogos reformados.[3] Além desses teólogos reformados notáveis, avaliarei também as afirmações dos autores do *TLNF* pelo padrão da CFW, que sem dúvida estabelece uma codificação em forma confessional das características mais básicas e comuns da tradicional teologia reformada da aliança.

João Calvino

O risco de anacronismo e de uma interpretação equivocada é bem grande quando nos referimos a uma avaliação do entendimento de Calvino da natureza distintiva da aliança mosaica dentro da história da redenção. Reconhecemos que a doutrina de um pacto das obras pré-queda não está claramente presente na teologia de Calvino, e até mesmo a afirmação de que o mesmo previu muitos elementos do bipactualismo da Teologia Reformada permanece aberta a discussão.[4] Portanto, sugerir que Calvino considerava a administração mosaica uma reedição do pacto das obras é algo passível de acusação óbvia de uma leitura anacrônica de suas concepções. No entanto, Calvino inclui explicitamente a questão do caráter especial da dispensação mosaica dentro do cenário mais amplo da administração do pacto da graça. Ao longo da discussão da natureza peculiar da administração mosaica, Calvino faz declarações sobre a lei de Moisés que incentivam especialmente Fesko e Ferry, entre os autores do *TLNF*, a concluir que ele concebeu tal administração como sendo, de certa forma, um pacto das obras. Na interpretação de Fesko, Calvino entende a dispensação mosaica tanto como um pacto da graça quanto como um pacto de obras (31). E no

ponto de vista de Ferry, Calvino interpreta a gestão mosaica como uma “reedição formal” do pacto das obras (95).

Para avaliar a visão de Calvino da natureza distintiva da administração mosaica, precisamos identificar duas características indiscutíveis e essenciais em sua posição, ambas reconhecidas corretamente por Fesko em sua contribuição para o *TLNF* (28–29). Em primeiro lugar, quando Calvino usa o termo “lei”, ele o faz de pelo menos três formas diferentes: (1) ao se referir de modo amplo à “toda a religião de Moisés” ou à administração mosaica do pacto da graça em sua plenitude;[5] (2) ao se referir à lei moral de Deus, que foi apresentada nas duas tábuas do decálogo e no resumo da lei de Jesus;[6] e (3) ao se referir aos estatutos e requisitos específicos da lei, que pode ser dividida em três partes: civil, judicial e cerimonial.[7] Uma avaliação cuidadosa da afirmação de que Calvino interpretava a administração mosaica como uma reedição do pacto das obras satisfará esses usos distintos do termo “lei”. O fracasso em identificar com precisão o uso que Calvino faz da terminologia da “lei” em suas descrições da dispensação mosaica, levará inevitavelmente a uma interpretação equivocada de sua visão.

A segunda característica do ponto de vista de Calvino é sua já conhecida insistência em afirmar que o pacto da graça é *um em essência, ainda que distinto na sua forma de administração.* No começo de sua observação acerca da “semelhança do Antigo e do Novo Testamento” em suas *Institutas*, Calvino declara com convicção a unidade do pacto da graça ao longo de toda a história da redenção: “Agora podemos ver claramente, com base no que já foi relatado, que todos os homens adotados por Deus em seu povo desde o começo do mundo participaram da aliança com ele pela mesma lei e pelo vínculo da mesma doutrina

que temos entre nós”.[8] Logo depois dessa declaração da unidade da aliança, Calvino reconhece a diversidade de suas formas de gestão: “O pacto feito com todos os patriarcas é tão parecido com o nosso em essência, bem como a realidade que os dois são na verdade um e o mesmo. Ainda assim, eles diferem quanto ao modo de dispensação”.[9]

Na história posterior à teologia reformada do pacto, a insistência de Calvino na unidade do pacto da graça em todas as suas diversas administrações se torna um lugar-comum. Tendo como base essa concepção de longo alcance, Calvino defende constantemente que todos os elementos essenciais que compõem o pacto da graça pertencem a cada uma de suas administrações. Por isso, qualquer aspecto que possa distinguir a gestão mosaica como diferente do pacto da graça está ligado à categoria que Calvino denomina formas “acidentais” que são incidentais à natureza da aliança. Quando Calvino e os teólogos reformados utilizam as terminologias “substância” e “forma” ou “acidentes” para se referir às diversas dispensações do único pacto da graça ao longo da História, estão usando uma distinção tradicional de categoria da filosofia de Aristóteles. A palavra “substância” se refere ao que faz algo ser o que é, enquanto “acidentes” diz respeito ao que pertence contingencialmente a algo. Nas variadas administrações do pacto da graça, incluindo a mosaica, existem elementos que pertencem necessariamente a cada uma dessas gestões como referentes ao pacto da graça. Porém, há outras características vinculadas a somente uma administração do pacto da graça em determinado momento no tempo.

De acordo com esses aspectos de sua doutrina do pacto da graça, primeiro Calvino resume as características do

Antigo e do Novo Testamento referentes à substância do pacto da graça em todas as suas dispensações. Segundo ele, há três características do AT que pertenciam e eram relacionadas com a substância do NT. A primeira é que, embora fosse estruturada no contexto das bênçãos e circunstâncias terrenas, a promessa do AT era a mesma de "esperança de imortalidade" na plenitude do reino espiritual de Deus como no NT. A segunda, "a aliança pela qual eles (Israel no AT) estavam ligados ao Senhor não era sustentada por seus próprios méritos, mas somente pela misericórdia de Deus, que os chamou". E a terceira, "eles tinham e conheciam a Cristo como mediador, por meio de quem se uniram a Deus e estavam para compartilhar suas promessas".[10] Em todos esses aspectos fundamentais, o AT estava essencialmente em harmonia com o NT. Os crentes no AT confiavam unicamente no Cristo que viria como o mediador de sua salvação e bênção, assim como os crentes no NT confiam no Cristo que veio para abençoá-los totalmente. Se não fosse desse modo, seria impossível tratar Abraão como pai de todos os crentes e considerá-lo justificado pela fé sem as obras.

Depois de dedicar um capítulo à discussão das características essenciais do pacto da graça e torná-lo o que ele é em todas as suas administrações, Calvino volta seu olhar para diversas diferenças existentes entre as alianças. Tais diferenças não tocam a substância da aliança, mas dizem respeito aos aspectos secundários que distinguem suas várias formas ou administrações. Entre essas características, cinco são identificadas: (1) no AT as bênçãos espirituais do pacto eram representadas por bênçãos temporárias ou terrenas, refletindo a infância ou a falta de maturidade da igreja do AT em comparação com a do NT; (2) as alianças do AT estabelecem a substância e a verdade

de Cristo na forma de “sombras” e “modelos” que prenunciam a realidade que está por vir; (3) o ensinamento do AT é “literal”, enquanto o do NT é “espiritual”; (4) o AT manteve o povo de Israel em um tipo de “cativeiro”, enquanto o NT concedeu liberdade e segurança; e (5) no AT o Senhor se concentrou em separar uma nação, mas no NT o evangelho e suas bênçãos se estendem a todas as nações da terra.[11]

Quanto a três dessas diferenças (2, 3 e 4), Calvino aponta que elas destacam o contraste entre a “lei”, que ele usa para incluir tanto as promessas da aliança quanto a publicação da lei por meio de Moisés, e o “evangelho”, que ele usa especificamente para se referir à salvação em Cristo para todo o povo da aliança do Senhor.[12] No entanto, nenhuma dessas diferenças está relacionada à substância da aliança ou doutrina da salvação. Em todas as dispensações do pacto da graça, os crentes são salvos somente pela fé em Cristo, que é o único mediador e salvador de seu povo.

> Dessa maneira, a persistência de Deus está no fato de que ele ensinou a mesma doutrina para todas as eras e continuou exigindo a mesma adoração que ordenou desde o começo a seu nome. Ele não se mostra sujeito a mudanças no fato de ter mudado a forma externa. Em vez disso, acomodou-se à capacidade do homem, que é variada e mutável.[13]

Até aqui não existe nada no ponto de vista de Calvino sobre o pacto da graça que sugira algo como a ideia de uma reedição do pacto das obras sob a administração mosaica. Porém, Fesko apela à linguagem de Calvino ao descrever o pacto mosaico para apoiar a ideia de que “com a estrutura da aliança mosaica, há duas alianças separadas: a *foedus legale* e *foedus evangelicum*, as dispensações de Moisés e Cristo (2.11.4)” (30). Ademais, Fesko argumenta também que esses dois pactos estabelecem princípios antitéticos, a

“aliança legal” ao prometer a vida por meio da obediência e a “aliança evangélica” ao prometer a vida pela fé em Cristo. Em sua administração, a aliança mosaica era uma aliança legal, mas em sua “substância” era evangélica. Embora ele reconheça que Calvino negou a possibilidade de Israel conquistar a vida por meio da obediência, conclui que o mesmo considerava a aliança mosaica um anúncio do “princípio de obras” de herança que ensinou Israel a buscar a salvação somente em Cristo (33).

Existem dois significantes problemas nesse ponto, relacionados à interpretação de Fesko do ponto de vista de Calvino da administração mosaica. Em primeiro lugar, Fesko interpreta de forma equivocada a terminologia usada por Calvino quando ele chama as alianças de “legal” e “evangélica”. Quando Calvino utiliza essa linguagem, ele não se refere a duas alianças, que estabelecem supostamente princípios diferentes para alcançarmos a vida, e sim a duas administrações distintas do único – em substância – pacto da graça. Na parte das *Institutas* para a qual Fesko apela em sua conclusão de que a dispensação mosaica incluía dois pactos diferentes, Calvino mostra claramente que os pactos “legal” e “evangélico” são duas administrações de uma aliança, distintas apenas em seus “acidentes”, mas idênticas em sua substância.

> Então vamos estabelecer a aliança que ele constituiu uma vez como eterna e perpétua. Seu cumprimento, pelo qual é finalmente confirmada e aprovada, é Cristo. Enquanto essa confirmação era esperada, o Senhor criou, por meio de Moisés, rituais que eram, digamos assim, símbolos solenes de tal confirmação. Uma polêmica surgiu: Os rituais ordenados na lei deveriam ou não dar lugar a Cristo? Esses eram apenas os aspectos acidentais da aliança, ou acréscimos e apêndices, e na linguagem comum, seus detalhes. Porém, por serem meios de administrá-la, carregam o nome “aliança”, como é comum no caso de outros sacramentos. Então, em poucas palavras, nesse trecho a

> expressão “Antigo Testamento” diz respeito à forma solene de confirmar o pacto, compreendido em rituais e sacrifícios.[14]

Nesse trecho, que aparece logo depois de Calvino usar os termos “legal” e “evangélica” em relação à aliança, ele afirma claramente que a aliança “legal” ou mosaica era uma dispensação do pacto da graça. Ele não pretende usar essa linguagem para diferenciar dois pactos, mas como costuma fazer em seus escritos, usa a terminologia “lei” ou “pacto jurídico” no sentido mais amplo para se referir à administração mosaica (ou “toda a religião de Moisés”) do único pacto da graça. Quando Fesko usa esses termos para confirmar que Calvino via o pacto mosaico como, “de certa forma”, diferente e com um princípio distinto para conquistar vida e favor a Deus, ele falhou em perceber com cuidado suficiente a explicação de Calvino dessa linguagem no contexto imediato.

Em segundo lugar, Fesko também interpreta mal o contraste que Calvino esboça nas *Institutas* entre a “lei” e o “evangelho”. Fesko interpreta o contraste de Calvino para mostrar a oposição real entre a administração mosaica do pacto da graça (ao menos em algum nível) e o evangelho de Jesus Cristo. De acordo com Fesko, a divergência é entre a aliança mosaica, que comunica um “princípio das obras” para conquistar a vida, e o evangelho, que transmite uma promessa de vida pela graça somente por meio da fé em Cristo. Porém, a passagem que Fesko utiliza para sua compreensão desse contraste mostra que Calvino identifica a contraposição entre *uma “legalista” apropriação da lei de Moisés, abstraída de seu contexto dentro da administração mais ampla da aliança mosaica e usada como meio de justificação diante de Deus, e o evangelho.*

Na passagem à qual Fesko apela, Calvino está explicando o contraste em Hebreus entre a lei e o evangelho, e o

motivo pelo qual o autor apela à promessa de Jeremias 31.31-34. Em sua análise, Calvino declara que o contraste é entre a lei no sentido mais estrito, ou seja, ela exige, promete e ameaça, e o evangelho. Entretanto, essa oposição não é entre a administração mosaica do pacto da graça e o evangelho, já que a administração mosaica também revela as promessas de misericórdia de Deus e correção graciosa da depravação humana.

> O apóstolo [autor de Hebreus] fala de forma mais oprimida sobre a lei do que o profeta, mas não simplesmente em relação à lei em si, e sim por causa de certos miseráveis que imitavam a lei e, pelo seu zelo perverso pelos rituais, obscureciam a clareza do evangelho. Seu erro e sua predileção estúpida levam Paulo a discutir a natureza da lei. Portanto, cabe a nós perceber esse aspecto particular em Paulo. Porém, uma vez que estão contrastando o AT e o NT, tanto Jeremias quanto Paulo não consideram nada na lei, com exceção do que pertence propriamente à mesma. Por exemplo: a lei contém aqui e ali algumas promessas de misericórdia, mas como foram emprestadas de outros lugares, não são consideradas parte da lei, quando apenas a natureza da lei está sendo discutida. Atribuem a ela somente esta função: ordenar o que é correto, proibir o que é errado; prometer uma recompensa aos guardiões da justiça e ameaçar os transgressores com punições. Mas ao mesmo tempo, não mudar ou corrigir a depravação do coração que está em todos os homens por natureza.[15]

Para Calvino, o objetivo da lei nunca foi desempenhar um papel independente dentro da administração mais ampla da aliança mosaica, que era uma aliança evangélica que transmitia o evangelho da promessa graciosa da salvação de Deus por meio de Cristo. Por isso, o contraste entre a “lei” e o “evangelho” não está entre a dispensação mosaica e o evangelho. Na opinião de Calvino, quando o apóstolo Paulo e outros escritores do NT opõem a “lei” ao “evangelho”, estão se referindo à lei no sentido mais estrito, retirada de seu contexto evangélico e apropriada indevidamente por aqueles que se vangloriam falsamente de sua justificação diante de Deus por meio da obediência

às exigências da lei. Embora a lei seja santa e boa, ela só pode exigir obediência perfeita e lembrar seus recebedores das consequências de qualquer falha em fazer o que ela requer. Quando a lei é interpretada isoladamente de sua estrutura evangélica, ela só pode condenar os pecadores caídos que são incapazes de cumprir as exigências. Ao contrário da leitura de Fesko sobre Calvino, não existe base para interpretar os ensinamentos calvinistas como sugestões de que a administração mosaica incluía, de certa forma, um tipo de aliança “legal” que republicava o pacto das obras pré-queda.

Francis Turretini

O segundo teólogo reformado que analisamos é Francis Turretini (1623-1687), um estudioso importante do período ortodoxo. Ao contrário de Calvino, que foi um dos principais arquitetos da formulação mais antiga da Teologia Reformada, Turretini tentou conscientemente apresentar o consenso da Teologia Reformada no auge da ortodoxia protestante. A principal obra teológica de Turretini, *Institutes of Elenctic Theology**, foi escrita, como seu título sugere, com a intenção de defender o consenso da Teologia Reformada contra seus adversários teológicos, seja dentro da comunidade reformada ou do luteranismo ortodoxo e do catolicismo romano.[16] Para nosso objetivo, que é identificar a maneira como os teólogos reformados viam a administração mosaica dentro da história do pacto da graça, a abordagem de Turretini em relação a essa questão é especialmente valiosa. Turretini não só oferece sua própria concepção do lugar único da dispensação mosaica dentro da história mais ampla do pacto da graça, mas também aponta a diversidade de pontos de vista entre os principais teólogos reformados da época. Desse modo, a exposição de

Turretini sobre o pacto mosaico traz uma parte da evidência histórica muito significativa para o que pode ser descrito como uma visão consensual ou um lugar-comum entre os teólogos reformados sobre essa característica da Teologia Reformada tradicional.

Consistente com a forma e o método escolásticos de sua teologia apologética, Turretini oferece uma apresentação cuidadosamente moderada e bastante complexa da doutrina da aliança. Seguindo nosso propósito limitado nesta revisão, não tentarei esboçar as complexidades da discussão de Turretini, e sim focarei na questão específica da reedição, que é a preocupação dos autores do *TLNF*. Porém, antes de discutir a abordagem de Turretini a esse assunto em particular, começarei com um resumo dos maiores princípios da doutrina da aliança de Turretini.

Ao contrário de Calvino, que não distingue claramente entre o pacto das obras pré-queda e o pacto da graça pós-queda, Turretini defende que a vida e a comunhão com o Deus trino, seja como Criador ou Redentor, são sempre transmitidas por meio de um pacto. No estado de pré-queda, Deus fez um pacto com a raça humana, prometendo a vida sob a condição da obediência pessoal e perfeita de Adão e ameaçando de morte na desobediência do mesmo.[17] Na aliança pré-queda, que Turretini denomina “aliança da natureza”, Deus concedeu gratuitamente a Adão o direito à felicidade eterna sob condição da obediência perfeita. Por causa da diferença infinita entre Deus como Criador e o homem como criatura, e também da desproporção entre a obediência da criatura e a vida eterna prometida, Turretini rejeita profundamente a ideia de que Adão ou a criatura poderia “merecer devidamente” a vida por meio da obediência, embora reconheça que, falando indevidamente, podemos confirmar um tipo de “mérito da aliança”

(*meritum ex pacto*), que resulta do “pacto e da promessa liberal de Deus”.[18] Em virtude da desobediência e da queda de Adão, o ser humano não pode mais desfrutar da felicidade em comunhão com Deus por meio desse pacto das obras. Fazendo distinção com o pacto da natureza, Turretini declara que Deus, como Redentor, instituiu o pacto da graça como meio de restaurar os eleitos em Cristo à comunhão consigo mesmo e conquistar a bênção da vida eterna. Turretini resume seu compromisso com a doutrina reformada padrão do bipactualismo da seguinte forma:

> [Deus] entrou em um pacto duplo com os homens: primeiro, uma aliança legal (ou das obras) com o homem inocente; depois, outra de fé e evangélica com o homem caído e pecador. Com o primeiro, Deus prometeu a vida eterna ao homem, cumprindo perfeitamente a lei e ameaçando o pecador com a morte de acordo com as cláusulas “faze isto e viverás” e “maldito todo aquele que não permanece”. Com o segundo, promete ao crente a segurança em Cristo e por causa de Cristo. O primeiro foi feito com Adão antes da queda e nele com todos os homens. [...] O segundo, com os eleitos em Cristo depois da queda.[19]

Em seu longo texto sobre o pacto da graça, Turretini aborda diversas questões, como a identidade das partes integrantes da aliança, as promessas e condições da mesma e os sentidos nos quais o pacto da graça é “condicional” ou “incondicional”. Para o nosso propósito, as questões mais importantes que ele aborda dizem respeito à unidade do pacto da graça em suas diversas administrações ao longo da história da redenção e as características peculiares da dispensação mosaica. Em toda a sua análise dessas questões, Turretini aponta claramente as discussões entre os teólogos reformados que questionavam se a administração mosaica era uma dispensação do pacto da graça, se era também relacionada, de alguma forma, ao pacto de obras, ou se era um pacto completamente diferente: nem de obras, nem de graça. Em seu debate

desses tópicos, Turretini oferece respostas diretamente relevantes para a tese de reedição dos autores do *TLNF*.

Quanto ao tema da unidade do pacto da graça, Turretini distingue a visão reformada dos socinianos, dos remonstrantes (arminianos) e dos anabatistas. Contrários a esses pontos de vista alternativos da relação entre o Antigo e o Novo Testamento, os reformados ensinam que o pacto da graça é "o mesmo em sua substância e suas partes essenciais" em todas as suas diferentes administrações. Enquanto a substância da aliança permanece a mesma ao longo da história redentora, as diversas dispensações da aliança se distinguem somente em relação a seus "acidentes, formas e níveis diferentes de elaboração e manifestação".[20] Em cada administração do pacto da graça, encontramos o mesmo mediador (Cristo), a mesma obrigação de fé em Cristo, a mesma promessa de bênçãos espirituais e o mesmo caminho de reconciliação e salvação. Portanto, quanto à "intenção" de Deus, a administração mosaica, como uma dispensação do pacto da graça, pertence corretamente a ele e se distingue do novo pacto meramente em termos de seus acidentes peculiares.

No contexto desses temas fundamentais da teologia reformada do pacto, Turretini retoma especificamente o tema daquilo que é exclusivo da administração mosaica do pacto da graça. Ao fazê-lo, ele reconhece que há uma falta de consenso, mesmo entre os teólogos reformados, sobre essa questão.[21] Na verdade, ele admite que

> as opiniões dos teólogos sobre esse assunto variam. Alguns defendem que a aliança sinaítica era um pacto de obras. Outros, que era uma mistura do pacto das obras com o da graça. Outros, que não era propriamente nem um pacto da natureza nem da graça, e sim um terceiro, distinto de ambos em sua substância e instituída para ministrar o pacto da graça (e por isso é chamada corretamente de "subserviente"). Finalmente, outros (com os quais concordamos)

> afirmam que era um pacto de graça, mas confirmado com a lei e sob ela (sancionado de forma incomum em termos de terror e servidão, de acordo com o estado do povo israelita e a era da igreja na época).[22]

Como essa afirmação das diferentes visões da relação da administração mosaica com os pactos das obras e da graça indica, na época em que foram escritas as *Institutes* de Turretini, uma diferença profunda de opinião surgiu entre os teólogos reformados sobre o tema. O resumo dessas diferenças, elaborado por Turretini, identifica pelo menos quatro opiniões distintas: (1) alguns consideravam a administração mosaica um pacto das obras; (2) alguns apontavam que tal administração era uma mistura do pacto das obras e do pacto da graça; (3) um terceiro ponto de vista defende que tal administração era uma aliança distinta e subserviente, que não era um pacto das obras, nem da graça; e (4) outros, com quem Turretini concorda, viam a administração mosaica como um pacto de graça em substância, ainda que aprovando a lei como um meio de mostrar a falta de capacidade humana, a pecaminosidade e a necessidade do mediador, Jesus Cristo. Em sua análise desses pontos de vista, Turretini dedica a maior parte do tempo contestando a terceira opinião e argumentando a favor da quarta. Quanto à visão da terceira aliança ou da "aliança subserviente", Turretini observa que ela foi defendida principalmente por John Cameron e Amyraut da escola amyraldiana. Embora Turretini pareça permitir outras visões dentro dos limites da opinião reformada aceitável, ele rejeita claramente a ideia de que a aliança mosaica tornou "subserviente" o pacto da graça, "inflamando" os filhos de Israel com o desejo pela promessa do pacto da graça e restringindo sua tendência pecaminosa para a desobediência.[23]

Em defesa da quarta opinião, Turretini argumenta que a administração mosaica foi uma dispensação do pacto da graça. Uma vez que existem somente dois tipos de pacto – das obras e da graça – ele rejeita totalmente a ideia de que a administração mosaica era um terceiro tipo de aliança. Para Turretini, a administração mosaica era "quanto à substância e espécie [...] nada além de uma nova economia do pacto da graça".[24] O pacto de Moisés não era, em sua substância, diferente do pacto com Abraão, ainda que pela sua aprovação da lei fosse "revestido externamente com a forma do pacto das obras".[25] O propósito específico da promulgação da lei pela economia mosaica não era reinstituir um pacto de obras com Israel, e sim lembrar Israel de sua incapacidade pecaminosa de cumprir o que a lei exige e, desse modo, cultivar uma sede mais ardente pela justiça de Jesus Cristo. A lei serviu a Israel como um pedagogo que o conduziu pela mão a Cristo e ensinou ao povo que não existe outra base para a salvação além daquela que se encontra nele. Em sua concepção do lugar da lei, analisada de maneira rigorosa, dentro da administração mosaica, Turretini oferece um relato que parece bastante com o que já observamos em Calvino.

> A aliança mosaica pode ser vista de dois lados: de acordo com a intenção e o desígnio de Deus e em direção a Cristo ou separadamente e à parte dele. Na última forma, é verdadeiramente distinta do pacto da graça porque coincide com o pacto das obras e, nesse sentido, é chamada de letra que mata e de ministério da condenação, quando sua natureza é dita (2Co 3.6-7). Mas é *abstraída de forma reprovável* porque deve ser sempre considerada com a intenção de Deus, que não era que o homem pudesse ter vida a partir da lei ou como um pecador poderia simplesmente ser condenado, mas com um senso da sua própria miséria e fraqueza ele poderia buscar refúgio em Cristo.[26]

Nessa explicação, Turretini destaca um ponto que testemunhamos na concepção de Calvino sobre a

administração mosaica. Quando os escritores do NT, principalmente o apóstolo Paulo, contrastam a “lei” de Moisés e o pacto da graça em Cristo, tal contraste não é entre a aliança mosaica propriamente dita e o pacto da graça, e sim entre a lei, abstraída de sua estrutura dentro da dispensação mosaica e considerada somente em termos do que ela exige e promete, e o pacto da graça. Porém, quando a lei, analisada de modo estrito, é considerada aprovada por Deus por meio de Moisés para ensinar Israel a encontrar salvação pelas obras de obediência, então ela foi voltada para um propósito contrário à intenção de Deus. Dentro dos desígnios do Deus da aliança, a lei mosaica foi criada para servir a pregação de Cristo e apontar Israel para o único mediador cuja obediência poderia proporcionar a salvação. Em uma declaração que tanto anuncia quanto se opõe ao apelo dos autores do *TLNF* a uma passagem como Gálatas 3.12, Turretini aponta que Paulo fala da lei “não como se incluísse apenas a economia mosaica, mas estritamente como se fosse considerada lei moral abstratamente e à parte das promessas da graça (como os legalistas pensavam que buscavam vida da mesma)”.[27] Portanto, em Gálatas 3.12, o apóstolo Paulo não iguala a “lei” à administração mosaica, para em seguida se opor profundamente a tal economia e ao pacto da graça. Em vez disso, o apóstolo contrasta o que a lei, arrancada de sua estrutura da aliança, exige, e argumenta contra seus oponentes legalistas que buscavam uma justiça que consistia na obediência à lei.[28]

Embora eu tenha a oportunidade, a seguir, de analisar melhor o ponto de vista de Turretini do papel da lei na economia mosaica, no meu resumo não incluo, até agora, que Turretini a considere de alguma maneira um pacto de obras. Para ter certeza, Turretini afirma que a lei, avaliada

de modo restrito, lembra Israel das exigências e consequências da obediência, e assim fecha a porta para a justificação e a vida pelas obras da lei. Quanto a isso, a lei reafirma as exigências do pacto das obras e mostra por que a promessa de vida e bênção não pode ser alcançada por meio da lei. No entanto, ao fazê-lo, a lei serve ao evangelho da graça de Deus em Cristo, mostrando que o pacto das obras foi totalmente revogado como instrumento para conquistar a vida. Parte do objetivo de Deus ao entregar a lei dentro da estrutura abrangente da economia mosaica era apontar Israel para Cristo, o único que cumpre todas as obrigações da lei em nome de seu povo. Tratar a lei como se fosse dada *por meio de uma aliança,* como um meio de conseguir a bênção da vida e a justificação seria "abstrair" a lei das promessas da graça, que são parte integrante da economia mosaica. Na verdade, tal abstração da lei de seu lugar divinamente planejado dentro da economia mosaica é o equívoco dos legalistas, a quem o apóstolo Paulo se contrapõe em sua Carta aos Gálatas. Ainda que a administração mosaica possa incluir uma reedição *formal* dos deveres da lei, junto às consequências que se seguem no caso de obediência ou desobediência das suas exigências, ela não reinstitui, de modo algum, o pacto das obras pré-queda.

Herman Witsius

O terceiro teólogo da tradição reformada que analisamos é Herman Witsius. Os pontos de vista do mesmo sobre a questão da reedição são importantes por dois motivos. Em primeiro lugar, Witsius foi um teólogo mediador que escreveu no final do período formativo da Teologia Reformada e tentou esclarecer uma parte das discussões em aberto entre os teólogos sobre esse assunto, bem como

outros temas referentes à teologia do pacto. Em segundo, Witsius também é citado por autores do *TLNF* como um exemplo histórico que confirma a predominância da tese da reedição na tradicional teologia do pacto reformada. Em seu resumo do ponto de vista de Witsius, Fesko, por exemplo, argumenta que a tese da reedição é mais citada por Witsius do que por Calvino. Além da visão de Calvino de que a lei mosaica republicou o princípio das obras do pacto das obras, Fesko aponta que Witsius também desenvolveu a tipologia da sujeição corporativa de Israel ao princípio das obras. Em sua interpretação da visão de Witsius, Fesko insiste que a administração mosaica foi interpretada como um tipo de segunda provação adâmica, em que Deus "estabeleceu uma aliança legal diante da nação de Israel, por meio da qual poderiam conquistar sua salvação pela obediência" (37).[29]

Em sua obra conhecida, *The Economy of the Covenants between God and Man* [A economia dos pactos entre Deus e o homem], Witsius reafirma o clássico bipactualismo da tradição reformada. Como a concepção de Witsius do pacto das obras e da graça não difere em nenhum aspecto importante da concepção de Turretini, destacarei apenas sua abordagem da questão do caráter distintivo da administração mosaica na economia dos pactos. Seguindo o consenso antigo dos teólogos reformados, ao longo de sua discussão sobre a dispensação mosaica, Witsius conclui que a mesma era, em substância, uma administração do pacto da graça, por mais distinta que fosse em suas características ou formas acidentais ou em seus detalhes. Como Witsius explica:

> A diferença dos testamentos está no modo diferente de distribuir e propor a mesma graça salvadora, e em alguns diferentes detalhes e circunstâncias. O que quer que fosse típico naquela dispensação, e em

> suas imperfeições, e um reconhecimento de que o resgate ainda não havia sido pago, diz respeito ao AT. Qualquer aspecto que aponte que a redenção é realmente realizada pertence ao Novo Testamento.[30]

Nessa afirmação fundamental da teologia reformada do pacto, Witsius é bem claro: ao longo da História, o pacto da graça é um só em substância, ainda que distinto na forma de administração. Então a questão que surge é: Quais eram as características distintas ou os "detalhes" da dispensação mosaica como uma administração do pacto da graça?

Witsius apresenta sua discussão da questão se a administração mosaica, com sua confirmação da lei no Sinai, era um pacto de obras ou da graça, oferecendo quatro observações prévias. Em primeiro lugar, não há dúvidas de que a lei moral decretada por Moisés seja uma "repetição da doutrina relativa à lei do pacto das obras".[31] Com suas exigências, recompensas e promessas, a lei repete o que era exigido de Adão antes da queda e só pode, quando separado do pacto da graça, condenar e amaldiçoar os seus recebedores, que estão caídos em Adão. Em segundo, Witsius observa que os "sinais tremendos de trovões e relâmpagos" que acompanharam a entrega da lei por meio de Moisés no Sinai eram uma "repetição do pacto das obras".[32] Da mesma maneira que o pacto das obras só pode lembrar os pecadores que as consequências da desobediência à lei são a condenação e a morte, esses sinais no Sinai lembraram a Israel da ameaça de julgamento e do contraste na forma de "doçura do evangelho". Em terceiro, embora a linguagem de Witsius possa sugerir que a lei tenha sido republicada e colocado Israel sob um pacto renovado de obras, ele observa também que "no entanto, não podemos imaginar que a doutrina do pacto de obras tenha sido repetida com o objetivo de estabelecer mais uma vez uma aliança com os israelitas, em que eles deveriam

buscar a justiça e a salvação".[33] O propósito de entregar a lei não era renovar o pacto das obras, e sim "promover o pacto da graça" com suas promessas de vida e bênçãos por meio da misericórdia de Deus. E quarto, Witsius conclui suas observações preliminares sobre a administração mosaica apontando que ela incluía a "repetição de algumas coisas que dizem respeito ao pacto da graça".[34] Quando o Senhor revela sua lei por meio de Moisés, ele não o faz sem promessas de amizade e bênçãos ou sem conceder um mediador e sua "garantia". Se a economia mosaica consistisse apenas no decreto da lei moral por Moisés, ela só poderia encher seus recebedores com terror e desespero. Porém, a administração mosaica republica as promessas do pacto da graça, assim como ensina a Israel a impossibilidade de conquistar a vida pela obediência às exigências da lei.

Após essas primeiras observações sobre a lei de Moisés, Witsius se concentra diretamente na questão de saber se era um pacto de obras ou de graça. Em sua resposta à pergunta, Witsius oferece o que só pode ser descrito como uma resposta intrigante. Ele começa com o que parece ser uma negação clara de que a lei mosaica era uma reedição do pacto das obras. Segundo Witsius, a aliança realizada com Israel no Sinai "não era formalmente o pacto das obras" por no mínimo três motivos.[35] Em primeiro lugar, não é possível que Deus reinstitua o pacto das obras com os pecadores, uma vez que são incapazes de colocar em prática a obediência perfeita exigida em tal pacto e de conseguir a justificação e vida por meio dessa obediência. Em segundo, a obediência exigida na aliança mosaica era uma "obediência sincera, como prova de reverência e gratidão", e não uma obediência perfeita que deveria ser praticada com a intenção de alcançar a bênção de Deus. E

terceiro, o dever de obedecer na economia mosaica não "concluiu Israel sob a maldição, no sentido peculiar ao pacto das obras, em que toda a esperança de perdão tinha sido eliminada, se eles tiverem pecado ao menor exemplo".[36]

Imediatamente após sua negação de que a gestão mosaica estava na forma de um pacto de obras, Witsius acrescenta um ponto que vimos anteriormente nas concepções de Calvino e Turretini. Na interpretação de Witsius do contraste mostrado pelo apóstolo Paulo entre a lei e o evangelho, o apóstolo luta contra "israelitas carnais", que não consideravam a lei segundo o "propósito ou intenção de Deus", e sim que "confundiram o verdadeiro significado daquela aliança, defendendo-a como um pacto das obras e buscando, por meio dela, a justiça".[37] Assim, quando Paulo opõe a lei de Moisés ao evangelho da justificação pela fé em Cristo, ele não supõe que a lei de Moisés era "nada além de um pacto de obras". Em vez disso, Paulo ensinava que "os israelitas obtusos entenderam de forma equivocada a mente de Deus e negligenciaram sua aliança, do mesmo modo que todos os que procuram a justiça pela lei".[38]

Tendo como base essas considerações, que militam contra o ponto de vista de que a lei de Moisés era formalmente um pacto de obras, o leitor poderia esperar que Witsius argumentasse que, na verdade, era apenas uma administração do pacto da graça. No entanto, Witsius também rejeita o ensinamento de que a lei de Moisés era "formalmente um pacto da graça".[39] Para que a lei de Moisés fosse um pacto da graça, ela deveria incluir as promessas de bênção e vida, que só podem ser concedidas por Deus e recebidas por meio da fé. Além disso, teria de conceder a força necessária para que seus deveres fossem cumpridos. Como a lei de Moisés não inclui nem as

promessas graciosas da bênção de Deus, nem a provisão da força necessária para cumprir suas exigências, Witsius conclui que não é um pacto da graça. Se a lei de Moisés não é formalmente um pacto das obras, nem da graça, então, questiona Witsius, o que é? Respondendo a essa pergunta, Witsius propõe que a lei de Moisés deve ser entendida como um

> pacto nacional entre Deus e Israel, pelo qual Israel prometeu a Deus uma obediência sincera a todos os seus preceitos, principalmente às dez palavras. Por outro lado, Deus prometeu a Israel que tal obediência seria aceitável para ele, nem desejaria sua recompensa, tanto nesta vida quanto naquela que está por vir, tanto à alma quanto ao corpo.[40]

Para compreender a lei de Moisés como uma aliança nacional, podemos dizer que ela pressupõe tanto o pacto das obras quanto o da graça, ainda que não seja exclusivamente um ou outro. De certa forma, a lei de Moisés inclui ou é uma mistura do pacto das obras, que ensina a Israel que a bênção do Senhor exige obediência sincera, e do pacto da graça, que ensina que a bênção do Senhor é finalmente dependente de sua misericórdia e graça.

Não é uma tarefa fácil determinar onde a opinião de Witsius sobre a natureza peculiar da economia mosaica se encaixa no cenário de sua teologia do pacto como um todo e como ela se alinha, por exemplo, com os quatro pontos de vista que Turretini discerne entre os teólogos reformados da aliança. A visão de Witsius não é compatível com a visão de “subserviência” ou com a “terceira” concepção de aliança defendida por John Cameron e os amyraldianos. Quando Witsius descreve a lei de Moisés como sendo tanto um pacto de obras quanto um pacto de graça, ele parece favorecer a segunda linha identificada por Turretini, ou seja, que a economia mosaica era uma mistura dos pactos das obras e da graça. Porém, grande parte da abordagem de

Witsius em relação a essa questão corresponde aos temas que anteriormente vimos em Calvino e Turretini, e tal abordagem apoia cumulativamente a ideia de que Witsius considerava a aliança mosaica concretamente uma administração do pacto da graça. Entre os escritores que analisamos, a posição de Witsius parece prever alguns dos destaques dos autores do *TLNF*, principalmente a ideia de que a economia mosaica inclui, de certa forma, uma reedição formal do pacto das obras no nível da vida corporativa ou nacional de Israel. Mas quanto a isso, Witsius difere das opiniões de Calvino e Turretini de uma maneira que é mais confusa do que esclarecedora.

A Confissão de Fé de Westminster

Não restam dúvidas de que a melhor fonte para determinar o consenso histórico reformado sobre a doutrina da aliança é a CFW. Entre os símbolos clássicos das igrejas reformadas, a CFW apresenta claramente a consensual doutrina da aliança no período da ortodoxia reformada. Como é tipicamente o caso com documentos confessionais, as concepções da CFW representam as características comuns e aceitas da doutrina, deixando de lado os aspectos peculiares relacionados a apenas um ou outro teólogo da tradição. Por exemplo: ainda que fosse muito comum no momento em que a CFW foi escrita falar sobre um “pacto de redenção” (*pactum salutis*) intratrinitário, a CFW limita sua discussão do pacto com as alianças históricas antes e depois da queda no pecado. Consequentemente, a CFW é um padrão excelente para testar as exigências dos autores do *TLNF*. Existe alguma prova de que a CFW interpreta a administração mosaica como um tipo de reedição da aliança das obras?[41]

No capítulo 7 da CFW, que recebe o título de “Do pacto de Deus com o homem”, a Confissão apresenta uma declaração clássica do bipactualismo reformado histórico. O primeiro artigo do capítulo 7 destaca a importância da doutrina da aliança e oferece uma definição geral do pacto de Deus com o homem. Segundo esse artigo, todo ser humano foi criado à imagem de Deus e só pode ter “fruição dele como bênção e recompensa” por meio de uma aliança (CFW 7.1). Mesmo que o homem feito à imagem de Deus seja obrigado por natureza a obedecê-lo, nunca seria capaz de desfrutar da perfeição da vida eterna sem a iniciativa soberana de Deus ou a “condescendência voluntária” de fazer um pacto com ele. Para os estudiosos de Westminster, a relação da aliança entre Deus e o ser humano criado à sua imagem, seja antes ou depois da queda, é sempre baseada na condescendência livre e imerecida de Deus.

Depois de apontar esses pontos tão importantes sobre a indispensabilidade da aliança à bem-aventurança humana e a natureza da aliança como uma “condescendência voluntária” da parte de Deus, a Confissão passa a distinguir e definir o pacto de obras pré-queda e o pacto de graça pós-queda. O que diferencia o pacto das obras é que ele promete a Adão e a todos a quem ele representou a vida “sob a condição da obediência perfeita e pessoal” (CFW 7.2). Em virtude do pecado e da desobediência de Adão, não existe possibilidade aberta de Adão ou sua descendência para a vida e bem-aventurança com base no pacto das obras. Consequentemente, Deus

> dignou-se a fazer um segundo pacto, geralmente chamado pacto da graça; nesse pacto ele livremente oferece aos pecadores a vida e a salvação por Jesus Cristo, exigindo daqueles a fé neste para que sejam salvos, e prometendo dar a todos os que estão ordenados para a vida o seu Santo Espírito, para dispô-los e habilitá-los a crer (CFW 7.3).

O pacto das obras e o pacto da graça são parecidos em relação à sua fonte e promessa. Ambos têm origem no Deus trino que voluntariamente aceita fazer parte do pacto com suas criaturas. No pacto das obras as partes são Deus, o Criador trino, e Adão e sua descendência. Já no pacto da graça, as partes são Deus, o Redentor trino, e todo aquele que, pela fé, é fiel a Cristo e participante de todos os seus benefícios. A vida prometida na relação de aliança antes e depois da queda no pecado é nada menos que a perfeição da vida eterna e da bem-aventurança na comunhão inabalável com Deus. O que distingue esses dois pactos quanto à sua substância é que o primeiro exige "obediência pessoal e perfeita" como condição para conquistar a vida, enquanto o segundo exige fé em Cristo, o mediador.

Os dois artigos finais do capítulo 7 da CFW são de grande valor para a questão da unidade do pacto da graça ao longo da história da redenção. Nesses artigos, os estudiosos de Westminster defendem a concepção de Calvino e outros teólogos reformados de que o pacto da graça é um só em substância em toda a História e em todos os seus vários contextos.

> Esse pacto [da graça], no tempo da lei, não foi administrado como no tempo do evangelho. Sob a lei, foi administrado por meio de promessas, profecias, sacrifícios, da circuncisão, do cordeiro pascal e de outros tipos e ordenanças dados ao povo judeu, tudo prefigurando Cristo que havia de vir. Por aquele tempo, essas coisas, pela operação do Espírito Santo, foram suficientes e eficazes para instruir e edificar os eleitos na fé do messias prometido, por quem tinham plena remissão dos pecados e a salvação eterna; essa dispensação chama-se o Antigo Testamento (CFW 7.5).
>
> Sob o evangelho, quando foi manifestado Cristo, a substância, as ordenanças, pelas quais este pacto é dispensado, são a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos do batismo e da ceia do Senhor; por essas ordenanças, posto que poucas em número e administradas com mais simplicidade e menos glória externa, o pacto é manifestado com mais plenitude, evidência e eficácia espiritual, a todas as nações; aos judeus bem como aos gentios. Isso é chamado o Novo

> Testamento. Não há, pois, dois pactos da graça diferentes em substância, mas um e o mesmo sob várias dispensações (CFW 7.6).

Nada nessas declarações confessionais referentes à unidade e diversidade do pacto da graça por toda a história da redenção se distingue profundamente do que vimos nos escritos de Calvino, Turretini e Witsius. A administração do pacto da graça "sob a lei" diz respeito, de forma abrangente, a toda economia mosaica. No ponto de vista dos estudiosos de Westminster, a administração mosaica em sua totalidade prenunciou a pessoa e a obra de Cristo como mediador. Os crentes ligados a tal economia foram salvos da mesma maneira e desfrutaram das mesmas bênçãos espirituais que agora são desfrutadas pelos crentes após a vinda de Cristo.[42]

Embora os autores do *TLNF* reconheçam essas características sobre a concepção da economia mosaica da CFW, apelam especialmente para o capítulo 19 para argumentar a favor da visão de que a lei de Moisés "de certa forma" republicou o pacto das obras (10-11,43). No capítulo 19, intitulado "Da lei de Deus", a CFW faz diversas declarações importantes sobre a lei dentro do contexto do pacto das obras pré-queda e do pacto da graça pós-queda. Em relação ao pacto das obras, a Confissão observa que "Deus deu a Adão uma lei, como um *pacto de obras*. Por esse pacto, Deus o obrigou, bem como a toda a sua posteridade, a uma obediência pessoal, total, exata e perpétua" (CFW 19.1, grifo nosso). Reafirmando o que foi declarado no capítulo 7 em relação ao pacto das obras, a Confissão afirma que a "promessa de vida" realizada a Adão teria sido concedida com base no cumprimento dessa condição por Adão.

Em vários artigos posteriores ao capítulo 19, a Confissão afirma também que a lei moral de Deus continuou depois da

queda para ser “uma regra perfeita de justiça” para todos os seres humanos criados à imagem de Deus e que foi transmitida a Israel por meio de Moisés na forma do decálogo no monte Sinai (CFW 19.2-5). Além da lei moral, que foi sintetizada para Israel no decálogo, Deus também deu a Israel diversas leis cerimoniais, que prenunciaram a vinda de Cristo e foram anuladas sob o novo pacto (CFW 19.3). Um fator muito importante é a declaração da Confissão em relação à lei moral que Deus deu aos crentes na administração mosaica e que continua a “vincular” os crentes à obediência na nova aliança em Cristo.

> Embora os verdadeiros crentes não estejam debaixo da lei como um pacto de obras, para serem por ela justificados ou condenados, contudo ela lhes serve de grande proveito, como aos outros, manifestando-lhes, como regra de vida, a vontade de Deus e o dever que eles têm. [...] Do mesmo modo, as suas promessas mostram que Deus aprova a obediência deles e que bênçãos podem esperar dessa obediência, ainda que essas bênçãos não lhes sejam devidas pela lei considerada como pacto de obras (19.6).

Não é fácil identificar a base que os autores do *TLNF* têm para apelar a esses artigos no capítulo 19 da CFW para provar que a economia mosaica, de certa forma, republicou o pacto das obras. A Confissão afirma claramente que a lei moral, confirmada por meio de Moisés ou do próprio Cristo, constitui uma “regra perfeita de justiça”, que é permanentemente normativa para a conduta do povo de Deus. Na verdade, a lei moral continua forçando todas as criaturas “justificadas como as outras” a um padrão de conduta referente a Deus e aos outros que o agrade enquanto seu Criador e Redentor. Os deveres morais da obediência permanecem os mesmos depois da queda no pecado assim como eram antes, ainda que a forma ou expressão específica dessas obrigações possa diferir ao longo da história da redenção. Mas isso não leva à

conclusão de que a economia mosaica era, de certa maneira, uma reedição do pacto das obras. Na realidade, a Confissão nega claramente que a lei tenha sido dada por meio de Moisés “como um pacto das obras”. Diferente de tal aliança, que exigia “obediência pessoal e perfeita” à lei como condição para alcançar a vida e a felicidade, a economia mosaica requer fé somente em Cristo para a salvação. Os deveres da lei sob a aliança de Moisés enquanto um pacto da graça não são estabelecidos como base para a justificação do crente, e sim para mostrar aos crentes sua necessidade de Cristo e incentivá-los em sua vida de grata obediência.[43]

Resumo

Em minha revisão da teologia do pacto de três teólogos reformados notáveis – Calvino, Turretini e Witsius –, bem como em meu esboço da concepção de aliança da CFW, vimos um conjunto consistente de ênfases. Em todos os casos, com a exceção de Calvino, que não articula claramente uma doutrina de um pacto das obras pré-queda, encontramos uma distinção clara entre dois pactos essencialmente diferentes. O primeiro é o pacto das obras pré-queda, cuja substância é a divina promessa de vida a Adão e sua descendência sob a condição da obediência perfeita e pessoal. O segundo é o pacto da graça pós-queda, cuja substância é a graciosa divina promessa de vida a todos os que são unidos a Cristo pela fé e tornam-se, assim, participantes de todos os seus benefícios. Em relação ao pacto da graça pós-queda, há um consenso claro de que essa aliança, embora orientada de diversas maneiras ao longo da história da redenção, era única em essência. Em todas as suas administrações, o pacto da graça promete a vida sob a condição de fé em Jesus Cristo. No que se refere

aos deveres da obediência no pacto da graça, a lei moral de Deus, que era conhecida por Adão antes da queda, serve como uma regra permanente de conduta. Porém, a lei de Deus, que foi decretada por meio de Moisés na forma dos dez mandamentos, não funciona em nenhum sentido como uma reedição do pacto das obras. Conquanto as exigências morais da lei permaneçam as mesmas, ela não é dada por Moisés ou qualquer administração do pacto da graça como um instrumento para obter a herança da vida e a bênção. Em vez disso, a lei funciona primeiramente para ensinar aos crentes sua necessidade de Cristo e sua obra salvadora, e em seu terceiro uso é uma "regra de gratidão" pela obediência sincera, ainda que imperfeita, do povo redimido de Deus.

Uma avaliação dos argumentos bíblicos

Ainda que o argumento histórico para a tese da reedição seja uma característica dominante do *TLNF*, a maior parte da obra consiste de diversos artigos que oferecem um caso bíblico-teológico para a afirmação de que a administração mosaica republicou o "princípio das obras" do pacto das obras pré-queda. A intenção dos colaboradores nesta parte do livro é confirmar a garantia bíblica para esse ponto de vista da natureza da dispensação mosaica. Segundo as limitações da minha revisão do *TLNF*, não incluirei todos os capítulos nesta parte da obra, nem tentarei avaliar muitos dos detalhes dos complexos argumentos analíticos dos autores. Fazer isso exigiria nada menos que uma monografia bíblico-teológica de tamanho considerável. Minha análise se concentrará apenas nos artigos que resumi em minha pesquisa sobre o livro e em alguns de seus argumentos que mais valem ser destacados.

Ademais, em vez de tentar uma avaliação independente dos principais trechos acrescentados pelos autores em suas respectivas versões da tese da reedição, simplesmente mostrarei o contraste dessas passagens no *TLNF* com a interpretação de vários exegetas reformados de destaque. Ao apontar o contraste entre a abordagem desses trechos pelos colaboradores do *TLNF* e por outros estudiosos reformados, meu objetivo não será determinar de forma final qual interpretação deve ser preferida. Em vez disso, minha intenção é estabelecer ao menos dois pontos: primeiro, que os argumentos bíblico-teológicos dos colaboradores não estão ligados necessariamente à corrente principal da teologia bíblica reformada histórica. Segundo, que os argumentos bíblico-teológicos dos autores refletem a grande influência de um teólogo bíblico reformado contemporâneo: Meredith Kline. Se esses dois pontos podem ser confirmados, então me parece que eles destroem a exigência mais ampla dos autores do *TLNF*, ou seja, que o entendimento deles da tese da reedição representa uma parte integral da teologia bíblica e reformada histórica da aliança.[44]

Para organizar minha avaliação do argumento bíblico-teológico da tese da reedição, abordarei três tópicos: (1) a interpretação da abordagem de Levítico 18.5 em Romanos e Gálatas pelo apóstolo Paulo; (2) Gálatas 3.6-14 e a administração mosaica; e (3) a tipologia da economia mosaica em relação ao cumprimento do NT. Em cada um desses tópicos, compararei os pontos de vista dos autores do *TLNF* com visões alternativas que são mais características dos teólogos bíblicos na tradição reformada.

A abordagem de Paulo de Levítico 18.5

Em todo o *TLNF*, diversos contribuintes interpretam a abordagem do apóstolo Paulo de Levítico 18.5 em Romanos 10 e em Gálatas 3 como claramente baseada na convicção de que a economia mosaica, de certa forma, republicou o pacto das obras. Nos estudos bíblicos de Estelle e Gordon, esse é um componente básico em seus argumentos para a reedição.

Em seu capítulo, Estelle aponta que Paulo vê em Levítico 18.5 um princípio de herança-aliança que é antitético ao pacto da graça, que promete vida e a felicidade por meio da obra de Cristo e tendo como base a iniciativa graciosa de Deus. Em sua descrição da função de Levítico 18.5, Estelle interpreta o "princípio das obras" que enuncia como se servisse a dois propósitos diferentes. Por um lado, Estelle defende que esse princípio das obras foi "republicado" no Sinai para levar seus recebedores a reconhecerem sua incapacidade pecaminosa e fazer com que eles confiassem na "provisão de Deus para cumprir o objetivo, ou seja, o direito à terra do céu" (131). Por outro lado, Levítico 18.5 tem ainda outra função, ou seja, mostrar a Israel que a obediência à lei "seria a base meritória para a continuação de Israel na terra, o reino tipológico" (136).[45] Da sua parte, Gordon oferece uma interpretação da abordagem de Levítico 18.5, que mostra o contraste radical entre a administração mosaica como um pacto das obras, que só poderia conduzir seus recebedores à condenação e morte, e a administração abraâmica como um pacto da graça, que promete a justificação e a vida para aqueles que colocam sua confiança unicamente em Cristo. Na visão de Estelle e Gordon, a abordagem de Paulo a Levítico 18.5 mostra de modo convincente que a aliança mosaica era, de alguma forma, um pacto de obras que estabelecia um princípio de obras contrário ao princípio de graça do evangelho. A

declaração de Gordon sobre a antítese entre a aliança mosaica e o pacto da graça é menos qualificada do que a de Estelle. Porém, ambos os colaboradores insistem que Paulo apela a Levítico 18.5 não para se contrapor àqueles que *abusaram ou usaram de maneira equivocada* o significado desse trecho dentro do cenário mais abrangente da economia mosaica, e sim de acordo com seu significado e sentido corretos.

Antes de comparar o modo como Estelle e Gordon interpretam a abordagem de Levítico 18.5 feita por Paulo com a de outros exegetas reformados, precisamos observar que eles dão pouca atenção ao significado desse texto em seu cenário original do AT. Enquanto Estelle reconhece a diferença entre Levítico 18.5 em seu "cenário original" e no uso de Paulo (111), não oferece uma explicação de tal diferença. No entanto, o motivo pelo qual o apelo de Paulo a Levítico 18.5 traz à tona diversas questões analíticas difíceis resulta precisamente dessa diferença. Em seu contexto original dentro da economia mosaica, a passagem de Levítico 18.5 dificilmente pode ser entendida à parte de outros elementos essenciais do pacto da graça. Por exemplo, as obrigações de obediência estipuladas em Levítico 18.5 assumem a verdade da redenção de Israel da escravidão pelo braço estendido de Deus e são colocadas dentro desse contexto de uma maneira parecida ao decreto da lei no Sinai. Quando o Senhor chama seu povo à santidade, ele o faz como alguém que é santo, mas também como aquele que graciosamente proporciona a justificação e a santificação de seu povo.

Vale lembrar que os estatutos da aliança mosaica a que Levítico 18.5 exige obediência incluem todas as provisões da legislação levítica relacionadas à oferta de sacrifícios para a purificação da culpa e da impureza do pecado. Na

verdade, todos os rituais da lei aos quais Israel está sujeito constituem uma prefiguração tipológica da pessoa e obra de Cristo como mediador e salvador. Ademais, o Senhor, que proporciona a remoção da culpa e da imundície do povo por meio da legislação levítica, promete também ao povo que ele santificará (ver, por exemplo: Lv 22.32-33). Nesse contexto, o trecho de Levítico 18.5 dificilmente pode ser lido como uma reedição do pacto de obras, o qual força Israel a uma obediência perfeita como base para sua bênção na terra da promessa. Isso não apenas tiraria Levítico 18.5 de seu contexto dentro da economia mosaica e da legislação levítica, como também sugeriria que esta economia não era mais apoiada pelas promessas feitas a Abraão, que foi justificado diante de Deus somente pela fé e de nenhum outro modo que os crentes são justificados na economia do NT. Quando Estelle e Gordon declaram que Levítico 18.5 republicou o pacto das obras, oferecem pouca ou nenhuma explicação de como isso diz respeito a essas características fundamentais do pacto mosaico como uma administração do pacto da graça.

Mais importante do que a incapacidade de explicar como Levítico 18.5 se encaixa no cenário de uma gestão de aliança que era essencialmente um pacto da graça é o fato de Estelle e (principalmente) Gordon rejeitarem uma interpretação reformada comum da abordagem de Paulo desse texto em Romanos e Gálatas. Como vimos em nossa observação sobre o ponto de vista da administração mosaica em Calvino, Turretini e Witsius, esses escritores formativos da história da Teologia Reformada interpretam consistentemente Paulo como se ele tratasse de um abuso “legalista” ou apropriação incorreta dos ensinamentos de Levítico 18.5. De maneira impressionante no decorrer de seu tratamento desrespeitoso da visão de John Murray dos

deveres da obediência sob a aliança mosaica, Gordon escreve como se o argumento de Paulo não pudesse ser lido de qualquer outra forma que não a que ele apresenta.[46] Ao oferecer sua crítica de Murray, na verdade, Gordon critica um ponto de vista muito padronizado na história da interpretação reformada do argumento de Paulo em Gálatas. Ainda que Gordon tenha sido capaz de provar que Murray poderia não ter encontrado "nenhum sentido" na Carta de Paulo aos Gálatas, como ele afirma, ainda teria de reconhecer que a interpretação do argumento de Paulo que ele rejeita era bastante comum e provavelmente predominante entre os principais analistas da tradição.

Nos textos de Calvino, Turretini e Witsius, o apelo de Paulo a Levítico 18.5 em Romanos 10 e Gálatas 3 é interpretado de modo bastante diferente do que nos capítulos de Estelle e Gordon. Cada um desses teólogos interpreta a abordagem de Paulo a Levítico 18.5 em termos do que poderia ser chamado de um ponto de vista "rigoroso" ou "abstrato" da lei de Moisés. Dentro do cenário mais amplo da administração mosaica do pacto da graça, o desígnio e propósito de Deus ao decretar a lei eram duplos. Por um lado, a lei foi dada a Israel após sua redenção do cativeiro no Egito, como uma descrição abrangente do tipo de obediência grata e sincera que o Senhor esperava de seu povo da aliança. Na Teologia Reformada isso costuma ser chamado de "terceiro" e "principal" uso da lei.[47] Por outro lado, o desígnio de Deus ao transmitir a lei por meio de Moisés também era "pedagógico", uma vez que a lei serve para expor a pecaminosidade humana e sua incapacidade de levar seus recebedores a Cristo, que é o "fim" e o "cumprimento" da lei. Esse uso costuma ser chamado de "primeiro" ou "pedagógico". Porém, quando o apóstolo Paulo aponta um contraste ou destaca uma antítese entre a

“lei” e o “evangelho”, ele não está ensinando que a administração mosaica, de certa forma, tenha republicado o pacto das obras e seja, nesse sentido, contrária ao evangelho. Em vez disso, o apóstolo se opõe a um tipo de “legalismo” que apela para a “lei” como um instrumento para buscar justiça e justificação diante de Deus tendo como base as obras da lei.

Na interpretação de Calvino, Turretini e Witsius, o apelo de Paulo a Levítico 18.5 é entendido dentro do contexto de sua polêmica com o legalismo de seus oponentes. Em sua leitura de Romanos 10 e Gálatas 3, o apelo de Paulo a Levítico 18.5 tem a intenção de lembrar seus oponentes legalistas de que a lei, *de forma rigorosa e abstrata*, jamais poderia servir como instrumento de autojustificação diante de Deus. Em seu significado, a lei revela apenas as exigências e deveres da obediência perfeita. Tais exigências e obrigações são coerentes com a lei moral de Deus, à qual estão sujeitas todas as criaturas feitas à imagem de Deus, incluindo Adão antes da queda. Por meio da lei, Deus revela ao seu povo o que lhe agrada, ou seja, a conformidade perfeita com seus estatutos. Quando a lei, com sua exigência de perfeita obediência, é separada das promessas e provisões da graça de Deus, ela impressiona seus recebedores com sua incapacidade pecaminosa e a inutilidade no sentido de conseguir aceitação de Deus com base nas obras da lei.

Em vez de citar mais uma vez trechos de cada um desses teólogos para ilustrar sua interpretação do apelo de Paulo a Levítico 18.5, abordarei os comentários de Calvino sobre Romanos 10.5 e Gálatas 3 como ilustrações de temas comuns a todos eles.

Em seu comentário sobre Romanos 10.5, Calvino explica o apelo de Paulo a Levítico 18.5 ao distinguir entre “toda a

doutrina (*universam doctrinam*) ensinada por Moisés" e "a parte da mesma que pertenceu especialmente ao seu ministério".[48] Em sua "tarefa universal", Moisés não ensinou nada que fosse contrário ao evangelho. A economia mosaica ou administração da aliança incluía a pregação do arrependimento e da fé, portanto, incluía "oferecer as promessas gratuitas da misericórdia divina". No cumprimento de sua missão ampla, Moisés pregou o evangelho com suas intimações à fé e ao arrependimento. Dentro do contexto da tarefa universal de Moisés, a lei proporcionava ao povo a instrução em seus deveres e obrigações de obediência. No entanto, o apóstolo Paulo apela a Levítico 18.5 como um exemplo do ofício peculiar de Moisés como professor das exigências e obrigações da lei, que pelo plano de Deus tinha a função de instruir o povo de Israel

> em quantas formas foram amaldiçoados e até onde eram capazes de ganhar qualquer coisa de Deus por meio de suas obras. Desse modo, levado ao desespero de obter qualquer justiça por conta própria, deveriam fugir para o porto da bondade divina, ou seja, para o próprio Cristo. Esse era o objetivo do ministério de Moisés.[49]

Ainda que o ministério de Moisés incluísse uma pregação do evangelho e suas promessas, Calvino observa que, em sua função especial de mestre da lei, Moisés foi chamado para ensinar o caráter da justiça das obras e para lembrar o povo das recompensas e castigos devidos àqueles que obedecem ou desobedecem a seus preceitos. Quando Paulo aponta um contraste entre a "lei" de Moisés e do evangelho, tal contraste não é entre o ofício universal de Moisés e o evangelho, e sim entre o ofício particular de Moisés e o evangelho.

> Sempre que a palavra *lei* é utilizada nesse sentido restrito, Moisés é sutilmente contrastado com Cristo. Veremos, então, o que a lei contém

> em si quando separada do evangelho. Portanto, refiro-me ao que digo aqui da justiça da lei, não a todo o ofício de Moisés, e sim ao papel que foi especialmente confiado a ele.[50]

Segundo Calvino, nesse trecho Paulo se opõe àqueles que "colocam sua confiança da salvação" nas obras realizadas em obediência à lei. Quando Paulo fala sobre aqueles que são "das obras da lei", está se referindo aos judaizantes que buscavam usar a lei como um recurso para a autojustificação diante de Deus.[51] Ainda que a lei de Deus seja santa e boa, por si mesma ela só pode "amaldiçoar" todos os que são incapazes de fazer perfeitamente o que for preciso.

> [O apóstolo] conclui corajosamente que todos são amaldiçoados porque todos receberam a ordem de obedecer a lei perfeitamente, pois na corrupção atual de nossa natureza, tal capacidade é necessária. Desse modo, concluímos que é involuntário que a lei amaldiçoe, embora, ao mesmo tempo, seja algo eterno e inseparável.[52]

Para interpretar o apelo de Paulo a Levítico 18.5 nessa passagem, precisamos, de acordo com Calvino, ter em mente que sua "linguagem é adaptada a essas circunstâncias específicas. A contradição entre a lei e a fé está na causa da justificação".[53] Conquanto a lei de Deus continue servindo aos crentes como regra de gratidão, a mesma serve, no que se refere à justificação diante de Deus, para mostrar a impossibilidade da justificação pelas obras. Quando Paulo apresenta Levítico 18.5 contra seus oponentes, ele não oferece um relato completo da lei dentro do cenário da aliança mosaica. Também não está negando que, no que diz respeito à conduta do crente, a lei funcione como uma norma para as boas obras que a fé necessariamente produz. O que o apóstolo pretende negar é a afirmação de que é possível fazer o que a lei exige e, com base nisso, alcançar a misericórdia de Deus. Em relação à

questão decisiva da justificação, a lei só pode servir para lembrar os pecadores de sua indignidade e da necessidade da obra de Cristo como Redentor. Como Calvino aponta, “admitimos que os cumpridores da lei, se houvesse algum, seriam justos. Porém, como esse é um acordo condicional, todos são excluídos da vida porque nenhum deles oferece a justiça devida”.[54]

Embora existam diversos intérpretes antigos e mais recentes do apelo de Paulo a Levítico 18.5 que seguem a trajetória da opinião de Calvino, gostaria também de observar o modo como John Murray aborda esse assunto. Como Gordon escolhe Murray para críticas particulares e insiste que ele não poderia ter oferecido uma interpretação convincente do apelo de Paulo a Levítico 18.5, é esclarecedor que Murray aborde o assunto e siga de perto a interpretação de Calvino.

Em seu comentário sobre o livro de Romanos, Murray escreve um anexo sobre a questão do apelo de Paulo a Levítico 18.5 em Romanos 10.5. Murray dedica atenção especial a essa questão, pois como ele mesmo reconhece, a abordagem de Levítico 18.5 por Paulo parece contradizer o significado da passagem em seu contexto do AT. Na economia da redenção do AT, o versículo 5 de Levítico 18 não aparece em um contexto “que lida com a justiça legal em oposição à da fé”.[55] Em vez disso, Levítico 18.5 parece apresentar a lei da mesma forma que em Êxodo 20, Deuteronômio 5 e muitas outras passagens do Pentateuco, ou seja, como regra de gratidão, que orienta a conduta de um povo redimido em sua vida de comunhão com o Senhor. Segundo Murray, a abordagem de Paulo a Levítico 18.5 não pode deixar de levantar a seguinte questão: “Paulo poderia ter apelado de forma mais adequada a Levítico 18.5 como uma ilustração das obras de justiça em oposição à fé?”[56] Na

resposta de Murray a esta pergunta, identificamos três "relações distintas", em que o princípio anunciado em Levítico 18.5, "o homem por ela viverá", tem importância especial.

Primeiro, em "um estado de integridade perfeita", argumenta Murray, a lei de Deus revela um "princípio de igualdade no governo de Deus".[57] Tendo em vista que a lei revela aos seres humanos o que está de acordo com a vontade de Deus, a obediência à lei invariavelmente agradará a Deus e garantirá sua aprovação e o veredicto da sua justificação, enquanto a desobediência sempre será desagradável para ele e garantirá sua desaprovação e condenação. Deus sempre julga a conduta humana de acordo com a verdade, independentemente de ser uma conduta que o agrade ou desagrade. No estado da integridade de Adão antes da queda, era possível que ele desfrutasse da aprovação de Deus fazendo o que a lei exigia. Porém, por causa da queda e desobediência de Adão, a lei de Deus como tal só pode expor a ele e à sua posteridade a condenação e a morte, já que todos pecaram e ficaram longe da glória de Deus. Em razão da queda de Adão, o relacionamento original do homem com a lei deixou de ser operativo. Agora a lei só pode revelar a pecaminosidade de todo ser humano e sua responsabilidade justa por condenação e morte.

Segundo, "dentro do reino do pecado" ou do mundo posterior à queda de Adão o princípio "o homem que viverá" deve ser considerado "totalmente ineficaz" como meio para obter misericórdia e aceitação junto a Deus.[58] Segundo Murray, o contraste absoluto que o apóstolo Paulo deseja estabelecer em Romanos 10.5-6 entre a justiça das obras e a justiça da fé é um contraste entre *fazer* o que a lei exige e *aceitar* o que Deus dá gratuitamente em Cristo. Quando

Paulo usa Levítico 18.5 para ilustrar essa contraposição, ele apela corretamente ao que a linguagem deste texto expressa *por si mesma*. A passagem Levítico 18.5 expressa o que é "verdade quando a justiça da lei é operante para a justificação e vida e também a concepção daquele que defende o mesmo como o caminho da aceitação com Deus (cf. Gl 3.12)".[59] Quando o apóstolo Paulo apela a Levítico 18.5 para provar a futilidade de conseguir uma justa posição diante de Deus tendo como base as obras, ele demonstra a inutilidade de tal esforço. Ninguém é capaz de cumprir tudo o que a lei exige, então ninguém pode alcançar a vida por meio das obras da lei.

E terceiro, o propósito da citação de Levítico 18.5 de Paulo é orientado por sua polêmica com aqueles que apelariam para suas obras de obediência à lei como base para justificação e vida. Ao fazer seu apelo a essa passagem, o apóstolo se opõe legitimamente a qualquer tentativa de usar a lei como instrumento de autojustificação. No entanto, no julgamento de Murray, a apropriação indevida da lei como um meio de conquistar a vida e a justificação diante de Deus pelos oponentes de Paulo não diminuem o fato de que a lei deve ser usada de forma adequada como norma para a obediência e santificação cristãs.

> Mas não podemos supor que tratar os mandamentos como modo de vida deixou de ter qualquer validade ou utilidade. Fazer essa suposição seria um erro capital em sua própria legitimidade de propor a justiça das obras como o caminho da justificação. Portanto, no reino da graça, a obediência é o caminho da vida. Aquele que pratica os mandamentos de Deus, vive neles.[60]

Quando Paulo aponta o trecho de Levítico 18.5 para expor a inutilidade de qualquer esforço para alcançar a justificação com base nas obras da lei, ele não nega a legitimidade de um apelo a Levítico 18.5 em apoio a uma

obediência sincera e grata à lei de Deus. Também não nega o sentido em que essa obediência sincera é o modo de vida e a bênção para o povo redimido de Deus.

Com base nesses comentários de Murray sobre a abordagem de Levítico 18.5 por Paulo, é claro que ele segue em todos os aspectos importantes a concepção interpretativa dos teólogos da tradição reformada, cujos pontos de vista já pesquisamos. Embora vários autores do *TLNF* contestem tal interpretação, ela representa uma explicação reformada convincente e mais comum do apelo de Paulo a Levítico 18.5 em Romanos e Gálatas.[61]

Gálatas 3.6-14 e a administração mosaica

Talvez a apresentação mais provocativa da tese da reedição no *TLNF* seja o capítulo de Gordon, que oferece uma interpretação do contraste entre as alianças abraâmica e mosaica em Gálatas 3.6-14. Tendo como fundamento sua leitura dessa passagem, Gordon argumenta que esses pactos são “caracteristicamente” diferentes. Enquanto a aliança abraâmica era incondicional e graciosa, a mosaica era condicional e legal. Ao contrário da primeira, que prometia vida e bênçãos por meio de Cristo, a segunda anunciava um “princípio de obras” que só podia condenar e amaldiçoar o povo de Deus. Na interpretação de Gordon, o apelo de Paulo a esse contraste não foi desviado por um uso equivocado e legalista da lei de Moisés por seus oponentes. Em vez disso, Paulo estava recorrendo ao contraste radical entre dois princípios de herança que caracterizavam as alianças abraâmica e mosaica – um princípio de graça e outro de obras – com a intenção de confirmar o evangelho da salvação somente pela graça e somente pela fé.

Em minha avaliação da interpretação de Gordon do argumento de Paulo em Gálatas 3, seguirei o mesmo

raciocínio do estudo anterior. Começarei com um resumo da interpretação de Calvino do argumento de Paulo em Gálatas 3, e depois analisarei também a interpretação do argumento por um teólogo bíblico reformado contemporâneo: Herman Ridderbos. Ao fazer isso, meu propósito não será tanto contestar a concepção de Gordon como tal, e sim estabelecer o ponto de que existem outras interpretações mais comuns de Gálatas 3 na tradição exegética reformada, passada e presente.

Já observei que Calvino interpreta o recurso de Paulo a Levítico 18.5 em Gálatas 3.12 como uma ilustração do contraste entre a lei e o evangelho na questão da justificação diante de Deus. Uma vez que ninguém é capaz de obedecer perfeitamente ao que a lei exige, ninguém pode ser justificado pelas obras da lei. Quanto à base para a justificação dos crentes diante de Deus, a lei, estritamente considerada, é oposta ao evangelho. Existe uma antítese entre a justiça das obras da lei e a justiça da fé.

No entanto, ao longo de sua apresentação do contraste apontado por Paulo entre as economias abraâmica e mosaica em Gálatas 3, Calvino demonstra algumas dificuldades para defender sua harmonia total e coerência. Ele não conclui, a partir do argumento de Paulo, que as administrações abraâmica e mosaica são "caracteristicamente" diferentes, usando os mesmos termos de Gordon. Em sua interpretação do argumento de Paulo, principalmente o contraste que o apóstolo estabelece entre a promessa feita a Abraão e a lei mediada por Moisés, Calvino observa que a lei de Moisés nunca teve o objetivo de anular ou declarar um princípio que se opõe à promessa. Para entender o argumento complexo do apóstolo Paulo, ele insiste que precisamos diferenciar as formas diferentes pelas quais o apóstolo fala da lei. Ainda que exista um

contraste entre a lei e o evangelho na questão da justificação, a lei de Moisés serve ao ministério da promessa do evangelho. “Repito mais uma vez que, se você não entender que a promessa é gratuita, essa afirmação será bastante vazia, pois a lei e o evangelho não estão em desacordo, exceto que em relação à justificação, a lei justifica um homem pelo mérito de obras ou promete a justiça gratuitamente.”[62] A lei não foi dada por meio de Moisés como um recurso ou instrumento de justificação, pois segundo Calvino, isso “tornaria a promessa ineficaz”.

Segundo Calvino, quando Paulo aponta um contraste entre a lei e o evangelho em Gálatas 3, ele destaca apenas uma das abordagens da lei, ou seja, o uso pedagógico pelo qual a lei direciona seus recebedores a Cristo como o único mediador. Porém, Calvino alerta contra um possível mal-entendido nos comentários de Paulo sobre a lei.

> Os leitores devem ficar atentos quanto a esse assunto, pois vejo muitos cometerem o erro de não reconhecer nenhuma outra abordagem da lei além do que é expresso aqui. Mas em outros momentos, o próprio Paulo aplica os preceitos da lei ao ensino e ao aconselhamento (2Tm 3.16). Essa definição do uso da lei não está completa e aqueles que não reconhecem mais nada na mesma estão enganados.[63]

Além do uso pedagógico da lei como mestre do pecado e professora que dirige seus recebedores para Cristo, o mediador, a lei de Moisés foi transmitida a Israel como uma regra abrangente da vida. Por um lado, a lei de Moisés orienta o povo de Israel a olhar para Cristo, que é o fim ou o cumprimento da lei. Agora que Cristo veio, essa função específica da lei está completa. Desse modo, a lei de Moisés foi preparatória para a vinda de Cristo na plenitude do tempo. Por outro lado, a lei de Moisés foi considerada uma regra abrangente de vida, que revela ao povo redimido de Deus o modo de vida e a dedicação grata que agrada ao

Senhor. Como regra de conduta, a lei de Moisés é dada dentro do contexto da promessa da graça de Deus não como um instrumento para alcançar a vida e aceitação com Deus, mas como um instrumento para orientar a obediência sincera de Israel a ele.

> Paulo afirma que no reinado de Cristo não existe mais uma infância que precise ser governada por um mestre e, consequentemente, que a lei terminou sua tarefa. Essa é outra maneira de usar a comparação. Ele havia se comprometido a provar duas coisas: que a lei é uma preparação para Cristo e que é temporária. Porém, mais uma vez aqui podemos questionar se a lei é tão abolida a ponto de não ter nada a ver conosco. Respondo que, na medida em que é uma regra de vida, a lei é um freio que nos mantém no temor do Senhor, um estímulo para corrigir a negligência de nossa carne, em poucas palavras: na medida do que é proveitoso ensinar, corrigir, reprovar e que os crentes possam ser instruídos em toda boa obra, está tão em vigor como sempre e permanece intacta.[64]

Para Calvino, o argumento de Paulo não garante a conclusão de que a administração mosaica se opõe profundamente à promessa do evangelho. Em vez de discordar da promessa do evangelho, a economia mosaica simplesmente "terminou quando diferiu no aspecto externo do pacto da graça".[65]

Embora seja esclarecedor rever como outros teólogos reformados no período ortodoxo tratam o argumento de Paulo em Gálatas 3, é interessante observar que um teólogo bíblico reformado mais contemporâneo, Herman Ridderbos, oferece uma interpretação bem parecida à de Calvino em sua obra *Paul: An Outline of His Theology* [Paulo: um esboço de sua teologia].[66] A interpretação do argumento de Paulo em Gálatas 3 é muito diferente da de Gordon e segue de perto o ponto de vista de Calvino sobre a economia mosaica.

Em sua interpretação da visão do apóstolo Paulo sobre a lei de Moisés, Ridderbos reconhece que existe uma provável

incoerência entre a forma como Paulo trata a função histórico-redentora da lei em trechos como Gálatas 3 e 4, bem como em Romanos 10 e o “objetivo positivo” da lei na economia do AT.[67] Na economia do AT, a lei foi dada dentro do cenário da redenção e serviu para orientar a conduta do povo de Deus na terra da promessa. Nesse contexto, a lei não tinha como propósito servir de base para a justificação de Israel e a vida diante de Deus. A lei pretendia estabelecer uma regra de conduta positiva para o povo de Deus. No entanto, nas referências de Paulo à lei de Moisés em Gálatas 3 e 4, ele fala negativamente da lei como uma aliança “que gera filhos da escravidão” e opõe a lei à justiça da fé. De acordo com Ridderbos, a caracterização de Paulo da função da lei nessas passagens representa “um problema extremamente complexo”, que pode ser colocado na forma da seguinte pergunta:

> Pode o significado histórico-redentor que Paulo atribui à lei ser considerado em harmonia com a base sobre a qual a lei foi dada no AT (Êx 20.2), e sobre a qual sua exigência está destinada a servir, como parece ser em toda a revelação de Deus do AT?[68]

Como a lei nunca foi dada a Israel como um meio para conseguir a justificação e a vida, o contraste de Paulo entre a lei e a promessa em Gálatas 3 parece incoerente com o propósito e a função da lei na economia do AT. Em sua abordagem desse problema complexo, Ridderbos oferece muitas observações gerais que correspondem com diversos pontos com destaques que já testemunhamos nos textos de teólogos reformados, inclusive Calvino, do período ortodoxo.

Primeiro, Ridderbos observa que uma resolução do problema da avaliação negativa de Paulo da lei de Moisés deve estar consistente com o ensinamento do apóstolo de que a administração mosaica também ensina a justiça da fé.

> Primeiramente defendemos que, para Paulo, o advento de Cristo não significa o grande destaque histórico-redentor, no sentido de que foi somente com Cristo que surgiu a possibilidade da fé, e que antes disso a justiça pela lei era o único caminho para a salvação atribuído a Israel.[69]

Ridderbos aponta que o apóstolo Paulo ensinou que "o caminho da fé [...] constituiu a essência da economia da redenção do AT" e que Abraão foi justificado pela fé, e não pelas obras (Rm 4). Percebemos claramente que o apóstolo Paulo recorre até a pronunciamentos na lei de Moisés para confirmar o evangelho da justiça pela fé (Rm 10.6-13; Gl 3.11; 4.21). A menos que Paulo se contradiga, devemos supor que sua avaliação negativa da lei de Moisés em Gálatas 3 não inclui uma avaliação negativa da economia mosaica como um todo. Para Ridderbos, seria um erro concluir, com base no argumento de Paulo em Gálatas 3, que o apóstolo considerava a economia mosaica em desacordo com a promessa do evangelho revelada anteriormente por meio da aliança abraâmica. Essa conclusão teria como significado que a visão do apóstolo Paulo sobre a economia mosaica era inconsistente e contraditória em alguns pontos principais.

Em segundo lugar, Ridderbos argumenta também que quando Paulo usa a lei de Moisés de maneira positiva para confirmar o evangelho da salvação pela graça por meio da fé, ele se refere à lei no "sentido mais amplo, e não naquela lei que 'consiste nos mandamentos e ordens'".[70] Em sua polêmica contra os judaizantes, Paulo não se opõe à administração mosaica como um todo, e sim ao fracasso de seus oponentes de "verem a lei sob a luz correta". Quando a lei é retirada de seu lugar dentro do cenário mais amplo da economia do AT, podemos vê-la, como aconteceu no caso dos oponentes de Paulo, "como meio de estabelecer sua própria justiça" diante de Deus. Ao separar a lei de seu

contexto dentro da estrutura mais abrangente da dispensação mosaica, os adversários de Paulo a distorcem para um propósito equivocado, ou seja, como um meio de conseguir justiça e vida diante de Deus.

Em terceiro lugar, Ridderbos defende que o apóstolo Paulo lida com seus oponentes a partir do seu ponto de vista, isto é, da lei "na forma como ela funcionava na doutrina da redenção da sinagoga". O modo negativo pelo qual Paulo descreve a justiça da lei só pode ser compreendido em termos da posição de seus oponentes, cuja visão da lei era oposta ao evangelho da justiça da fé por meio de Cristo.

> Mas era com base nessa lei, que era cumprida na doutrina de redenção da sinagoga, a que ele se opunha, que muitas vezes Paulo agia: a lei como era vista diante dele na vida dos judeus, como ele mesmo tinha vivido e sido orientado pela mesma (Fp 3.6), ou seja, a lei antes de Cristo e a lei sem Cristo. Vemos claramente que ele também é capaz de enxergar a função da lei de outra maneira, à luz da graça e da fé, como regra para a nova vida, da forma pela qual ele conectará novamente a vida que pertence ao Espírito com a lei (Rm 8.4, entre outros). Porém, na antítese com o judaísmo essa função da lei não aparece, mas a consequência final é extraída do que acontece quando a sequência da salvação e da lei é invertida e a própria lei é usada como um meio de salvação. Portanto, podemos concluir que no combate à doutrina judaica da lei, Paulo parte do ponto de vista dos judeus e então deixa claro o que acontece à lei e ao homem e o que acontece do lado de Deus quando a justiça e a vida são previstas na lei, e não da promessa, ou ainda na vontade e no esforço humano, e não no poder do Espírito.[71]

Na concepção de Ridderbos, a avaliação negativa que Paulo faz da lei representa um tipo de *argumentum ad hominem*, um argumento que tem origem no ponto de vista equivocado de seus oponentes, com a intenção de provar a impossibilidade de qualquer tentativa de usar a lei como um instrumento de autojustificação diante de Deus.

Em quarto lugar, depois dessas observações preliminares sobre o argumento de Paulo, Ridderbos aponta a questão mais complexa em relação à avaliação negativa de Paulo da

lei em um trecho como Gálatas 3. Se o argumento de Paulo surge do ponto de vista falso de seus oponentes, que tentavam usar a lei como um recurso para sua autojustificação, o apóstolo “teria em essência tomado seu ponto de partida em uma posição falsa”.[72] Além disso, se o apóstolo parte do ponto de vista falso dos oponentes, que tomaram a lei como um recurso de autojustificação diante de Deus, como podemos explicar o apelo de Paulo a Levítico 18.5? Para simplificar a questão, “Paulo citou Levítico 18.5 para apoiar uma falsa profecia?”[73] Na superfície, o apelo de Paulo a essa passagem parece supor que a lei não exige somente obediência, mas também que tal obediência é, de certa forma, a base apropriada para alcançar a vida e a salvação. Em vez de se opor ao ponto de vista dos judaizantes, esse trecho parece argumentar que Moisés apresentou o princípio de que a vida pode ser obtida com base nas obras.

Em sua resposta a essa pergunta difícil, Ridderbos identifica duas possíveis explicações do que Paulo está fazendo, cada uma delas apresentando problemas insuperáveis. A primeira explicação é que Paulo atribui a visão de seus oponentes a Moisés, e ao fazê-lo mostra que Moisés abordou um ponto de vista referente ao caminho da justificação e da vida, diante de Deus, que foi baseada nas obras. Segundo essa explicação, o apelo de Paulo a Levítico 18.5 sugere que ele entendeu que Moisés ensinava a honestidade de buscar uma justiça legal como uma forma de autojustificação perante Deus. No julgamento de Ridderbos, essa explicação não pode estar correta, já que Paulo recorre, em outro momento, a Moisés para contestar essa busca legalista (por exemplo: Rm 10.6).

A segunda explicação que Ridderbos identifica é bem importante e significativa, pois é semelhante àquela

oferecida por Gordon no *TLNF*. Nessa concepção, Moisés é visto por Paulo como tendo "suposto duas possibilidades, das quais a primeira (a justiça pela lei) foi destinada por ele como um caminho para esse pecador".[74] De acordo com Ridderbos, existem duas dificuldades com a interpretação do argumento de Paulo e seu apelo a Levítico 18.5. Em primeiro lugar, a passagem de Levítico 18.5, em seu cenário original e de acordo com "a intenção de Moisés", introduz uma "regra da aliança", ou seja, que a vida e a bênção dentro da aliança exigem obediência aos mandamentos de Deus. Em seu contexto original, o objetivo deste texto não é convidar Israel a obter a vida com base em sua obediência e então mostrar que a mesma é impossível. O objetivo do texto, como é o caso da lei de Moisés no geral, é intimar Israel à obediência grata e sincera. Em seu próprio entendimento da vida cristã como uma vida de "fé que atua pelo amor" (Gl 5.6), o apóstolo Paulo confirma também o lugar positivo da obediência na vida do povo redimido de Deus. E em segundo lugar, quando Paulo recorre a Levítico 18.5 contra aqueles que tentam estabelecer a sua própria justiça diante de Deus com base na obediência à lei, ele lembra seus oponentes "que aquele que luta pela justiça, que é a lei, é então vinculado à palavra de Moisés, ou seja, para fazer o que a lei exige". Na compreensão de Ridderbos quanto ao que Paulo está fazendo, "esse não é um apelo a Moisés em apoio a 'uma posição falsa', mas um vínculo desse posicionamento para o seu próprio ponto de partida: aquele que busca a justiça na lei enfrenta, como vemos na própria lei, a exigência de cumpri-la" (cf. Gl 3.10,12).[75]

> O que Paulo quer dizer é que aquele que se esforça em busca da justiça que é pela lei está então vinculado à palavra de Moisés, ou seja, em fazer o que a lei exige. Da mesma maneira, a abordagem equivocada da lei – ser zeloso com a mesma sem entendê-la – encontra na própria lei o padrão para o qual, se tiver uma chance de sucesso, ela deve ser

> medida. Nesse sentido, podemos afirmar que Moisés (ou a própria lei) "define" a justiça que é da lei.[76]

A explicação de Ridderbos para o argumento de Paulo é coerente em todos os aspectos importantes com o que vemos em Calvino e outros teólogos reformados do pacto. Quando Paulo recorre a Levítico 18.5, ele não oferece um relato completo da natureza da administração mosaica. Em vez disso, Paulo mostra a seus oponentes a inutilidade de qualquer tentativa de tornar a lei um instrumento de justificação diante de Deus, pois se a mesma é usada dessa maneira, coloca seus recebedores sob o ônus de fazer tudo o que ela exige.

A tipologia na aliança mosaica

Uma característica dos argumentos bíblicos para a doutrina da reedição no *TLNF* que exige avaliação é a tipologia da economia mosaica. Quando alguns dos autores citam tal tipologia, referem-se em parte à maneira como a economia mosaica repetia a provação de Adão no jardim e apontava para a obediência de Cristo, o "último" Adão (36–87,97–98). Assim como Adão foi solicitado a ser obediente para receber a promessa de vida escatológica, foi exigido de Israel que fosse obediente para manter a estabilidade e desfrutar das bênçãos na terra de Canaã (118–19). Portanto, no contexto administrativo, a economia mosaica republicou o princípio de obras do pacto das obras, com a intenção de ensinar Israel a reconhecer sua pecaminosidade e de indicar Cristo, cuja obediência perfeita trouxe a herança da vida eterna para os crentes. Quanto à apreciação corporativa de Israel e a retenção de sua herança da aliança, da estabilidade e da bênção na terra da promessa, o pacto mosaico repetiu o princípio de herança de obras da aliança das obras pré-queda. No nível da herança terrena de Israel,

a administração de Moisés funcionava tipologicamente para revelar a necessidade pela obediência perfeita de Cristo, que “merecia” a herança da vida eterna para o povo eleito de Deus. Por meio da repetição do princípio das obras, Israel entendeu a impossibilidade de obter sua herança espiritual máxima da vida eterna no reino de Deus de qualquer outra maneira que não fosse pela obediência de Cristo.

Duas observações precisam ser feitas no que diz respeito a esse aspecto do argumento bíblico dos autores do *TLNF*.

Primeiro, o incentivo e a fonte para esse entendimento da tipologia da aliança mosaica são, sem dúvida, as concepções bíblico-teológicas de Meredith Kline. Nos escritos dos teólogos reformados, no que chamo de período “formativo” da elaboração da teologia do pacto, a terminologia “princípio de obras” não é encontrada na economia mosaica. Porém, essa linguagem é bastante usada por Meredith Kline em sua teologia bíblica dos pactos das obras e da graça, e é claro que as formulações de Kline estão por trás de diversos autores do *TLNF*. A ideia de que o pacto das obras foi republicado “de certa forma” é uma parte importante da compreensão de Kline sobre a natureza distintiva da economia mosaica. No ponto de vista de Kline sobre a economia mosaica existem dois níveis ou graus que refletem princípios distintos de herança. No nível básico e orgânico da administração mosaica como um ministério do pacto da graça, a salvação do membro individual do povo de Deus no AT aconteceu pela graça, por meio da fé em Cristo. No entanto, no contexto da economia mosaica como uma dispensação que republicou o pacto das obras, a herança e a posse nacional de Israel na terra da promessa foram baseadas em um princípio das obras. A seguinte declaração da visão de Kline ilustra a semelhança básica entre sua concepção da função tipológica do princípio das

obras na economia citada anteriormente e de autores diversos do *TLNF*.

> A antiga ordem da aliança era composta por dois níveis diferentes e pelo princípio das obras apresentado em Levítico 18.5 e em outras partes da lei, aplicado a apenas um deles, um *stratum* secundário. Existia um nível fundamental relacionado à realização pessoal do reino eterno da salvação e este *stratum* implícito, contínuo com todas as administrações anteriores e posteriores do pacto de graça do Senhor com a igreja, foi informado pelo princípio da graça (cf. por exemplo: Rm 4.16). Como o pacto de promessa abraâmico encontrou continuidade na ordem mosaica neste nível estrutural, não foi anulado pelo segundo. *O princípio das obras na ordem mosaica estava preso à esfera tipológica do reino terrestre provisório que se sobrepunha como uma sobreposição secundária sobre o* stratum *fundamental*.[77]

Uma leitura superficial dessa declaração tão complexa do ponto de vista de Kline mostra os significados paralelos entre sua concepção da tipologia da economia mosaica e a dos autores do *TLNF*.

Em segundo lugar, a afirmação de que tal economia republicou o pacto das obras de uma forma tipológica com relação à herança e bênção de Israel na terra de Canaã mostra algumas questões importantes sobre a natureza da tipologia bíblica. Ainda que esse seja um tema complicado na história da Teologia, os modelos bíblicos podem ser definidos por aquelas características, incluindo acontecimentos, pessoas ou instituições do AT que preveem ou prenunciam suas realidades do NT.[78] A tipologia bíblica se concentra nas características da economia do AT que mostram, simbolizam e prenunciam características da economia do NT. Como Geerhardus Vos aponta, “algo típico é prospectivo e está relacionado com o que se tornará real ou aplicável no futuro”.[79] Um exemplo óbvio e importante da tipologia bíblica é o tabernáculo e o templo do AT.

> O tabernáculo oferece um exemplo claro da coexistência do simbólico e do típico em uma das principais instituições da religião do Antigo

> Testamento. Ela incorpora a ideia extraordinariamente religiosa da morada de Deus com seu povo. Vemos isso simbolicamente no que se refere ao estado de religião do Antigo Testamento e tipicamente no que diz respeito à incorporação final da salvação no estado cristão.[80]

Para o nosso propósito, vale destacar que a tipologia bíblica assume a semelhança essencial no significado e simbolismo entre o modelo do AT e a realidade do NT para a qual ele aponta. Para usar a linguagem abrangente da "promessa" e "cumprimento", os modelos da antiga economia da aliança são promissores em relação ao seu cumprimento na nova economia da aliança.

Do ponto de vista dessa compreensão da natureza da tipologia bíblica, é difícil dar sentido à afirmação de que a dispensação mosaica funcionava tipologicamente como um tipo de pacto das obras, pelo menos no nível da herança de Israel das bênçãos temporárias. Para que isso aconteça, um conflito deve ser colocado entre a herança de Israel das bênçãos temporárias e sua herança das bênçãos espirituais. No entanto, no ponto de vista comum da teologia reformada do pacto, as bênçãos temporais prometidas a Israel são consideradas um prenúncio da bênção completa espiritual da comunhão com Deus em uma criação renovada. A promessa a Israel de bênção e vida na terra prometida representou, no estado de sua imaturidade, uma imagem da plenitude da salvação na vida por vir. Canaã era um modelo da "cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador" (Hb 11.10). Ademais, na visão de Kline da tipologia da aliança mosaica, existem dois princípios de herança completamente opostos, em que cada um opera em um nível distinto da vida de Israel: o terrestre e o espiritual. No caso da herança terrena de Israel, o princípio operativo é o das obras (meritórias). No caso da herança espiritual, tal princípio é somente da graça. O

problema dessa concepção é que a tipologia da economia mosaica não prenuncia ou prevê, ao menos no nível da existência de Israel como nação na terra prometida, as bênçãos concedidas gratuitamente e graciosamente ao povo da nova aliança de Deus. As bênçãos são de tipos diferentes e os princípios para a herança dessas bênçãos são também radicalmente distintos. Para colocar o assunto de forma diferente, já que a economia mosaica consiste, na verdade, em dois níveis de administração do pacto – um de obras e outro de graça – ela não pode funcionar em ambos os níveis como uma promessa tipológica da nova aliança, que é essencial e exclusivamente um pacto de graça.

Como o problema com essa concepção da tipologia da aliança mosaica foi sintetizado por O. Palmer Robertson, concluirei com sua análise da maneira como ela entra em conflito com a natureza da tipologia bíblica no geral:

> A visão de Kline da economia mosaica como um "pacto das obras" é completamente falha em diversos aspectos. Ele fundamenta seu caso na suposição de que, nos pactos redentores de Deus, podemos fazer uma distinção entre a base de benefícios temporários e os benefícios relacionados à salvação. Porém, nas Escrituras, esses dois pontos da redenção são questões referentes à graça. Ele também pode supor que pode ser apontada uma distinção na base da operação entre a experiência tipológica de Israel e a experiência redentora. Mas Vos afirma claramente que o tipológico não pode transmitir em sua essência nada diferente da realidade simbolizada que ele mesmo retrata (*Biblical Theology*, p. 145–46). A definição de Kline da aliança mosaica como um pacto de obras meritórias também é falha em sua tentativa de mostrar uma diferença profunda entre a natureza básica das alianças de Abraão e de Davi em comparação com a de Moisés. As mesmas imagens tipológicas presentes nos pactos abraâmico e davídico podem ser encontradas no mosaico e o mesmo tipo de condição legal em relação à promessa é vista nas três alianças. Davi aconselha seu filho e sucessor Salomão a "obedecer os mandamentos e decretos de Deus, suas leis e exigências, de acordo com o que está escrito na lei de Moisés, de maneira que [...] o SENHOR da aliança possa manter sua promessa para mim" (1Rs 2.3-4). Obviamente Davi via sua relação de aliança com o

> Senhor como uma extensão da aliança mosaica e não teve problema algum em cumprir mandamentos e promessas.[81]

O argumento de Robertson é o mesmo que eu gostaria de usar. Consistente com o padrão da tipologia bíblica, as promessas e exigências da economia mosaica são “típicas” das promessas e exigências da economia da nova aliança. A redenção prometida no pacto da graça requer sempre a resposta da fé e a obediência sincera, ainda que imperfeita, por parte do povo. Assim como era na dispensação pactual de Moisés, assim é na dispensação pactual de Cristo.[82]

As ambiguidades ou problemas teológicos

Antes de concluir esta crítica do *TLNF*, pretendo identificar diversas ambiguidades ou problemas teológicos que se repetem ao longo dessa obra. Cada uma dessas ambiguidades ou problemas exige mais elaboração do que eu lhes darei aqui. No entanto, são muito importantes para justificar a observação e representam vários aspectos importantes de questões inacabadas na elaboração e defesa da coerência da tese da reedição.

Uma só em substância, mas diversa na forma de administração

A primeira das ambiguidades teológicas do *TLNF* é bastante complicada. Ainda que os autores da obra declarem sua defesa à teologia reformada histórica das alianças, eles oferecem um relato da economia mosaica que parece estar em desacordo com a concepção clássica de que existem somente dois pactos: um de obras pré-queda e um da graça pós-queda, do qual a aliança mosaica é uma administração particular. A doutrina tradicional da teologia aliancista reformada, de que o pacto da graça é um só em

substância, embora diverso na administração, supõe que a aliança mosaica era *essencialmente* um pacto da graça e somente *um pouco* diferente de outras dispensações do pacto da graça. Isso significa que as características marcantes do pacto da graça, que o distinguem em substância do pacto das obras, mostram a administração mosaica em sua totalidade. Significa também que quaisquer características da dispensação mosaica que a diferenciem de outras administrações do pacto da graça, pertencem à categoria de detalhes ou acidentes, que não afetam materialmente sua natureza ou caráter.

O problema teológico apontado pela tese da reedição pode ser constatado de forma simples. Se o que está relacionado à substância do pacto das obras não pertence à substância do pacto da graça em nenhuma de suas dispensações, é semanticamente e teologicamente complicado chamar a administração mosaica de pacto de obras *em qualquer sentido*. Como observei em meu resumo da doutrina reformada histórica do pacto das obras pré-queda, o ponto fundamental do pacto de obras é a promessa de Deus de conceder vida a Adão (e sua descendência) sob a condição da obediência perfeita e pessoal. O caminho da vida e felicidade no pacto das obras é, como o próprio nome indica, a obediência a todas as exigências da santa lei de Deus. A herança de vida e a bênção de Adão na comunhão inabalável com seu Criador eram totalmente dependentes da sua obediência aos deveres pactuais. Porém, no pacto da graça, o Senhor promete graciosamente conceder aos crentes, tendo como base a obra salvadora de Cristo como mediador, a herança de vida e bênção em comunhão com ele. O trabalho mediador de Cristo inclui não só sua resiliência substitutiva do castigo pela desobediência do seu povo à lei de Deus, mas também sua obediência

substitutiva a todas as exigências da lei. Embora o pacto da graça peça uma recepção de confiança da promessa de salvação sobre a base da obra de Cristo, essa recepção e todos os frutos da obediência que brotam da fé verdadeira são graciosamente concedidas ao povo eleito de Deus. Em todas as suas administrações, o pacto da graça promete a vida somente por meio da graça e a fé apenas em Cristo. A justificação e a vida em comunhão com Deus são, em toda economia do pacto da graça, concedidas gratuitamente aos crentes por causa da obra de Cristo como Salvador. Como a administração mosaica da aliança inclui tudo o que diz respeito à substância do pacto da graça, ela transmite a mesma graça de Cristo, mesmo que na forma de modelos e sombras, como é dito na nova aliança em Cristo. As promessas e obrigações da economia mosaica são substancialmente as mesmas da economia na nova aliança.

Quando as diferenças fundamentais e substanciais entre o pacto das obras e o pacto da graça são reconhecidas, torna-se difícil perceber como a administração mosaica poderia ser, em qualquer sentido, uma reedição do pacto das obras. Para que isso aconteça, como argumentam os autores do *TLNF*, tal dispensação teria de republicar a exigência da obediência pessoal e perfeita como base para a herança de vida e bênção de Israel em comunhão com Deus. Usando a linguagem dos autores do *TLNF*, a repetição do "princípio das obras" do pacto das obras na economia mosaica constituiria pelo menos um aspecto de sua administração do conteúdo da graça. Em algum nível da dispensação da aliança, a vida e a bênção de Israel seriam baseadas em obras meritórias, ou pelo menos em obras que eram a base da aliança em alguma dimensão da vida de Israel em comunhão com Deus. A dificuldade trazida por esse conceito é que, de certa forma, ele atribui à economia

mosaica um princípio que está em conflito substancial com seu caráter essencialmente gracioso. Para usar a terminologia escolástica de “substância” e “acidentes”, os autores do *TLNF* inserem na economia mosaica um princípio que pertence basicamente à economia do pacto das obras. Ao fazê-lo, a economia mosaica é interpretada como se incluísse características de administração que pertencem a uma aliança diferente, ou seja, a aliança das obras pré-queda.

Outra forma de constatar o problema teológico apresentado pela tese da reedição é compará-lo com algumas das opiniões expressas durante a história da reflexão reformada sobre a economia mosaica. O ponto de vista representado pelos autores do *TLNF* parece mais próximo das opiniões minoritárias que, apesar de representadas na história da Teologia Reformada, nunca foram consensuais. Por exemplo: em nosso resumo da visão de Turretini percebemos que ele identificou ao menos quatro visões diferentes quanto à questão do caráter peculiar da administração mosaica. Dois desses pontos de vista minoritários, que Turretini e a maioria dos teólogos reformados rejeitavam, eram a visão “mista” do pacto, que considerava a gestão mosaica um pacto de graça, mas também – em algum nível – um pacto de obras, e a visão “subserviente” da aliança, que considerava a dispensação mosaica uma aliança caracteristicamente legal que era preparatória para o pacto da graça em Cristo. Embora esteja fora do alcance deste capítulo separar as complexidades dessas diversas visões da administração mosaica na história da Teologia Reformada, existem semelhanças consideráveis entre esses pontos de vista alternativos, mesmo sendo minoritários, na tradição e na visão dos autores do *TLNF*. Essas semelhanças destroem a

declaração dos autores do *TLNF* para representar o consenso histórico da Teologia Reformada sobre a gestão mosaica.[83] Eles também confirmam que a tese da reedição não é coerente com o consenso de que a economia mosaica era essencialmente um pacto de graça com certas características distintas e específicas.

O pacto das obras, a condescendência voluntária e o pacto da lei

Uma segunda ambiguidade teológica no *TLNF* que exige poucos comentários surge em conexão com a tendência de alguns autores de igualar a lei moral de Deus ao pacto das obras. Embora tal tendência possa parecer implícita no argumento geral do livro, de que a lei moral como foi decretada por meio de Moisés era, de certa forma, uma reedição do pacto das obras, torna-se explícita no argumento de VanDrunen na parte teológica da obra. Segundo VanDrunen, a história da Teologia Reformada reflete uma "ambiguidade" referente ao pacto das obras pré-queda. Ainda que alguns teólogos tenham reconhecido que a lei moral ou natural de Deus fosse em si mesma um tipo de pacto das obras, prometendo a vida a quem obedecesse perfeitamente as suas exigências e ameaçando de morte quem desobedecesse, outros enxergavam tal pacto como distinto da criação do homem à imagem de Deus. No ponto de vista de teólogos como Turretini e Herman Bavinck, por exemplo, o pacto das obras inclui não só o dever natural da obediência humana à lei moral de Deus, como também uma revelação positiva da vontade de Deus e da promessa da vida escatológica. Na aliança pré-queda, esses teólogos apontam uma diferença entre a criação de Adão à imagem de Deus e as provisões do pacto das obras, que incluem a iniciativa divina de revelar e

conceder a Adão a promessa da vida eterna, tendo como base sua obediência e a ameaça de morte espiritual em caso de desobediência. Segundo VanDrunen, esses teólogos são incapazes de reconhecer que a criação do homem à imagem de Deus e o conhecimento de sua lei moral são condições suficientes para o pacto das obras. VanDrunen acredita que a dificuldade desses estudiosos em reconhecer a natureza pactual da lei natural representa uma ambiguidade na Teologia Reformada tradicional que foi esclarecida apenas recentemente na teologia bíblica de Meredith Kline, que identifica a criação do homem à imagem de Deus na aliança das obras pré-queda.[84]

A caracterização de VanDrunen dessa "ambiguidade" na Teologia Reformada histórica é muito complexa. Existem poucas provas de que muitos teólogos aliancistas, no período ortodoxo, simplesmente identificaram o pacto de obras com a criação do homem à imagem e submissão à lei moral de Deus.[85] Em vez de ser uma ambiguidade na teologia da aliança reformada, a distinção (sem separação) entre a criação do homem à imagem de Deus e a instituição do pacto de obras pré-queda chega perto de ser a opinião unânime dos teólogos aliancistas dos séculos 16 e 17. A declaração de VanDrunen de que há uma ambiguidade na teologia do pacto reformada, nesse ponto, é desmentida pela linguagem clara da CFW quando descreve a aliança como uma "condescendência voluntária" da parte de Deus. Em vez de ser uma ambiguidade na história da teologia reformada do pacto, a opinião consensual encontrada na Confissão interpreta o pacto das obras como uma iniciativa soberana e voluntária de Deus. No ponto de vista tradicional dos teólogos reformados, Deus não só revela o pacto das obras com Adão por meio do que Geerhardus Vos chama de "revelação especial pré-redenção", como também *concede*

gratuitamente o direito à vida escatológica com base na obediência pessoal e perfeita de Adão. Em razão da desproporção radical entre o criador infinito e a criatura finita, a obediência de Adão à lei moral de Deus nunca poderia obter para ele nada mais do que o título de “servo indigno” que simplesmente cumpriu seu dever. A obediência à lei de Deus é exigida do homem como criatura, mas Deus não tinha obrigação por natureza de conceder a Adão a plenitude da vida glorificada com base na sua obediência pessoal e perfeita. Quando Deus concordou voluntariamente em estabelecer uma aliança com aquele que carrega sua imagem, Adão, concedeu a ele e à sua descendência o direito à vida eterna, que era um favor não merecido. É claro que pode ser um equívoco falar sobre “graça” na relação da aliança pré-queda, já que as Escrituras costumam usar o termo para denominar o favor imerecido que Deus concede aos pecadores que desonram sua misericórdia e merecem somente a condenação e morte. No entanto, a visão tradicional e consensual dos teólogos reformados é que o pacto das obras era uma condescendência voluntária da parte de Deus e que jamais poderia ser “merecida” no sentido correto e apropriado da palavra.[86]

A intenção dos meus comentários não é resolver a questão de se a abordagem de Kline da relação (ou identidade) entre criação e aliança representa o esclarecimento de uma ambiguidade teológica na Teologia Reformada, como afirma VanDrunen. O ponto é que, assim como diversas outras características do *TLNF*, os autores tendem a acomodar sua leitura da história da Teologia Reformada nas preocupações teológicas contemporâneas, especialmente as concepções distintas de Meredith Kline.

A validade permanente da lei moral (os usos da lei)

A terceira ambiguidade teológica encontrada nos argumentos dos autores do *TLNF* se refere à validade permanente e à função da lei moral de Deus como regra de conduta para o povo da aliança de Deus. Ainda que possa estar fora do alcance do foco específico dos autores, é estranho que o *TLNF* discuta tão pouco o papel positivo da lei de Deus, seja na economia mosaica ou nas novas economias da aliança, como uma norma para a sincera, embora imperfeita, obediência do povo da aliança de Deus. Na história da teologia reformada da aliança, um dos temas importantes é a validade permanente da lei mosaica como regra de conduta não só para o povo de Israel, como também para o crente da nova aliança em Cristo. Calvino chega até a denominar o uso da lei como regra de gratidão como sua "principal" função, e ao mesmo tempo denomina o primeiro uso da lei, como mestre do pecado, meramente uma função "casual" por causa da pecaminosidade humana depois da queda.[87] Mesmo que possa ser um argumento do silêncio, vale observar como é raro os autores do *TLNF* comentarem sobre a função positiva da lei de normatizar a conduta do povo da aliança de Deus. Em um dos poucos exemplos em que essa função é abordada, Gordon faz uma grande exceção à declaração de John Murray de que o dever imposto pela aliança de Israel de obedecer a lei de Moisés era parecido – em natureza – com as obrigações de obediência na nova aliança. E no caso do argumento de VanDrunen, ainda não está claro se a lei moral, como resumida no decálogo de Moisés, pode ser vista como uma regra permanente de conduta para o povo de Deus dentro do reino espiritual da igreja. Na reflexão histórica reformada sobre a lei moral de Deus, uma concepção muito mais

vigorosa e positiva do papel da lei como regra de gratidão é mais evidente do que a encontrada neste volume.

A meu ver, o fracasso dos autores do *TLNF* em afirmar intensamente a função positiva da lei como regra de gratidão na economia mosaica não é obra do acaso. Como os autores do *TLNF* acreditam que a lei moral de Deus expressa necessariamente o "princípio das obras" do pacto de obras, eles não possuem uma base teológica estável para afirmar a validade permanente da lei moral como regra de gratidão. O argumento dos autores parece ser algo como o seguinte: como a lei moral de Deus, fundamentada no caráter santo e reto de Deus, exige sempre a obediência perfeita e o governo moral de Deus exige que tal obediência seja recompensada e a desobediência seja punida, a lei moral é essencialmente um pacto das obras. Por isso, VanDrunen parece levado a concluir que a lei moral de Deus não é mais a regra de conduta para os crentes em relação uns aos outros dentro do "reino espiritual" da igreja de Jesus Cristo. VanDrunen chega a ponto de sugerir que a lei que está "escrita no coração" do povo de Deus da nova aliança não é essencialmente a mesma lei que foi decretada no decálogo por intermédio de Moisés. Ainda que os outros autores deste volume não afirmem explicitamente, as consequências de seus argumentos, que igualam a lei, as suas exigências e consequências ao princípio de obras do pacto de obras, parecem conduzir na mesma direção. Pelo mesmo motivo, os autores concluem que a CFW 19 apoia a tese da reedição. No entanto, quando o capítulo 19 confirma a validade permanente da lei moral, ele enfatiza o papel positivo da lei como regra de conduta para o povo da aliança de Deus, e não sugere algo como a reedição do pacto de obras por meio de Moisés.

Talvez, nesse ponto, o problema teológico possa ser ainda mais esclarecido em termos da visão tradicional reformada de diversas funções ou “usos” da lei. Na tradição reformada, supomos que a lei de Deus é uma regra “permanente” e estável de integridade para a caminhada humana. A lei santa de Deus, que orientou a conduta de Adão como portador da imagem de Deus antes da queda no pecado, é *idêntica* em seu conteúdo material à lei santa de Deus que governa a caminhada humana, e especialmente a conduta do povo da aliança de Deus, depois da queda no pecado. Entretanto, existe uma grande diferença entre a função da lei dentro do cenário do pacto das obras antes da queda e as diversas abordagens da lei dentro do cenário do pacto da graça depois da queda. Embora a natureza e as exigências da lei santa de Deus permaneçam imutáveis após a queda de Adão, os “usos” da lei dentro do pacto da graça divergem essencialmente do “uso” da lei antes que Adão pecasse. Na Teologia Reformada, a lei pode ser usada de três formas diferentes e cada uma se repete em todas as administrações do pacto da graça, incluindo a gestão mosaica e a nova aliança depois da vinda de Cristo. Em seu primeiro uso (o “pedagógico”), a lei ensina os crentes a reconhecer seu pecado e sua falta de capacidade de encontrar favor e aceitação em Deus, tendo como base sua obediência à lei. Nesse uso, os crentes são ensinados a recorrer a Cristo e a encontrar nele a única justiça que responde às suas necessidades. Em seu segundo uso (o “civil”), a lei serve para reduzir a crueldade humana e a rebelião, principalmente no contexto civil. Conquanto a abordagem civil da lei não suponha a regeneração interior do coração, ela serve para limitar a pecaminosidade e a desobediência externas do homem. Em seu terceiro e principal uso, a lei funciona como uma “regra de gratidão”

que orienta a conduta dos crentes em sua vida de dedicação grata a Deus. Ainda que os crentes não sejam perfeitamente santificados nesta vida, sua obediência grata à lei de Deus é em si fruto da obra renovadora do Espírito Santo e um benefício do evangelho de Jesus Cristo. No estado de glorificação, os crentes serão aperfeiçoados em integridade e serão tão santos em sua vida pessoal como já foram declarados pela graça da justificação gratuita nesta vida.

Para nossa avaliação dos argumentos dos autores do *TLNF*, deve ser observado que, em nenhum desses três usos da lei de Deus ela funciona em qualquer nível como um tipo de pacto de obras republicado. Em todas as suas abordagens e decretos após a queda no pecado, a lei moral serve aos propósitos graciosos do pacto da graça em Cristo. Seja em seus "primeiros" ou "terceiros" usos, a lei não serve, em termos de aliança, como um tipo de repetição do pacto de obras pré-queda. Em vez disso, ela transmite o evangelho da pessoa e obra de Cristo não somente em sua obediência a todas as suas obrigações em favor de seu povo, mas também em sua tarefa de renovar seu povo no sentido de aumentar a conformidade com os deveres da lei. Nas palavras marcantes de Francis Turretini, na história da redenção "a lei não é orientada sem o evangelho, nem o evangelho sem a lei. Assim, é como se fosse um evangelho-legal e uma lei evangélica. Um evangelho cheio de obediência e uma lei cheia de fé".[88]

Observações finais

Após oferecer uma avaliação crítica dos principais argumentos do *TLNF*, gostaria de concluir com algumas observações, que pretendem reunir alguns dos aspectos mais importantes da minha análise do livro.

Em primeiro lugar, embora tenha algumas reservas sérias quanto às exigências dos autores do *TLNF*, reconheço a dificuldade do assunto abordado nesta obra e talvez o mais importante: a grande diversidade de opiniões relacionadas a esse tema na história da Teologia Reformada. Ao longo da minha revisão do *TLNF*, deveria ter deixado bem claro que a questão colocada pelos autores de se a gestão mosaica, de certa forma, republica o pacto das obras pré-queda, não é nova ou desconhecida na história da reflexão reformada sobre a doutrina bíblica das alianças. Já no período inicial da Teologia Reformada, Calvino estava ciente das semelhanças e diferenças existentes entre as diversas administrações do pacto da graça na história da redenção. Na Teologia Reformada posterior, surgiu uma discussão fervorosa relacionada ao caráter peculiar da economia mosaica, principalmente à luz do contraste entre a lei e a promessa estabelecida pelo apóstolo Paulo em seu argumento na Carta aos Gálatas. No período da ortodoxia reformada, a questão da abordagem de Paulo a Levítico 18.5 em Romanos 10 e Gálatas 3 foi bastante debatida e contestada. Alguns teólogos da tradição reformada acreditavam que a aliança mosaica reafirmava as exigências da lei moral, junto das consequências da obediência e da desobediência, de modo que republicava as condições e castigos do pacto de obras pré-queda. Como já observamos, especialmente quanto à discussão de Turretini sobre essa questão, diversas respostas foram dadas sobre como a economia mosaica estava relacionada ao pacto das obras. Considerado contra o cenário da história da teologia do pacto reformada, essa questão particular da distinção da gestão mosaica proposta pelos autores do *TLNF* é legítima e possui uma longa linhagem na Teologia Reformada. O fato de alguns teólogos reformados contemporâneos interpretarem a questão em si

como problemática reflete, como observam os editores do *TLNF*, uma perda de consciência histórica e de valorização pela complexa história da reflexão reformada sobre a aliança.

Segundo, em muitos dos argumentos dos autores do *TLNF* está implícito um desejo correto de seguir a doutrina bíblica e reformada da justificação da corrupção ou distorção. Na visão histórica reformada da justificação existe um contraste profundo entre a lei e o evangelho no que se refere à questão da justificação e herança de vida do crente em comunhão com Deus. A lei só pode exigir perfeita conformidade com a vontade santa de Deus e só pode transmitir as consequências da obediência e da desobediência. Nas condições da pecaminosidade humana desde a queda e desobediência de Adão, não há forma pela qual os pecadores sejam capazes de encontrar favor e aceitação com Deus por meio da lei. Na verdade, a lei só pode conduzir à condenação e à morte. Os crentes só podem ser justificados com base na obra de Cristo, que cumpriu todas as exigências (penais e relacionadas aos preceitos) da lei de Deus em favor do seu povo. Na Teologia Reformada, a justificação gratuita dos crentes diante de Deus é fundamentada unicamente na concessão e imputação de toda a obediência e justiça de Cristo aos crentes, o que consiste na sua conformidade com as exigências da lei e a manutenção de seus castigos. Ainda que minha revisão do *TLNF* ofereça tantas críticas aos argumentos do autor, concordo completamente com o objetivo dos autores de defender e ensinar a doutrina da justificação pela graça somente por meio da fé e sobre a base da justiça de Cristo. Como incluí em minha descrição do *TLNF* na capa do livro, os “autores contestam fervorosamente os ataques recentes à concepção clássica

reformada da graça da justificação gratuita com base exclusivamente na obediência total e no sacrifício de Cristo".

Terceiro, conquanto reconheça a diversidade clara de opiniões referentes à questão da natureza distintiva da economia mosaica na história da Teologia Reformada, minha principal crítica aos argumentos dos autores do *TLNF* é o que chamo de leitura "acomodada" das fontes. Embora seja difícil saber finalmente "em que sentido" os autores interpretam que a economia mosaica republica o pacto das obras, todos eles defendem uma ou outra versão da tese da reedição. Além disso, eles costumam concordar que a ideia de reedição foi disseminada na história da Teologia Reformada, até mesmo a visão predominante da tradição como um todo. Não acredito que essa interpretação da história do desenvolvimento da teologia reformada da aliança possa resistir a uma investigação histórica cuidadosa. A opinião da maioria dos teólogos reformados do período ortodoxo, e que é codificada na CFW, é que existem dois pactos – das obras e da graça – que são basicamente diferentes. A substância do pacto de obras é a promessa de vida na condição da obediência pessoal e perfeita de Adão. A substância do pacto da graça é a promessa de vida na condição de fé em Cristo, o mediador. Como a gestão mosaica pertence ao pacto da graça, que é distinta de outras dispensações somente em seus detalhes, não parece correto considerá-la "de certa forma" uma reedição do pacto de obras. Ainda que seja difícil determinar a origem da versão da tese da reedição com a qual os autores do *TLNF* se identificam, parece ser um ponto de vista que encontra mais suas raízes nos escritos recentes de Meredith Kline do que nos escritos dos teólogos do período ortodoxo.

Quarto, em minha análise crítica à tese da reedição do *TLNF*, sugeri que a distinção histórica reformada entre os "três usos" da lei apresenta uma resposta melhor à questão complexa que essa tese se propõe a resolver. Dentro da estrutura ampla da administração mosaica como um pacto da graça, o primeiro uso da lei (ou a abordagem pedagógica), que está de acordo com a intenção de Deus, serve para apontar o povo de Deus para Cristo como o único mediador. Nesse "uso" da lei, que Calvino chama de "casual" por causa da introdução do pecado humano por meio da queda de Adão, os crentes aprendem a reconhecer sua falta de capacidade de alcançar o favor de Deus pelas obras da lei. Nesse "uso", a lei serve ao evangelho e prega sobre Cristo. Esse uso da lei não é exclusivo da administração mosaica, pois a lei continua, mesmo na nova economia da aliança, a servir a esse propósito. Porém, a lei nunca foi dada ao povo de Deus depois da queda como um tipo de pacto das obras, ou seja, como um instrumento que exige obediência como base em qualquer nível da aliança para conquistar a vida e a justificação. Essa abordagem da lei, a que o apóstolo Paulo se opõe em Romanos e Gálatas, representa uma apropriação legalista incorreta ou um abuso da lei de Moisés. Quando a lei é "arrancada" do seu contexto evangélico e da promessa do evangelho do pacto da graça, pode ser desviada, como se fosse um tipo de pacto de obras. Mas essa má utilização da lei não está de acordo com a intenção divina fortalecendo a economia mosaica e sua confirmação da lei. Além disso, o terceiro e principal uso da lei, tanto na dispensação mosaica quanto em todas as outras do pacto da graça, é como uma regra fixa e eterna de justiça. Usando a terminologia de Ferry, embora possamos falar de uma identidade "material" de conteúdo entre a lei moral de Deus antes e depois da queda

no pecado, a função da lei dentro do pacto da graça é totalmente defendida dentro do cenário da promessa redentora. O Deus do pacto, que entregou os dez mandamentos a Moisés no Sinai, convida seu povo redimido por meio da lei a uma vida que lhe agrade.

E quinto, a tendência para identificar a lei santa de Deus com o pacto das obras, ou o que os autores do *TLNF* chamam de "princípio das obras" da herança do pacto, cria uma instabilidade em relação à visão reformada do terceiro uso da lei. Essa instabilidade se torna principalmente clara na contribuição de VanDrunen para o volume. Quando VanDrunen defende uma identificação da lei moral de Deus com a substância do pacto das obras, ele considera difícil, quase impossível, confirmar a lei moral como regra permanente de justiça para a conduta dos crentes dentro da órbita do reino espiritual da igreja. No ponto de vista de VanDrunen, como a lei exige obediência perfeita, e já que a lei promete necessariamente a vida escatológica aos seus beneficiários na condição dessa obediência, o decreto da lei moral de Deus republica a substância do pacto das obras. A "lógica" desse argumento leva VanDrunen a argumentar que os crentes não são orientados pela lei moral em suas relações com os outros dentro do reino espiritual. No entanto, na histórica teologia reformada do pacto, a lei de Moisés, na medida em que republicou as exigências morais da vontade santa e imutável de Deus, constitui uma regra permanente de conduta para o povo da aliança de Deus por toda a história da redenção. Embora o argumento teológico de VanDrunen para a identificação do pacto de obras com a lei moral não seja compartilhado por outros colaboradores do *TLNF*, ele ilustra a necessidade de reflexões futuras sobre o tema do papel da lei de Deus no cenário dos pactos das obras e da graça. Como declaram alguns autores, as

consequências da tese da reedição parecem acabar com a função positiva da lei dentro da administração do pacto da graça.

---

[1] Ver MULLER, Richard A. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition.* Nova York: Oxford University Press, 2000, esp. as p. 3–18.

[2] Para uma análise de diversos escritores do período da ortodoxia reformada, cujos textos são importantes para o tema da reedição, ver LETHAM, Robert. "'Not a Covenant of Works in Disguise' (Herman Bavinck): The Place of the Mosaic Covenant in Redemptive History." In: *MAJT 24* (2013): p. 152–69. A conclusão de Letham é parecida com a minha: ainda que alguns teólogos tenham ensinado uma versão da doutrina da reedição, eram minoria e nenhuma versão dessa doutrina já foi adotada por qualquer Confissão reformada.

[3] Para uma abordagem mais recente de um teólogo reformado, cujas opiniões sobre a economia mosaica estavam fora do convencional, ver BROWN, Michael. *Christ and the Condition: The Covenant Theology of Samuel Petto* (1624–1711). Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2012. Embora Brown tente vincular a visão de Petto aos pontos de vista mais recentes que tratam a reedição do pacto das obras na economia mosaica, vemos claramente que a concepção de Petto não serve bem ao seu propósito. Para uma avaliação crítica do estudo de Brown, ver MCGRAW, Ryan M. "Review of Michael Brown*, Christ and the Condition.*" In: *MAJT* 23 (2012): p. 152–55. Ainda que minha abordagem sobre os três teólogos principais em relação ao tema da economia mosaica seja bastante seletiva, meu princípio da seleção é simplesmente a intensidade com a

qual representam a concepção e as visões que são amplamente codificadas nos padrões de Westminster.

[4] Para uma defesa da tese que Calvino previu muitos dos elementos da futura doutrina reformada do pacto das obras, ver LILLBACK, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, p. 276–304; WOLLSEY, Andrew. *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly.* Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2012, p. 253–343, esp. as p. 336–43; e VENEMA, Cornelis P. "Calvin's Doctrine of the Imputation of Christ's Righteousness: Another Example of 'Calvin Against the Calvinists'?" In: *MAJT* 20 (2009): p. 37–44. Para um caso recente contra essa tese, ver DENLINGER, Aaron. "Calvin's Understanding of Adam's Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer's 'Federalism' Evaluated." *CTJ* 44, 2 (2009): p. 226–50.

[5] *Institutes*, 2.7.1 (*OS* 3.326).

[6] *Ibid*., 2.8 (*OS* 3.343–98).

[7] *Ibid*., 4.20.14–16 (OS 5.486–89). A divisão da lei em três tipos de estatuto é tradicional e pode ser encontrada na discussão de Tomás de Aquino sobre a lei de Deus em sua *Summa Theologiae*, rev. org., 5 vols., 1920; reimp., Allen TX: Christian Classics, 1981, 2.99.2–5.

[8] *Institutes*, 2.10.1 (*OS* 3.403).

[9] *Ibid*., 2.10.2 (*OS* 3:404).

[10] *Ibid*.

[11] *Ibid*., 2.11 (*OS* 3.423–36).

[12] *Ibid*., 2.11.10 (*OS* 3.432–33).

[13] *Ibid*., 2.11.13 (*OS* 3.435–36).

[14] *Ibid*., 2.11.4 (*OS* 3.427).

[15] *Ibid*., 2.11.7 (*OS* 3.429–30). Para um resumo mais completo da distinção feita por Calvino entre os ofícios

gerais e particulares ou entre toda a religião de Moisés e a "lei nua" (*nuda lex*) arrancada de seu cenário no pacto da graça, ver *ARC*, 232–36.

16* Obra lançada no Brasil como *Compêndio de Teologia Apologética*, 3 volumes. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. (N. do R.)

IET. Para uma abordagem mais ampla da doutrina do pacto de Turretini, ver CCT.

17 *IET*, 1:574–75.

18 *Ibid*., 1:578.

19 *Ibid*., 2:174.

20 *Ibid*., 2:194.

21 É importante observar que, em sua análise do decálogo, Turretini aponta uma diferença entre o ponto de vista reformado e o luterano tradicional. Segundo suas palavras, "ao atribuir a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento, os luteranos se distinguem também de nossos homens e foi levantada por eles a questão sobre esse assunto, a partir da controvérsia sacramental. Eles defendem que essas duas alianças não são distintas somente na substância, mas também que a promessa da graça deve ser eliminada da aliança antiga" (*IET, 2:234*). Para um resumo da avaliação de Turretini da opinião luterana sobre a aliança antiga, ver *CCT,* p.265–69. É interessante perceber que algumas representações do pacto mosaico feitas por autores do *TLNF*, principalmente o capítulo sobre Gordon, são mais parecidas com a visão luterana do que com a visão reformada tradicional nesse aspecto.

22 *IET*, 2:262.

23 *Ibid*.

24 *Ibid*., 2:263.

25 *Ibid*.

26 *Ibid*., 2:267 (grifo nosso).

27 *Ibid*., 2:267–68.

[28] Turretini reafirma esse ponto na conclusão de sua exposição da questão se a aliança mosaica era um pacto de obras ou de graça: “uma coisa é falar da lei em si (que tinha a forma de um pacto das obras e foi aprovada não com o objetivo de tornar viva, e sim de condenar pela transgressão, obter a confissão da dívida e conduzir a Cristo), outra é falar da aliança sinaítica, pela qual a lei foi decretada” (*IET*, 2:269). Ver *CCT*, p. 243–72 para uma discussão extensa do ponto de vista de Turretini da “economia dupla” do pacto da graça. Beach argumenta que Turretini considerava a economia mosaica uma administração do pacto da graça, ainda que a aprovação da lei moral, quando distinta de sua estrutura dentro da promessa evangélica, tenha a “forma” de um pacto das obras, “mostrando ao ser humano o que ele deve a Deus e as consequências de não viver segundo a sua vontade” (252). No entanto, para Beach, Turretini subordina essa característica da economia mosaica ao nível de uma “forma” que não altera materialmente a substância do pacto da graça.

[29] Existe uma inconsistência confusa no relato de Fesko da tipologia da submissão de Israel à exigência da obediência à lei. Uma página depois da citação, Fesko representa Witsius para ensinar que a gestão mosaica não era uma aliança das obras exclusiva, nem uma aliança da graça exclusiva, e sim uma “aliança nacional da ‘piedade sincera’ que abrange ambas. Em termos de herança da terra, esse pacto da ‘piedade sincera’ não exige obediência perfeita, e sim sincera, que para o israelita piedoso era o fruto de sua fé” (38).

[30] WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of*

Divinity. Trad. William Crookshank, 2 vols., 1822; reimp., Escondido, CA: Den Dulk Foundation, 1990, 1:308.

[31] *Ibid*., 2:182. A observação de Witsius de que o decálogo entregue por meio de Moisés repete as exigências morais da lei natural de Deus antes da queda no pecado corresponde ao que Ferry chama de "reedição material" do pacto das obras nos termos do *TLNF*. Isso não significa que, no que diz respeito ao seu conteúdo substancial, a lei de Moisés repita o conteúdo da lei moral ou natural.

[32] WITSIUS. *Economy*, 2:183.

[33] *Ibid*.

[34] *Ibid*., 2:184.

[35] *Ibid*.

[36] *Ibid*.

[37] *Ibid*., 2:184–85.

[38] *Ibid*., 2:185. Nesse ponto, Witsius apela à interpretação de Calvino de Romanos 10.4 e aos argumentos do apóstolo Paulo em Romanos 9.31-32 e Gálatas 4–5.

[39] *Ibid*. Talvez parte da explicação para a hesitação de Witsius em designar a lei de Moisés como um pacto das obras ou um pacto da graça esteja relacionada ao fato de que ele está se referindo unicamente à lei de Moisés (o decálogo), distinta da promessa evangélica, com a qual está unido no pacto da graça.

[40] *Ibid*., 2:186.

[41] Para uma troca recente relacionada a essa questão, ver RAMSEY, D. Patrick. "In Defense of Moses: A Confessional Critique of Kline and Karlberg." In: *WTJ 66*, 2 (2004): p. 373–400; e FERRY, Brenton C. "Cross-Examining Moses's Defense: An Answer to Ramsey's Critique of Kline and Karlberg." In: *WTJ 67*, 1 (2005): p. 163–68. Como os títulos de seus artigos indicam, Ramsey argumenta contra a tese

da reedição, como vemos nas obras de Kline e Karlberg. E Ferry, um dos autores do *TLNF*, argumenta a favor.

[42] Por isso, a CFW 11.6 afirma que os crentes ligados às administrações do antigo pacto da graça desfrutavam da felicidade da justificação gratuita: “a justificação dos crentes no Antigo Testamento era, em todos esses aspectos, única e a mesma com a justificação no Novo Testamento”. Ainda que os autores do *TLNF* não neguem essa declaração, vale destacar que a mesma dificilmente recebe ênfase em sua caracterização da administração mosaica.

[43] KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology,* 1964; reimp. Grand Rapids, MI: Baker, 1976, p. 117, oferece um resumo útil do ponto de vista apresentado na CFW, principalmente os capítulos 7 e 19: “o resultado da discussão relacionada à natureza da economia mosaica entre os estudiosos é que, no geral, todos concordaram que a aliança mosaica era uma forma do pacto da graça e essa visão foi incorporada na *Confissão de Fé*”.

[44] Nessa parte do meu estudo sobre o *TLNF*, não pretendo de maneira alguma comprometer a legítima “liberdade da exegese” que pertence a uma confissão correta da expressão “somente as Escrituras” (*sola Scriptura*). Embora os exegetas reformados sejam obrigados a respeitar os limites confessionais em seus estudos, são livres para ler informações bíblicas de uma forma nova e atual. As explorações e os argumentos bíblico-teológicos dos colaboradores do *TLNF* inspiram legitimamente mais estudos e reflexões. Não tenho, propositadamente, nos meus estudos a intenção de destruir injustamente a análise bíblico-teológica da distinção da economia mosaica.

[45] O ponto de vista de Estelle no que se refere à natureza e ao significado do “princípio das obras” na economia mosaica é de difícil interpretação, uma vez que parece se

contradizer. Na declaração do propósito do “princípio das obras”, em alguns momentos ele fala como se exigisse obras “meritórias”, que seriam a base para a posse de Israel sobre a terra, como nessa passagem. Porém, em outras ocasiões, ele descreve o dever de obediência da economia mosaica como uma obrigação de “obediência sincera” ou “obediência grata”, que serviria como testemunho às nações (137).

[46] O ataque de Gordon a John Murray em seu capítulo parece ultrapassar os limites apropriados para um ensaio acadêmico na teologia bíblica. Por exemplo, ele declara que Murray não só poderia encontrar qualquer sentido no argumento de Paulo em Gálatas, como também que tudo o que ele escreveu “ofuscaria no grau mais alto” (253). E como se não fosse suficiente, ele acrescenta: “gosto de pensar que ele (Murray) tinha consciência de que estava totalmente atordoado com o raciocínio de Paulo, e portanto, estava determinado a não escrever nada sobre a questão até que finalmente fosse capaz de entendê-la”. Na realidade, Murray toca no assunto diretamente em seu comentário sobre o livro de Romanos, que inclui um anexo centrado no apelo de Paulo a Levítico 18.5 e que analisaremos em seguida. Ademais, Gordon não observa que Murray aborda a interpretação de Gálatas 3 em seu *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955) e que seus discursos sobre Gálatas no Westminster Theological Seminary estão disponíveis para o grande público (ver http://sites.google.com/site/themosaiccovenant/john-murray).

[47] Calvino considera o terceiro uso da lei, a maior regra de gratidão, sua forma de utilização principal (*Institutes* 2.7.12 [*OS* 3:337]): “Tertius usus, qui et praecipuus est, et in

proprium Legis finem propius spectat". Quanto à visão de Calvino sobre os diferentes usos da lei, ver *ARC*, 229–47.

[48] Comm. Romanos 10.4-5, *CNTC* 8:222–23.

[49] *Ibid*., *CNTC* 8:223 (*CO* 49.97).

[50] *Ibid*., *CNTC* 8:223 (*CO* 49.98).

[51] Comm. Gálatas 3.10–11, *CNTC* 11:53 (*CO* 50.208). A interpretação da expressão usada por Calvino, "das obras da lei", em Gálatas 3.10, é diferente daquela usada por Gordon, que insiste que Paulo não está se opondo aos que usam a lei de forma equivocada ao "confiar" nas obras da lei como meios de autojustificação (244–45).

[52] Comm. Gálatas 3.10–11, *CNTC* 11:53 (*CO* 50.208).

[53] Comm. Gálatas 3.11–12, *CNTC* 11:54 (*CO* 50.209).

[54] Comm. Gálatas 3.12–14, *CNTC* 11:55 (*CO* 50.210).

[55] MURRAY, John. "Appendix B: Leviticus 18:5." In: *The Epistle to the Romans*, 2 vol., NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959, 1965, 2:249.

[56] *Ibid*.

[57] *Ibid*.

[58] *Ibid*., 2:250.

[59] *Ibid*.

[60] *Ibid*., 2:250–51.

[61] Para outro exemplo dessa explicação por outro estudioso reformado, ver HENDRIKSEN, William. *Exposition of Galatians.* Grand Rapids, MI: Baker, 1968, p. 127–31.

[62] Comm. Gálatas 3.17, *CNTC* 11:59 (*CO* 50.213).

[63] *Ibid*., *CNTC* 11:61 (*CO* 50.215).

[64] *Ibid*., *CNTC* 11:67 (*CO* 50.221).

[65] *Ibid*.

[66] RIDDERBOS, Herman. *Paul: An Outline of His Theology.* Trad. John R. De Witt. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

[67] *Ibid*., p. 153.

[68] *Ibid*.

[69] *Ibid*., p. 154.
[70] *Ibid*.
[71] *Ibid*., p. 154–55.
[72] *Ibid*., p. 155.
[73] *Ibid*.
[74] *Ibid*., p. 156.
[75] *Ibid*. Moisés Silva oferece uma interpretação muito parecida do argumento de Paulo de Gálatas 3. Silva aponta que a abordagem dada por Paulo à lei em Gálatas, principalmente quando opõe a lei às promessas, é "disfarçada" pela posição de seus oponentes, que enxergam a lei como meio de autojustificação ou como "fonte" (e não como "modo") de vida diante de Deus. Ver SILVA, Moisés. *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*, 2 ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, p. 187–95; SILVA. "Abraham, Faith, and Works: Paul's Use of Scripture in Galatians 3:6–14." In: *WTJ* 63, 2 (2001): p. 251–67; e SILVA. "Faith versus Works of Law in Galatians." In: *JVN2*, p. 217–48. É interessante ver que Silva rejeita a interpretação de Meredith Kline do ponto de vista de Paulo da lei no argumento dos gálatas, tendo em vista sua semelhança com as opiniões do luteranismo histórico e do dispensacionalismo (*Interpreting Galatians*, p. 190). Silva compartilha também da visão de Ridderbos e de Calvino de que, quando Paulo menciona, em Gálatas 3, aqueles que são "das obras da lei", ele está se referindo a quem "confia" ou recorre à lei como um instrumento de justificação diante de Deus. Ver principalmente sua "Faith versus Works", p. 222–26. Como já vimos, esse ponto de vista é bastante criticado por Gordon em sua contribuição ao *TLNF*. Ver também SCHREINER, Thomas R. *Romans.* Grand Rapids, MI: Baker, 1998, p. 551–62; e SCHREINER. "Appendix: Mark Karlberg's View of the Mosaic Law." In: *The Law and Its*

Fulfillment: A Pauline Theology of Law. Grand Rapids, MI: Baker, 1993, p. 247–51. Schreiner continua a trajetória da interpretação de Ridderbos e Silva e oferece uma crítica ao tipo de doutrina da administração mosaica que é representada no *TLNF*.

[76] RIDDERBOS. *Paul*, p. 156.

[77] KLINE, Meredith. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview.* Overland Park, KS: Two Age Press, 2000, p. 321 (grifo nosso). Ver também KLINE, Meredith. “Gospel until the Law: Rom 5:13–14 and the Old Covenant.” In: *JETS* 34, 4 (1991): p. 434.

[78] STREET, T. Norton. *How to Understand Your Bible*, rev. org. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1974, p. 107, oferece a seguinte definição útil de um modelo bíblico: “um modelo pode ser definido como alguém com um propósito divino, o prenúncio do AT de uma realidade espiritual do NT”. Para uma discussão mais ampla da tipologia bíblica, principalmente no que diz respeito à economia mosaica com seus modelos e rituais, ver VOS, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948, p. 144–82.

[79] VOS. *Biblical Theology*, p. 144.

[80] *Ibid*., p. 148.

[81] ROBERTSON, O. Palmer. *The Christ of the Prophets.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004, p. 364–65n6.

[82] Nesse contexto, vemos que Estelle não encontra clareza na abordagem feita por Geerhardus Vos do “pacto sinaítico e mérito legal”, pois Vos trata as obrigações da obediência do pacto mosaico como não meritórias e únicas com os deveres da obediência na economia da nova aliança. Em meu julgamento, o tratamento de Vos a esse assunto é bem claro, apesar de se posicionar contra a concepção que Estelle e outros autores do *TLNF* pretendem defender. Em

seu *Biblical Theology*, p. 127, Vos declara calmamente: “então é claro que a obediência à lei não estava naquela conjuntura como base meritória da herança da vida. Esse último é baseado somente na graça, não menos enfaticamente do que o próprio Paulo coloca a salvação naquele campo. Porém, enquanto é assim, ainda pode ser argumentado que a obediência à lei, se não for a base para receber, ainda é a base para a retenção dos privilégios herdados. Aqui é claro que não se pode negar que existe uma conexão real. Mas os judaizantes se equivocaram ao concluir que tal conexão deveria ser meritória e que se Israel mantivesse os dons estimados de Jeová por meio do cumprimento de sua lei, deveria ser assim, pois na justiça rigorosa eles os mereceram. A ligação é de um tipo totalmente diferente. Não pertence à esfera legal do mérito, e sim a uma esfera simbólico-típica da expressão”. O ponto que Vos está destacando pode ser confirmado da forma mais clara: os crentes do AT foram chamados a receber as promessas redentoras de Deus somente pela fé, mas a fé dos crentes do AT e do NT era “sempre acompanhada” por uma obediência sincera aos mandamentos de Deus. Os crentes são sempre salvos por uma fé que opera por meio do amor na devoção grata a Deus. Insistir nisso não aumenta o temível espectro de “mérito” na relação entre os crentes e seu Senhor da aliança, já que a graça da justificação gratuita e da santificação progressiva é concedida gratuitamente pelo próprio Deus a quem ele deseja salvar, ou seja, os eleitos.

83 Para uma descrição desses pontos de vista minoritários, ver *CCT*, p. 262–72,301–16. Beach argumenta que Turretini representava a visão consensual entre os teólogos reformados: “Turretini garante que essa aliança mosaica pode ser vista como se fosse dupla: por um lado, que é a

forma mais correta de se pensar, é vista segundo a intenção e o plano de Deus, ou seja, conduzindo a Cristo. Por outro, é vista como uma aliança separada de Cristo e abstraída dele. Porém, esse segundo ponto de vista não diz respeito a como a aliança sinaítica é considerada, pois a intenção divina não era que o 'ser humano tivesse vida com base na lei' ou que, como pecador, 'fosse simplesmente condenado'. Em vez disso, o propósito divino era que as pessoas caídas, por uma sensação de seu próprio sofrimento e fraqueza, 'fugissem em busca de refúgio em Cristo'" (311). Outra opinião da tradição reformada, defendida por uma minoria, a doutrina de Cocceius de uma anulação gradativa do pacto das obras por meio das administrações sucessivas do pacto da graça, também traz algumas semelhanças com o ponto de vista representado pelos autores do *TLNF*. Para um estudo mais abrangente da teologia do pacto de Cocceius, ver VAN ASSELT, Willem J. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669).* Trad. Raymond A. Blacketer. Leiden: Brill, 2001. É curioso lembrar que Cocceius negou que os crentes da economia da antiga aliança desfrutassem de um verdadeiro "perdão dos pecados", afirmando que seus pecados tinham sido apenas "ignorados". Em vez de ser uma visão consensual tradicional da teologia do pacto reformada, a posição sobre a aliança mosaica adotada no *TLNF* possui mais semelhanças com esses pontos de vista menores.

[84] Ver KLINE. *Kingdom Prologue*, p. 92. Para as concepções mais compreensivas da teologia do pacto de Kline, principalmente sua identificação com a criação e a aliança e seu destaque à ideia do princípio das obras "meritórias" no pacto das obras, ver KARLBERG, Mark W. "The Original State of Adam: Tensions in Reformed Theology." In: *Evangelical Quarterly* 59, 4 (1987): p. 291–309; e IRONS, Lee.

“Redefining Merit: An Examination of Medieval Presuppositions in Covenant Theology.” In: GRIFFITH, Howard; MUETHER, John R., org. *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline.* Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000, p. 253–69.

[85] Ver *CCT*, p. 57–61,106–19 para uma discussão da visão de Turretini e do consenso da maioria dos teólogos reformados. O resumo de Beach sobre o ponto de vista de Turretini quanto à relação da criação e a aliança retrata bem a opinião predominante da teologia reformada do pacto: “contudo, quando se recusa a identificar a criação na aliança, não compromete a bondade da criação ou a torna, de algum modo, como algo menos valioso. Em vez disso, a relação do criador com a criatura é incorporada na relação da aliança e ele até mesmo a pressupõe. No entanto, Turretini se recusa a confundir essas relações, pois as criaturas não possuem direitos diante do criador. Deus não deve ao homem a vida eterna. Ademais, ele não é devedor do ser humano ao criá-lo, já que a criação é um ato de liberdade. É por esse motivo que Turretini argumenta que Deus aceitou entrar em um relacionamento de aliança, optando por passar a ser devedor por meio de um ato de bondade e amor, permanecendo sem direitos”.

[86] Para uma abordagem da questão de se a obediência de Adão poderia “merecer” a recompensa da vida, ver *IET*, 2:710–23; *RD*, 2:569–71; e *CCT*, p. 112–19,196–202,326–28. A observação seguinte de Turretini tem um significado profundo e importante para um entendimento maior da visão reformada mais comum: “parece também que não existe o menor mérito do homem diante de Deus, seja qual for seu estado. Desse modo, o próprio Adão, se tivesse perseverado, não teria merecido a vida por meio da justiça restrita, embora (por meio de certa condescendência

[*synchatabasin*]), Deus tivesse prometido a ele uma vida na condição da obediência perfeita, que é chamada de meritória em um sentido mais amplo” (*IET*, 2:712). Na concepção de Turretini, podemos apenas falar “impropriamente” sobre o “mérito” na relação entre Adão e seu criador. Em virtude do pacto que Deus faz com Adão, existe uma “conexão” estabelecida entre a obediência de Adão e a recompensa prometida.

[87] Cf. notas 47 e 52.

[88] *IET*, p. 2:268.

PARTE 2
O PACTO E A ELEIÇÃO

4

O PACTO E A ELEIÇÃO NA TEOLOGIA DE HERMAN BAVINCK

No desenvolvimento histórico da Teologia Reformada, as doutrinas da eleição e do pacto estão entre as mais importantes para a forma com que os teólogos reformados buscaram apresentar um relato resumido dos ensinamentos das Escrituras. Os intérpretes da tradição reformada consideram muitas vezes, de modo equivocado, esses temas doutrinários como “dogmas centrais”, que proporcionam uma base para um sistema fechado de verdades doutrinárias, cada um deduzido de um princípio básico, como a soberania de Deus ou a concretização do propósito de salvação em Cristo por meio do pacto da graça em suas diversas dispensações.[1] Não há dúvidas de que esses dois aspectos desempenharam um papel dominante na longa história da reflexão reformada sobre a revelação das Escrituras. Ao destacar a eleição livre e soberana, a Teologia Reformada enfatiza o monergismo da graça divina na salvação dos pecadores que são criados à imagem de

Deus, mas que foram “terrivelmente deformados” pelo pecado humano e pela desobediência.[2] Nada pode ser um testemunho melhor da verdade de que a salvação é obra de Deus, do começo ao fim, do que a eleição. A atenção da Teologia Reformada para o desdobramento dos propósitos da graça de Deus em Cristo por meio de diversas administrações do pacto da graça também destaca sua consciência profunda do aspecto histórico da revelação bíblica e do cumprimento e concretização da antiga aliança na obra de Cristo como redentor e mediador pactual.

Apesar da unanimidade virtual da tradição teológica reformada sobre a centralidade desses temas relacionados à eleição soberana e misericordiosa e às administrações históricas da aliança por toda a história da redenção, a interação precisa entre a eleição e a aliança deu origem a uma discussão e uma controvérsia importantes. Os estudiosos da história da Teologia Reformada na Holanda durante os séculos 19 e 20 estão bem conscientes das prolongadas discussões nas igrejas reformadas durante esse período. Muitas vezes, as discussões resultam de diversas análises do significado do sacramento do batismo como um sinal e selo da promessa da aliança. Em alguns casos, opiniões diferentes sobre a natureza do pacto da graça, principalmente no que diz respeito à eleição, geraram não só polêmicas teológicas, como também divisões entre as denominações. Para representar essas divergências de forma organizada, alguns teólogos articularam a doutrina da aliança do ponto de vista da eleição. Outros abordaram tal doutrina sob a perspectiva da dispensação da aliança na História e distinguiram claramente o pacto da eleição particular. O significado dessas diferenças se tornou ainda mais evidente no modo como os filhos de pais crentes eram vistos. Essas crianças deveriam ser consideradas

possuidoras da graça do evangelho que o sacramento simboliza ou sela, a menos que caíssem na incredulidade e na desobediência? Ou deveriam simplesmente ser consideradas recebedoras de uma promessa objetiva com uma “condição” que pode ou não ser cumprida nelas? Ou deveriam ser consideradas possuidoras da graça de Cristo somente na sua regeneração e conversão posteriores ao batismo? Essas questões podem parecer sutis ou insignificantes, mas surgiram por toda a história das igrejas reformadas de uma forma que ligava necessariamente a concepção teológica à prática homilética e eclesiástica.[3]

A consciência da relação entre a eleição e o pacto na tradição reformada e principalmente da prolongada história de polêmicas em relação a essa questão entre as igrejas reformadas da Holanda, abre espaço para o assunto neste e no próximo capítulo desta obra. A forma com que Herman Bavinck trata as doutrinas da eleição e do pacto é muito importante tanto para a Teologia Reformada em geral quanto para um entendimento da história do período em que ele desempenhou um papel influente. Bavinck foi um teólogo reformado notável do final do século 19 e começo do século 20 e autor de uma obra influente composta por quatro volumes, *Reformed Dogmatics.** Entre os assuntos abordados por Bavinck, as doutrinas da eleição e do pacto têm um lugar muito valioso. Assim como sua abordagem de muitos temas teológicos, a maneira com que Bavinck apresenta esses tópicos mostra uma percepção admirável dos ensinamentos bíblicos, da história da reflexão teológica, da codificação do consenso reformado nas confissões da igreja e nas discussões contemporâneas referentes a esses assuntos importantes. Por esses motivos, uma exposição da concepção de Bavinck acerca dessas doutrinas satisfaz as

necessidades teológicas de todo estudioso cuidadoso da Teologia Reformada.

Como Bavinck também estava profundamente envolvido nos debates eclesiásticos e teológicos de seu tempo na Holanda, sua abordagem do assunto abre uma janela para a história e as controvérsias dentro das igrejas reformadas da época. Quanto a esse tema, assim como muitos outros, Bavinck desempenhou um papel de mediador e pacificador. Ao oferecer uma declaração equilibrada e moderada sobre o consenso histórico da Teologia Reformada em relação a esse assunto polêmico, Bavinck também concede um modelo de como lidar com essas questões em um cenário eclesiástico posterior, quando a luta contínua com os mesmos assuntos fragmenta a comunhão da igreja. Ainda que eu faça algumas outras observações, meu foco principal é resumir e analisar as concepções de eleição e de pacto em Bavinck. Por isso, limitarei bastante meu apelo à abordagem de Bavinck a essas doutrinas em sua *RD* de quatro volumes e em diversas outras obras teológicas que contribuem para a compreensão de sua posição. Entre essas obras, uma das principais é *Magnalia Dei,*[4] de Bavinck, que resume em um volume sua dogmática e traz um relato extenso de seus debates sobre "chamado e regeneração" nas igrejas reformadas da Holanda no final do século 19.[5]

Com a intenção de apresentar um relato e uma avaliação precisos da visão de Bavinck, começarei falando sobre sua maneira de lidar com as doutrinas da eleição e do pacto. Depois desse resumo neste capítulo, no capítulo seguinte analisarei a inter-relação entre eles, incluindo sua valiosa contribuição para as polêmicas eclesiásticas entre as igrejas reformadas na Holanda no final do século 19 e início do século 20. Essas controvérsias foram estabelecidas temporariamente em 1905, quando o sínodo das Igrejas

Reformadas da Holanda adotou as chamadas “Conclusões de Utrecht”. O papel de Bavinck na elaboração dessas “conclusões” é fundamental para a compreensão de sua visão da relação entre a eleição e o pacto.

A doutrina da eleição

A natureza do vínculo entre o propósito da eleição de Deus e a concretização do seu propósito redentor no cumprimento histórico do pacto da graça permanece sendo meu interesse principal. Portanto, meu resumo da abordagem de Bavinck desses temas neste capítulo será propositadamente menos abrangente.[6]

O lugar dogmático e a natureza do conselho divino

Na estrutura de sua *Reformed Dogmatics*, Bavinck segue a sequência tradicional do *loci* doutrinário. Depois de um volume introdutório sobre o *prolegomena* teológico, que aborda detalhadamente as questões formais da natureza da Teologia como ciência e da doutrina da revelação divina, Bavinck volta, em seu segundo volume, às doutrinas de Deus e do homem. Dentro da sequência de assuntos referentes à doutrina divina, Bavinck analisa o conselho eterno de Deus só depois de uma apresentação longa do conhecimento de Deus, de seus nomes, das características incomunicáveis e comunicáveis de Deus e da doutrina da Santíssima Trindade. Isso reflete um padrão na tradição da Teologia cristã ocidental que remete ao período medieval e à grande *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.[7] Embora existam exceções a essa regra, Bavinck segue tal padrão ao localizar sua análise da doutrina do conselho de Deus, incluindo a eleição de seu povo para a salvação em Cristo, dentro da estrutura da doutrina de Deus.[8] Qualquer conhecimento verdadeiro do Deus vivo e trino, na medida

em que deriva da revelação divina escrita, precisa incluir um conhecimento do plano eterno ou conselho trino de Deus.

No início de sua análise do conselho divino, Bavinck confirma uma distinção tradicional na teologia cristã entre o conhecimento do ser de Deus e o conhecimento das obras de Deus. Ainda que todo o conhecimento humano sobre Deus seja resultante de sua ampla autorrevelação por meio de suas obras e palavras, precisamos diferenciar o conhecimento de Deus como ele existe necessariamente e eternamente com todos os seus atributos, do conhecimento de Deus como ele escolhe voluntariamente agir na criação e na História.[9] O conhecimento humano dos nomes e características de Deus, bem como os "atributos incomunicáveis" das pessoas da Santíssima Trindade, cada uma diferente da outra, embora incluindo uma divindade infinita e eterna, é o conhecimento de *quem é Deus*. A compreensão do ser de Deus consiste no que pode ser conhecido quanto às "obras essenciais" de Deus, que são verdadeiras de forma eterna e imutável em relação a quem Deus é na plenitude inesgotável de sua vida trina. Esse conhecimento da essência divina se refere às "obras de Deus como ele é em si mesmo" (*opera Dei immanentia ad intra*). Por exemplo, declarar a "santidade" de Deus é afirmar que ele é necessariamente, imutavelmente e eternamente santo, independentemente de suas obras sagradas em relação à criação que ele escolhe chamar à existência e governar de modo soberano. Em contraste, a doutrina do conselho eterno e da vontade de Deus diz respeito, em termos gerais, ao conhecimento *do que ele faz em toda a criação e História*. Diferente das "obras puramente imanentes a Deus", podemos falar das suas obras externas na medida em que ele "sai de seu ser" com

a intenção de se revelar por meio de sua criação e providência.[10] Além disso, existem dois tipos dessas "obras externas de Deus" (*opera Dei externa*): "as obras *ad intra* (internas) e as *ad extra* (externas). As primeiras costumam ser designadas como 'decretos' e estão todas dentro do eterno 'conselho de Deus'. Esses decretos estabelecem uma ligação entre as obras inerentes ao ser divino e as obras externas de criação e recriação".[11] Portanto, no sentido mais preciso, a doutrina do conselho eterno de Deus é fundamentada no que as Escrituras ensinam sobre as obras de Deus que estão relacionadas com seu propósito ou plano de criação e recriação, mas que permanecem internas ou precisam ser diferenciadas de sua concretização durante a realização do conselho de Deus.

Segundo Bavinck, o conselho divino e os decretos de Deus têm três características básicas. Em primeiro lugar, todas as ideias ou componentes dos decretos divinos são "derivados da plenitude do conhecimento que está presente eternamente em Deus".[12] Deus conhece todas as coisas, sejam elas "reais" ou "possíveis". Seu conhecimento é tão infinito e abundante quanto seu próprio ser. Desse modo, o que Deus sabe sobre a criação, a providência e a recriação é seu conhecimento do que se tornará "real" por causa de sua decisão livre, mas tal conhecimento não é tão exaustivo quanto sua percepção de si mesmo e de tudo o que é possível. Na verdade, comparado a esse segundo, o conhecimento de Deus sobre o que diz respeito a seus decretos, por mais rico e amplo que possa parecer para nós, não passa de um "esboço, um resumo, das profundezas tanto da sabedoria quanto do conhecimento de Deus".[13] Todos os decretos de Deus se baseiam em sua "soberania absoluta" e liberdade.[14] Deus não obedece a compulsão alguma no que se refere ao seu conselho divino. Em sua

autossuficiência, Deus não precisa do mundo, nem se sente no dever de recorrer à criação para enriquecer a si mesmo. Nesse cenário, precisamos distinguir claramente o "conhecimento de si mesmo" de Deus, que é necessário para quem ele é, e seu "conhecimento do mundo", que é baseado em sua liberdade de determinar como ele lidará com a questão da criação e da história. E terceiro, devemos apontar uma distinção entre os decretos de Deus e seu cumprimento na História. Existe uma diferença entre o que Deus determina em seu conselho e o que deve realmente acontecer na realização de seu conselho na História. Mesmo que os decretos de Deus sejam determinados de maneira livre e soberana, quando falamos de sua concretização na História, afirmamos que "serão realizados no tempo certo".[15]

A doutrina da predestinação

Depois de seus comentários introdutórios sobre a localização dogmática e a natureza do conselho de Deus, Bavinck resume em linhas gerais o ensinamento das Escrituras no que se refere aos decretos de Deus e à discussão histórica entre uma concepção agostiniana e pelagiana do conselho de Deus. Nesse resumo, Bavinck observa que o NT traz uma revelação mais clara e precisa da doutrina do que o AT, ainda que todo o ensino das Escrituras seja coerente em relação aos propósitos soberanos de Deus e sua realização ao longo da criação e recriação. Ele observa também que a doutrina agostiniana do conselho divino de Deus é a visão predominante e favorita em toda a história da igreja. Embora esse ponto de vista tenha mudado para uma direção "semipelagiana" durante o período medieval da teologia escolástica, sua maior pureza foi resgatada pelos reformadores Lutero e

Calvino durante o século 16, somente para ser abandonada ou corrompida posteriormente pelas concepções luteranas e arminianas.[16] Um aspecto interessante e revelador de Bavinck é sua reflexão cuidadosa do debate histórico entre os teólogos reformados no que se refere à ordem dos decretos, seja “supralapsariano” ou “infralapsariano”, ainda que ele não aborde diretamente tais debates contemporâneos dentro das igrejas reformadas holandesas relacionados a essa questão.[17] Enquanto Bavinck julga que existem argumentos pró e contra que podem ser usados para ambas as posições, ele vê os componentes complexos do conselho de Deus em sua unidade orgânica, e não em termos de sua precedência lógica ou temporal.

A parte mais significativa da abordagem de Bavinck ao conselho divino é sua definição da natureza do(s) decreto(s) de Deus em geral e suas respectivas definições de eleição e reprovação. Bavinck define de forma abrangente o conselho de Deus como “seu plano eterno para tudo o que existe ou acontecerá no tempo”.[18] Apesar das diferenças importantes de compreensão que marcaram a história da reflexão teológica no que se refere ao conselho de Deus, Bavinck observa como toda a teologia cristã reconhece em maior ou menor grau que a História se desdobra de acordo com o plano ou vontade soberana de Deus. Nem o panteísmo, que identifica o que acontece na História com o ser de Deus, nem o deísmo, que enxerga a História do mundo em uma independência relativa da vontade de Deus, são visões satisfatórias do ponto de vista do teísmo cristão histórico. O conselho de Deus precisa ser visto para compreender “todas as coisas que existem ou existirão”.[19] Excluir qualquer coisa do âmbito do conselho eterno de Deus poderia comprometer a existência independente de Deus e sua obra como criador e Senhor de todas as coisas. O que

quer que seja revelado na criação e em todo o curso da providência e recriação deve ser incluído no decreto de Deus. Como tal decreto reflete a natureza de seu autor, precisamos pensar nele como “a vontade eternamente ativa de Deus, a vontade e decisão do próprio Deus, não algo casual, mas algo relacionado ao seu ser e sua vontade eternamente ativa”.[20] Todo o cosmos e sua história representam o resultado do conselho divino. Assim como o artista que só pode “executar sua visão em etapas”, Deus executa seu conselho único e complexo em diversas fases temporais que revelam sua natureza e seu propósito.[21]

Dentro do contexto dessa definição geral do conselho de Deus, Bavinck aponta a distinção entre o decreto como parte integrante de todas as criaturas e do destino dos seres humanos e dos anjos. Na linguagem tradicional da Teologia, o primeiro conselho geral de Deus, relativo a todas as coisas, era chamado de “providência”, enquanto o último e mais particular conselho de Deus, referente aos homens e anjos, era chamado de “predestinação”.

> Ainda que o nome não importe muito, vale lembrar que o decreto de Deus inclui todas as coisas, não só a determinação do estado eterno de criaturas racionais (a predestinação), mas também a ordenação e classificação de todas as coisas sem exceção. Dessa maneira, a predestinação não era algo que pudesse ser analisado isoladamente, e sim uma parte do decreto de Deus para todas as coisas e apenas uma aplicação particular do mesmo. A predestinação é providência na medida em que se refere ao destino eterno dos seres humanos e dos anjos.[22]

Portanto, a doutrina da predestinação estabelece o ensinamento das Escrituras no que se refere ao plano de Deus para salvar ou não os seres humanos criados à sua imagem. Embora o pelagianismo tenha negado historicamente a predestinação como um componente do conselho todo abrangente de Deus, temendo que isso destruísse a liberdade genuína e a responsabilidade da

criatura, Bavinck defende a ideia de que o pelagianismo é incoerente em relação ao ensino bíblico, à história da teologia cristã e à própria experiência humana. Por mais difícil que seja o problema da relação entre o conselho de Deus e a responsabilidade da criatura, afirmamos que “pela atividade infinitamente majestosa de seu conhecimento e vontade, Deus não destrói, mas cria e mantém a liberdade e independência de suas criaturas”.[23] Finalmente, o pelagianismo equivale a uma negação da doutrina cristã da criação, já que afirma que a criatura pode chamar à existência um ato completamente estranho a Deus e à sua vontade. Como a doutrina pelagiana da liberdade introduz um ato não relacionado à vontade de Deus e indeterminado por qualquer fator anterior, acaba também com a base da “presciência” de Deus. Até mesmo Deus é incapaz de conhecer antecipadamente um ato absolutamente incerto. No pelagianismo, “o decreto de Deus se tornou completamente condicional e perdeu sua essência da vontade e decreto. Não é nada além de um desejo cuja satisfação é totalmente incerta. Deus olha passivamente e adota uma atitude de espera. Os seres humanos decidem. O capricho e o acaso sentam-se no trono”.[24]

Como a predestinação se refere ao conselho de Deus relativo à salvação ou à não salvação de seres humanos e anjos, Bavinck argumenta que deve ficar claro que a mesma inclui reprovação e eleição. Uma vez que a eleição divina constitui o auge dos propósitos de Deus na predestinação, Bavinck aborda primeiro a reprovação e depois conclui com uma observação sobre a eleição.

Bavinck destaca que a reprovação é apoiada pelo testemunho comum das Escrituras sobre como Deus concretiza sua vontade e seu propósito em todas as circunstâncias, que incluem o pecado, a incredulidade, a

morte e a punição eterna. Em todas as situações, até mesmo a incredulidade e a condenação de pecadores que não encontram salvação em Cristo, Deus está realizando ativamente seus propósitos inabaláveis, sábios e justos. Apesar da atração aparente de uma negação pelagiana de um decreto de reprovação, a Teologia Reformada deve aceitar o ensinamento da Palavra de Deus de que a vontade e a mão de Deus são expressas em tudo o que acontece. Sem fingir oferecer uma solução para todo problema ou uma simples explicação do que parece terrível para a percepção humana, o Calvinismo "convida a nós, humanos, a descansar em Deus, que habita em uma luz inacessível, cujos julgamentos são indecifráveis, e cujos caminhos estão além do que podemos traçar".[25] Até mesmo a não salvação de algumas pessoas deve ser considerada um resultado do eterno conselho de Deus. No entanto, Bavinck aponta também que o decreto de reprovação não é adequado à vontade e ao conselho de Deus da mesma forma que o decreto de eleição. O poder e a vontade de Deus em tal decreto não podem ser declarados à custa de uma visão adequada da justiça de Deus. Afinal, por meio das Escrituras entendemos que, embora o pecado "não esteja fora da vontade de Deus, é definitivamente contra ela".[26] Ainda que o pecado não seja a "causa externa eficiente ou impulsionadora do decreto de reprovação" – se fosse, todos os pecadores seriam reprovados – é "a causa suficiente e, principalmente, meritória da punição eterna".[27] Não há dúvidas de que a maior causa do decreto de reprovação, como todas as coisas, está dentro da vontade de Deus. Porém, o ato de reprovação nunca acontece à parte do pecado e da culpabilidade daqueles que não são salvos. Portanto, não existe um paralelo exato entre o decreto divino de reprovação e seu decreto de eleição.

Ao contrário da obra de reprovação, a obra de eleição é aquela em que Deus tem prazer peculiar. Em seu objetivo de proporcionar a salvação a algumas pessoas tendo exclusivamente como base a sua graça, Deus age de forma que espelha sua perfeição e alcança seu maior propósito. Em resposta à afirmação pelagiana de que a eleição é injusta, Bavinck observa que se a salvação fosse uma questão de justiça, todos se perderiam. “Mas agora que a eleição acontece de acordo com a graça, existe esperança até mesmo para os mais miseráveis. Se as obras e a recompensa fossem o padrão de admissão no reino dos céus, seus portões não seriam abertos para ninguém. O pelagianismo não tem piedade.”[28] A graça pura da eleição divina é a única base de esperança por parte dos pecadores que são incapazes, por não estarem dispostos, de aceitar Cristo para a salvação. Ainda que muitas vezes se contraponha à ideia de que a eleição enfraquece o convite do evangelho para responder a Cristo com fé e arrependimento, Bavinck aponta que ninguém tem o direito de concluir que está longe do alcance da graça da eleição de Deus.

> Ninguém tem o *direito* de acreditar que está reprovado, pois todos são chamados de modo sincero e urgente a acreditar em Cristo visando a salvação. Ninguém *pode* acreditar realmente nisso, pois a própria vida e tudo o que a torna prazerosa é prova de que Deus não se satisfaz com sua morte. Ninguém acredita *verdadeiramente* nisso, pois isso seria o inferno na terra.[29]

Quando aborda os objetos do decreto da eleição de Deus, Bavinck afirma que eles são Cristo e aqueles que pertencem ao seu corpo, a igreja. Cristo é apontado dentro de tal decreto para ser o mediador e redentor de todos aqueles que são seus membros por meio da fé. Por isso, o conhecimento da eleição caminha sempre junto à fé em sua

aquiescência da promessa do evangelho em Cristo. Ademais, a intenção de Deus não é simplesmente eleger um “grupo de indivíduos” que são salvos por mediação de Cristo. O objetivo e o resultado do decreto de Deus da eleição é nada menos que uma humanidade renovada em união com Cristo. No propósito de Deus, os eleitos representam a concretização de uma humanidade nova e glorificada, na qual todo o organismo da raça humana é contemplado. Em seu decreto de eleição, Deus não ama um grupo disperso de indivíduos, e sim um organismo que representa e consuma seu amor por todo o mundo.[30]

A doutrina do pacto

No ponto de vista de Bavinck sobre o conselho divino vemos claramente que a predestinação e a eleição têm a ver com o propósito eterno de Deus de salvar seu povo em Cristo e que a intenção de Deus não é menor que a redenção de uma nova humanidade dentro de sua obra ampla de recriação. A doutrina do pacto, diferente da eleição, destaca o modo pelo qual Deus realiza seus propósitos para os seres humanos antes e principalmente depois da queda no pecado. Bavinck discute a doutrina do pacto principalmente em duas partes da sua dogmática. A primeira consideração sobre a aliança entre o Deus trino e os seres humanos se refere à contemplação de Bavinck da criação do homem à imagem de Deus. A aliança não pode ser considerada meramente como um recurso pós-queda que Deus usa para restaurar os pecadores caídos à comunhão com ele mesmo. Em vez disso, o pacto é o instrumento selecionado divinamente por meio do qual, tendo como base a criação, o Deus trino escolhe desfrutar da comunhão com aqueles que foram criados à sua imagem no desdobramento histórico da criação sob a gestão e o

domínio humanos. A segunda ocasião, uma abordagem bem mais longa da doutrina do pacto da graça, é a introdução de Bavinck à doutrina da pessoa e obra de Cristo. Assim como o resumo de Bavinck sobre a doutrina da eleição, nosso resumo da doutrina da aliança identificará somente os aspectos mais importantes da visão de Bavinck. Quando tivermos um sentido claro das doutrinas de eleição e do pacto em Bavinck, analisaremos a questão crítica de sua inter-relação.

O pacto com Adão ("pacto das obras")

Bavinck começa sua discussão sobre o pacto entre o Deus trino e toda a humanidade em Adão antes da queda no pecado lembrando que, no seu estado original de integridade, Adão não tinha a imagem de Deus isoladamente da unidade orgânica da raça humana. Nem mesmo Adão carregou imediatamente a imagem de Deus no sentido completo. Na concepção bíblica da humanidade, existe uma distinção clara que fica bem evidente entre Adão e Cristo, o segundo ou último Adão. Mesmo no estado de sua integridade original, o primeiro Adão ainda não possuía a plenitude da vida que só é garantida somente por meio de Cristo em seu estado final de glória.

> Dessa maneira, se compararmos com Cristo, Adão estava em um nível inferior. Adão foi o primeiro, Cristo o segundo e o último. Cristo pressupõe Adão e o sucede. Adão é o menor e inferior, enquanto Cristo, o ser superior. Por esse motivo, Adão apontou para Cristo. Antes da queda ele já era uma espécie de Cristo. Na criação de Adão, Cristo já estava sendo visado.[31]

Essa relação entre o primeiro e o último Adão é especialmente importante para um entendimento correto do relacionamento original entre Deus e a humanidade. É só por meio do segundo Adão que a plenitude da morada e da comunhão de Deus com a humanidade (concedida em

partes na relação original da aliança entre Deus e o homem antes da queda) é concretizada escatologicamente.

Em seu texto de introdução sobre o relacionamento na aliança pré-queda, Bavinck aponta que a doutrina do pacto anterior à queda é baseada em diversas questões bíblicas e teológicas que têm raízes profundas na história da teologia cristã. Na representação bíblica do relacionamento de Adão com Deus antes da queda, a condição de Adão era "provisória e temporária e não podia continuar como estava. Ou ela passaria para a glória maior ou para o pecado e a morte".[32] Quando Deus colocou Adão sob a provação da obediência, Adão foi ameaçado de morte em caso de transgressão e recebeu uma promessa, ao mesmo tempo, de uma recompensa de vida no caso de obediência. A recompensa da vida eterna apresentada a Adão é considerada consistente ao longo das Escrituras como objetivo e resultado do pacto original, bem como do pacto da graça. Mesmo que a linguagem clara do "pacto" não seja usada no relato de Gênesis da relação de Adão com seu Criador trino, Bavinck observa que a mesma pode ser chamada de aliança em Oseias 6.7 e sabemos que o apóstolo Paulo mostra um "paralelo" entre Adão e Cristo em Romanos 5.12-21. Assim como a desobediência do primeiro Adão traz condenação e morte a toda a raça humana, a quem ele representava como líder do pacto, a obediência de Cristo traz justificação e vida àqueles a quem ele representava como líder federal no pacto da graça. Na história da Teologia Reformada, a concepção da relação entre Deus e Adão nos termos da aliança foi totalmente baseada na reflexão teológica que tentou fazer justiça a esse paralelo entre Adão e Cristo. Ainda que a teologia cristã nem sempre reconhecesse as implicações desse paralelo, estava implícita na tradição desde Agostinho de

distinguir o estado de Adão antes da queda e o estado do crente em Cristo depois da queda. A distinção agostiniana entre a capacidade de Adão de evitar o pecado (*posse non peccare*) e não morrer (*posse non mori*) antes da queda e a incapacidade de pecar e morrer (*non posse peccare et mori*) que é concedida aos eleitos da graça em Cristo exige a concepção de um pacto pré e pós-queda.[33]

Na história da Teologia Reformada, a aliança pré-queda entre Deus e a humanidade em Adão foi designada das mais diversas maneiras. Às vezes é chamada de "pacto da natureza", uma vez que essa aliança exigia obediência à lei moral de Deus que o homem conhecia por natureza e era capaz de obedecer por causa dos dons e da integridade dos quais ele foi originalmente dotado. Porém, é mais comum ser chamada de "pacto de obras", já que a vida eterna prometida na mesma só podia ser alcançada "no caminho das obras, ou seja, guardando os mandamentos de Deus".[34] Bavinck admite que a terminologia "pacto de obras" não é usada nas confissões reformadas como nos Padrões de Westminster. A ausência dessa terminologia não altera o fato de que todos os elementos ou componentes da doutrina estão presentes "materialmente" na CB 14 e 15, em CH 6–11 e em CD 3/4. Esses artigos confessionais trazem um testemunho claro do estado original da humanidade em Adão, a obrigação da obediência perfeita à lei de Deus, a promessa de vida na condição de tal obediência e a consequência do pecado de Adão e sua queda para toda a raça humana. Como Adão transgrediu a aliança, perdeu para si e para toda a sua descendência qualquer possibilidade de vida eterna em comunhão inabalável com Deus. Mas o único caminho para conquistar essa vida é a fé em Cristo, o último Adão, que é o único capaz de conceder a plenitude da vida glorificada àqueles

que pertencem a ele. Na avaliação de Bavinck, o fato de as Escrituras não se referirem claramente ao estado pré-queda como uma relação de "aliança" não impede os teólogos reformados de utilizarem esse termo. Nas Escrituras, é comum tratar a "aliança" como a "forma fixa em que a relação de Deus com seu povo é relatada e apresentada".[35] Desse modo, por mais que a palavra possa ser discutida, deveria ser reconhecido que a "questão é certa" (*de vocabulo dubitetur, re salva*).[36]

Depois de sua introdução sobre a integridade de ver a relação original pré-queda entre Deus e o homem como uma aliança, Bavinck oferece diversos argumentos importantes para analisarmos todos os aspectos do Deus trino com aqueles que foram criados à sua imagem com base em sua natureza pactual. A doutrina de um pacto de obras expressa uma verdade que é básica para todo o ensino da Escritura, ou seja, que "entre as criaturas racionais e morais toda a vida superior toma a forma de uma aliança".[37] Seja no casamento, na família, nos negócios, na ciência ou na arte, as relações e interações sociais humanas assumem sempre a forma de alianças, nas quais há dever mútuo, comprometimento e intercomunhão. O mesmo vale para a relação abrangente entre Deus como criador e o homem como sua criatura. Na verdade, não existe possibilidade de os seres humanos desfrutarem de bem-aventurança na comunhão com Deus a não ser por meio de uma relação de aliança. Em primeiro lugar, a "distância infinita" entre Deus como criador e homem como criatura confirma que não há a menor possibilidade de comunhão com Deus sem pacto. Para que ele esteja em harmonia com o portador de sua imagem, não meramente como "mestre" a quem "servir", mas também como "pai" para "ser filho", ele precisa "descer de sua posição elevada,

condescender com suas criaturas, comunicar, revelar e ser entregue aos seres humanos".[38] Em segundo lugar, a ideia de pacto sempre implica uma relação de obrigação e compromisso mútuos. No entanto, como mera criatura, o homem não possui "direito" algum diante de Deus. A criatura nunca poderá colocar o criador em uma posição de dívida ou de obrigação, a menos que antes Deus lhe conceda gratuitamente e graciosamente seus direitos dentro do contexto de uma relação de aliança. Bavinck argumenta: "não existe e nem poderia existir mérito na existência de uma criatura diante de Deus, já que a relação entre o criador e a criatura elimina radicalmente e de uma vez por todas qualquer noção de mérito. Essa é a verdade depois da queda, mas não menos que antes".[39] Na aliança pré-queda, assim como no pacto da graça após a queda, Deus concede, com sua bondade condescendente e favor não merecido, direitos e privilégios que em outro contexto estariam fora do alcance do homem. E em terceiro lugar, Bavinck aponta que a ideia de pacto corresponde à natureza do homem como uma criação moral e racional, com quem Deus interage de modo que respeita a capacidade única dos portadores de sua imagem de responderem a ele de forma livre e com obediência sincera.[40] Em todas as suas interações com aqueles que foram criados à sua imagem, Deus nunca trata os seres humanos como faria com objetos irracionais ou inanimados. A beleza da aliança é que ela proporciona um cenário dentro do qual podemos encontrar um engajamento totalmente pessoal e responsável entre Deus e os seres humanos, o que é semelhante ao casamento de marido e mulher ou ao relacionamento entre pais e filhos.

Na última parte de sua análise da aliança pré-queda, Bavinck argumenta que somente a Teologia Reformada

captou de forma adequada o pensamento bíblico desse pacto. Na teologia católica romana histórica, a doutrina do estado do homem antes da queda incluía a ideia de que Deus, como criador, acrescentava ao estado natural do homem o “dom gratuito” (*donum superadditum*) da justiça original e a promessa da vida eterna. Embora essa ideia tenha certa semelhança formal com a concepção reformada do pacto das obras e reconheça corretamente a vida eterna como um “dom não merecido da graça de Deus”, ela difere da visão reformada por sua distinção radical entre a natureza e a graça, especialmente por sua reintrodução do conceito de “mérito condigno” no contexto da cooperação livre do homem com Deus.[41] Na concepção reformada do pacto pré-queda, um maior reconhecimento é dado à iniciativa soberana de Deus na origem “monoplêurica” da relação de aliança e em sua promessa graciosa de vida eterna. Na visão reformada, o homem como criatura permanece totalmente dependente de seu criador e encontra uma bênção maior da comunhão gloriosa com Deus somente no caminho da obediência à lei moral de Deus. Além disso, diferente da visão tradicional da teologia luterana, ou seja, que Adão possuía em seu estado original de integridade a “maior bênção possível”, a visão reformada nunca exagerou o estado original do mesmo. Na concepção reformada, a salvação em Cristo traz mais do que a restauração, através do perdão dos pecados, do homem caído ao seu estado original.[42] Em vez disso, por meio da obra do último Adão, todos os que pertencem a ele pela fé e tomam parte das bênçãos de sua obra salvadora recebem a plenitude da glória no estado imutável e perfeito que é a vida eterna. Somente na concepção reformada podemos encontrar uma percepção correta do paralelo entre o primeiro Adão e Cristo. Na doutrina reformada,

> Cristo não restaura [simplesmente] a si mesmo para o estado de Adão antes da queda. Ele conquista e concede muito mais, ou seja, aquilo que Adão receberia se não houvesse caído. Ele não nos posiciona no começo, e sim no final da caminhada que Adão teve de completar. Ele realizou não só a obediência passiva, mas também a ativa. Ele não nos liberta meramente da culpa e do castigo, mas com sua graça, imediatamente nos concede o direito à vida eterna.[43]

É curioso lembrar que Bavinck conclui sua abordagem da doutrina do pacto pré-queda com a mesma ênfase observada anteriormente em sua análise da doutrina da eleição. Assim como o propósito de eleição de Deus não termina em um grupo de pessoas, mas em todo o organismo de uma nova humanidade em Cristo, o objetivo de Deus na aliança que ele cria com a humanidade em Adão é trazê-la inteira ao seu destino em comunhão gloriosa e inabalável consigo mesmo. A imagem de Deus, que Adão possuía, mas de forma menos perfeita ou consumada, só é expressa totalmente em toda a raça humana em sua unidade orgânica. Adão não foi criado como um indivíduo isolado, mas foi escolhido por Deus para representar o pacto com toda a raça humana. A jornada de Deus com a humanidade começa com Adão, mas esse início não pode ser confundido com o objetivo principal de Deus, que era mostrar perfeitamente sua imagem expressa somente em sua “imagem final”.

> Somente a humanidade em sua plenitude – como um organismo completo, resumida em uma única cabeça, espalhou-se sobre toda a terra, como o profeta proclamando a verdade de Deus, como o sacerdote dedicando-se a ele, como o governante controlando a terra e toda a criação – consiste na imagem integral e finalizada, a semelhança mais expressiva e impressionante de Deus.[44]

Toda a humanidade foi, por ordem de Deus, unificada tanto de modo jurídico quanto ético no primeiro Adão. Portanto, por causa do pecado e da queda de Adão, toda a raça

humana foi submetida à sentença judicial de condenação e morte e toda a descendência de Adão herdou uma natureza humana pecaminosamente corrompida. Isso explica também a unidade do pacto de Deus com a humanidade, seja antes da queda no primeiro Adão ou depois da queda no último Adão. Cristo, que é o único mediador do pacto da graça, é o "antítipo" do primeiro Adão. Em virtude da obra mediadora de Cristo de obediência perfeita ao Pai e da resistência substitutiva do castigo de transgredir a lei de Deus, todos aqueles que pertencem a Cristo pela fé constituem a nova humanidade, em que o propósito original e permanente de Deus é cumprido. Em Cristo, os crentes são restaurados à união e à comunhão com Deus, e com base em toda a sua perfeita obediência, recebem o título e a herança da vida eterna em bênção consumada. Desse modo, Bavinck conclui que "o pacto das obras e o da graça permanecem e caem juntos. A mesma lei se aplica a ambos".[45] No propósito fundamental de Deus, Cristo é o mediador escolhido que orienta todas as consequências do pecado e transgressão de Adão e busca para os crentes a plenitude da herança da aliança, que é a vida em comunhão inabalável e aperfeiçoada com o Deus vivo.

O pacto da graça

A conclusão de Bavinck em relação à aliança pré-queda entre Deus e toda a humanidade em Adão pressupõe um vínculo natural com a abordagem posterior do pacto da graça no contexto de uma observação aprofundada da pessoa e obra de Cristo como mediador no terceiro volume de sua *Reformed Dogmatics*. Em vez de ver a obra de Cristo meramente como uma solução no contexto pós-queda para as consequências do pecado de Adão, Bavinck vê sua obra como a concretização da intenção original de Deus de

comunhão da aliança com os seres criados à sua imagem. Por meio de Cristo, o último Adão e o único mediador do pacto da graça, os seres humanos caídos são restaurados para a comunhão da aliança com Deus e conquistam a bênção consumada da vida perfeita na comunidade do corpo de Cristo: a igreja. Por meio da salvação dos eleitos em união com Cristo, todos os grandes e abrangentes propósitos de Deus na criação e na redenção cumprem suas metas. Antes de nos concentrarmos na análise específica de Bavinck da relação entre o propósito de Deus na eleição e no pacto que ele estabelece com seu povo em Cristo, precisamos considerar os elementos principais da concepção de Bavinck do pacto da graça.

Como a terminologia "pacto da *graça*" indica claramente, a primeira característica principal dessa aliança em sua manifestação histórica é o fato de ela revelar o favor e disposição de Deus para entrar em comunhão renovada com pecadores caídos e não merecedores. Por causa da desobediência de Adão no pacto de obras pré-queda, toda a sua descendência afundou na ruína e no desespero. Não existe caminho de volta à comunhão com Deus pelo pacto das obras. Porém, em sua graça, Deus toma a iniciativa de, imediatamente após a queda no pecado, restaurar aqueles que foram criados à sua imagem à comunhão consigo mesmo. Isso mostra a singularidade da religião cristã em relação a todas as formas de paganismo. Em vez de a criatura caída se esforçar para entrar em comunhão com Deus, o grande destaque do ensino bíblico são as iniciativas de Deus em se aproximar de suas criaturas caídas e redimi-las. "Nas Escrituras, a graça de Deus vem ao nosso encontro em toda a sua riqueza e glória. A revelação especial torna Deus novamente conhecido por nós como um ser que permanece livre e onipotente acima da natureza e

tem seu próprio caráter e vontade."[46] Como Adão transgrediu a lei de Deus e perdeu para si e para sua descendência qualquer direito relacionado à aliança original para tentar a herança da vida em comunhão com Deus, a graça divina depois da queda sempre é expressa na forma de um pacto *novo* e *gracioso* que "não surge por um processo natural, e sim por um ato histórico, e portanto, dá origem a uma rica história da graça".[47]

Seguindo uma tradição antiga na Teologia Reformada, Bavinck recorre ao relato das relações de Deus com Adão depois da queda em Gênesis 3, principalmente o versículo 15, com a revelação inicial do pacto da graça na História. Ainda que a terminologia do pacto não seja encontrada nesse trecho, ela contém na forma de semente uma previsão de toda a história do pacto da graça e sua concretização final em Cristo, a verdadeira "semente da mulher", que finalmente destruirá toda a oposição e inimizade contra Deus. Quando Deus vem a Adão após a queda, ele pronuncia sua maldição, mas o faz no contexto de uma promessa de bênção que triunfa sobre o pecado humano. Por meio da queda no pecado, Adão e Eva, de certa maneira, "fizeram uma aliança" com Satanás, o maior inimigo de Deus.[48] No entanto, pela "promessa mãe" de Gênesis 3.15, Deus declara que destruirá o vínculo entre Satanás e a semente da mulher e se unirá a esse povo em uma comunhão inabalável de vida e bênção. Ao fazê-lo,

> Deus anula graciosamente a aliança entre Adão e o poder do mal, colocando inimizade entre a semente da serpente e a semente da mulher, trazendo a semente da mulher – ou seja, a humanidade – de volta para seu lado, e declarando, assim, que de Eva dará à luz uma raça humana e que tal raça, ainda que tenha de sofrer muito no conflito com esse poder do mal, certamente triunfará.[49]

Na promessa feita a Adão, Deus lhe garante a propagação contínua, o desenvolvimento e a salvação da raça humana. Quando Adão abraça essa promessa com fé como de criança, Deus reconhece sua fé como justiça. É dessa maneira que começa o curso da história redentora, que é a história da obra de salvação de Deus em Cristo por meio do pacto da graça.[50]

É importante lembrar que Bavinck, também seguindo a tradição da teologia do pacto reformada anterior, dá uma ênfase especial ao significado da terminologia "pacto" nas Escrituras. Ao contrário da trajetória dos estudos bíblicos críticos em seus dias, que muitas vezes tinham como argumento que o tema da aliança surgiu pela primeira vez em um ponto tardio da história de Israel, Bavinck defende a ideia de que a aliança surge no começo da obra de Deus da redenção. Tendo como base uma análise cuidadosa do uso do termo escolhido pelo AT para "aliança" (*berith*), Bavinck conclui que, quando tal palavra se refere à aliança de Deus com seu povo, contém três características principais: "um juramento ou promessa que inclui as estipulações combinadas, uma maldição que chama o castigo divino sobre o transgressor da aliança e uma cerimônia de culto que representa simbolicamente a maldição".[51] Quando Deus faz uma aliança com seu povo estabelece uma relação de comunhão consigo mesmo, que, por causa do juramento de autocondenação, coloca o seu povo "sob a proteção de Deus e, dessa maneira, alcança uma espécie de indissolubilidade".[52] Quanto à pergunta se a relação da aliança é um tipo de "acordo" mútuo entre as partes (bilateral) ou uma estrutura soberana (unilateral), Bavinck responde que depende de como interpretamos a natureza das partes da aliança. Como o pacto da graça é iniciado e garantido soberanamente por parte de Deus, deve ser

considerado totalmente unilateral em sua origem e contexto. Deus concede graciosamente sua bênção da aliança ao seu povo, impondo ao mesmo tempo as obrigações do pacto e defendendo-o fielmente, apesar da hesitação e infidelidade de seu povo.

> Nessa firmeza e consistência do pacto da graça encontramos a glória da religião que nós, como cristãos, confessamos. [...] Se a religião deve ser uma comunhão verdadeira entre Deus e a humanidade, comunhão na qual não só Deus, mas também o parceiro humano preserva sua independência como ser racional e moral e junto com seus deveres recebe também direitos, isso pode acontecer pela vinda de Deus aos homens, quando ele faz um pacto com eles. Nessa ação, Deus obriga a si mesmo com um juramento a conceder ao parceiro humano a salvação eterna, apesar de sua renúncia e infidelidade, mas da mesma forma, o parceiro humano de sua parte é admoestado e obrigado a uma nova obediência, mas de modo que "se às vezes, por um momento da fraqueza, caímos em pecados, não precisamos nos desesperar pela misericórdia de Deus, nem continuar no pecado", já que temos um pacto eterno de graça com Deus.[53]

Como o pacto da graça tem origem unilateral e eficaz para a salvação graças à fidelidade permanente de Deus, a forma mais comum do termo hebraico na Septuaginta é *diathēkē* ("disposição"), e não *sunthēkē* ("acordo").[54] Essa convenção linguística confirma que a aliança é realmente uma dádiva soberana de Deus, cuja fidelidade garante a inviolabilidade da relação pactual e garante que suas promessas serão cumpridas, apesar da infidelidade frequente do povo de Deus. Quanto a isso, Bavinck observa também que, embora a linguagem pactual seja raramente representada pelo termo "testamento", que sugere a garantia da recepção de uma herança após a morte do testador, a concepção bíblica do pacto da graça inclui a ideia de uma "condição testamentária". Na obra soberana de Deus, a infidelidade de Israel não impediu que o Deus do pacto reunisse no lugar da nação "a Israel espiritual, que,

segundo a eleição de Deus, foi coletada de todos os povos, recebeu os bens de salvação do Filho por uma condição testamentária e permanece na relação de pai e filho com Deus e espera a salvação do céu como uma herança".[55]

Após sua análise geral do valor e da natureza central do pacto da graça com a compreensão bíblica da redenção, Bavinck dedica suas demais observações sobre a doutrina da aliança a estes seis tópicos: (1) uma pesquisa da história do desenvolvimento da doutrina do pacto na teologia cristã, e especialmente reformada, (2) uma descrição relativamente curta da doutrina de um "pacto de redenção" (*pactum salutis*), (3) a distinção entre o pacto da graça em seu sentido mais amplo e mais específico, (4) a unidade e as diferenças entre as diversas administrações do pacto da graça em toda a história da redenção, principalmente a diferença entre as alianças "antigas" e "novas", (5) a relação entre o pacto de obras pré-queda e o pacto de graça pós-queda e (6) a relação entre a eleição e o pacto. Para o propósito do nosso resumo da doutrina da aliança de Bavinck, alguns desses tópicos são mais importantes do que outros. Como me concentrarei diretamente na interpretação de Bavinck sobre a relação entre eleição e pacto no próximo capítulo, reservarei comentários sobre esse assunto até esse ponto. Além disso, como não são de relevância imediata para nosso tema, omitirei uma observação da interpretação de Bavinck da história da teologia do pacto e das diferenças entre as alianças antigas e novas.

O "pacto da redenção" (pactum salutis)

Dentro do contexto da sua avaliação da história da teologia do pacto, Bavinck considera o que os teólogos reformados chamam de "pacto da redenção" ou *pactum salutis*. Ele observa que a Teologia Reformada, mais do que

as tradições teológicas católico-romanas ou luteranas, destaca-se historicamente pela maneira como desenvolveu completamente a concepção bíblica da aliança de Deus. No curso de sua reflexão sobre a forma como Deus começou e orientou o pacto da graça ao longo da História, a Teologia Reformada analisou o modo como esse pacto deveria ser considerado como pertencendo ao conselho eterno de Deus. Com interesse específico na abrangência do conselho de Deus, não é suficiente que a Teologia Reformada veja o pacto da graça meramente em termos de sua execução e dispensação ao longo da História. Deve ser levantada a questão de sua base e contexto dentro do conselho eterno do Deus trino: Pai, Filho e Espírito Santo. A resposta da Teologia Reformada histórica foi sua concepção distintiva da doutrina de uma aliança permanente intratrinitária entre as três pessoas da Trindade, que é a base para a realização desse pacto no tempo.[56]

Refletindo sobre a doutrina do “pacto da redenção”, Bavinck aponta os componentes essenciais da concepção tradicional, embora ele reconheça algumas inquietações sobre o “requinte escolástico” de algumas de suas expressões.[57] Apesar de alguns apelos questionáveis aos textos bíblicos, como Zacarias 6.13 e o uso de categorias legais não bíblicas tiradas do domínio da jurisprudência tradicional, Bavinck afirma que os componentes principais da doutrina tradicional expressam uma ideia das Escrituras. Dentro da vida e da comunhão das três pessoas da Trindade, podemos estabelecer a existência de um acordo (um verdadeiro *sunthēkē* ou uma concorrência mútua de vontade e propósito) entre o Pai, que escolhe o Filho como mediador do seu povo, que ele escolhe dar a ele, e o Filho, que se submete voluntariamente à vontade do Pai, e ao Espírito, que promete conceder ao Filho o poder e os dons

para cumprir sua tarefa mediadora. Nesse “pacto de salvação” entre as três pessoas, testemunhamos, segundo Bavinck, as “relações e a vida das três pessoas no ser divino como uma vida de aliança, uma vida de autoconsciência consumada e liberdade. Aqui, dentro do Ser Divino, o pacto floresce completamente”.[58] Ainda que a unidade da Trindade seja particularmente destacada na doutrina dos decretos de Deus, a doutrina do “pacto da redenção” articula a maneira como Deus realiza seu propósito redentor em categorias totalmente trinitárias. A obra de salvação, realizada por meio do instrumento da aliança da graça em sua execução histórica, é uma obra em que cada uma das três pessoas da Trindade cumpre uma tarefa distinta, de acordo com a aliança entre elas. Da mesma forma que a obra da criação envolveu as respectivas operações unificadas dessas três pessoas, na obra de recriação cada pessoa desempenha um papel específico sobre a base do eterno pacto da redenção. Desse modo, não podemos considerar a administração histórica do pacto da graça um tipo de solução *ad hoc* para a redenção dos eleitos, mas sim a realização no tempo daquilo que as três pessoas da Trindade decidiram eternamente estabelecer.

> O pacto da salvação [...] aumenta ainda mais a ligação entre a obra eterna de Deus para a salvação e o que ele faz para esse fim no tempo. O pacto da graça revelado no tempo não paira no ar, e sim descansa sobre um fundamento eterno e imutável. Está firmemente solidificado no conselho e pacto do Deus trino e é a aplicação e execução dele que vemos infalivelmente.[59]

Como lemos na declaração de Bavinck, não podemos pensar nesse pacto e no pacto da graça como se fossem *dois* pactos diferentes.[60] Pelo contrário, devemos considerar o pacto da graça como o pacto da redenção se concretizando ao longo da história da redenção. Não é uma

casualidade histórica o fato de que Deus Pai enviou seu Filho na plenitude do tempo para cumprir as promessas do pacto da graça firmado antes de sua encarnação. Também não é obra do acaso que o Filho escolha assumir a carne humana e concretizar sua obra como mediador, nem o fato de o Espírito proporcionar a Cristo os dons necessários para cumprir sua missão como mediador ou aplicar os benefícios da mediação de Cristo aos eleitos. Todos os atos respectivos do Pai, Filho e Espírito Santo na realização do propósito de salvação de Deus se originam e expressam o que foi pactuado eternamente entre as pessoas da Trindade no *pactum salutis*. Como o pacto da graça, em sua execução histórica, baseia-se nessa aliança intratrinitária, pode ser entendida em sua unidade e diversidade. Além disso, como expressão ou concretização do eterno pacto da redenção, podemos confirmar também a segurança e a eficácia da aliança como instrumento de redenção designado por Deus. A redenção que o pacto da graça proporciona ao povo da aliança de Deus é uma redenção que é de Deus, por ele e por meio dele. Assim como só existe um Deus e Pai de todos os que pertencem verdadeiramente ao povo de Deus, só há um Filho e mediador, bem como um só Espírito. A comunhão com o Deus trino, que é o maior propósito do pacto da graça, só é possível com base no trabalho das três pessoas em perfeita unidade e diversidade trinitária.[61]

A relação entre as alianças pré e pós-queda

Depois da sua discussão sobre o pacto da redenção, Bavinck argumenta rapidamente que a realização histórica do pacto da graça não pode ser vista de forma tão restrita, como se culminasse apenas na salvação dos eleitos. Na representação bíblica do pacto da graça, o primeiro uso da palavra “pacto” é feito em uma ligação com o “pacto da

natureza” que Deus estabeleceu no contexto do dilúvio mundial nos dias de Noé. No ponto de vista de Bavinck, a abrangência da promessa que Deus faz em conjunto com o grande dilúvio é um lembrete de que os propósitos de redenção de Deus são tão amplos em sua bússola quanto a criação. Todo o cosmos e todas as nações se beneficiam diretamente do propósito de Deus de redimir seu povo de toda a raça humana caída. A criação é preservada, as nações são capazes de prosperar, a cultura humana progride e as ciências humanas se desenvolvem: tudo dentro do cenário do objetivo supremo da recriação de Deus. Com a redenção do seu povo em Cristo, que é o maior propósito do pacto da graça na História, Deus também trabalha de forma a renovar e listar os frutos do cumprimento da humanidade do mandato cultural na realização de seus grandes propósitos de redenção. Nas palavras do próprio Bavinck: “a natureza e a graça, a criação e a recriação, devem estar relacionadas umas às outras na forma como as Escrituras as relacionam. [...] A graça comum e a especial ainda fluem em um único canal”.[62] Portanto, o objetivo da redenção de Deus é, como já apontamos, redimir uma nova humanidade, e esse propósito não exclui, e sim inclui, a recriação do cosmos. A recriação, incluindo a redenção de um povo da aliança, não repudia a natureza, mas a aperfeiçoa.

Um aspecto muito importante para a insistência de Bavinck de que o pacto da graça está fundado sobre um pacto eterno de redenção e que aperfeiçoa, em vez de abandonar, a obra de Deus na criação é sua maneira de lidar com a relação entre o pacto pré-queda de obras e o pacto pós-queda de graça. Não devemos ver o pacto da graça como se estivesse em desacordo com o aclamado pacto das obras. Na verdade, o pacto da graça “era desde o

momento da sua revelação e ainda hoje, cercado e mantido em todos os lados pelo pacto da natureza que Deus estabeleceu com todas as criaturas. Embora a graça especial seja mais distinta da graça comum, ela está intimamente vinculada à mesma".[63] Para apreciar a relação entre essas alianças, precisamos entender claramente suas diferenças e semelhanças.

A maior diferença entre as alianças pré e pós-queda é que a segunda é pura e simplesmente uma expressão da graça de Deus. Todas as bênçãos do pacto da graça devem ser interpretadas no sentido mais literal de "bênçãos imerecidas e *perdidas*".[64] Ainda que o pacto das obras fosse realmente uma expressão da graça e favor de Deus com a humanidade, que concedia direitos pactuais que o homem como criatura não merecia, era um pacto que exigia obediência perfeita à lei de Deus como caminho para a vida eterna. No pacto das obras, o homem é tratado como uma criatura responsável, capaz de fazer o que a lei de Deus exige e conquistar as bênçãos do pacto. A perda das bênçãos dessa aliança acontece como resultado do pecado e da desobediência de Adão e é totalmente coerente com a justiça divina por causa da desobediência à lei santa e justa de Deus. Em Adão toda a raça humana está sob a obrigação permanente de obediência total e sob a ameaça do castigo de condenação e morte com base no seu fracasso em cumprir as exigências justas da lei.

> Deus mantém a regra de que aqueles que obedecem a lei receberão a vida eterna. Ele estabelece isso em sua lei, atesta na consciência de todos e valida a declaração em Cristo. Mas os seres humanos transgrediram o pacto das obras e agora não são mais capazes de conseguir a vida mantendo-a. Pelas obras da lei, nenhum ser humano pode ser justificado.[65]

Ao contrário do caráter “legalista” desse pacto pré-queda, precisamos entender que o arranjo pós-queda é puramente “evangélico”. Tudo o que foi perdido sob os termos da aliança pré-queda é garantido na aliança pós-queda pela graça de Deus em Cristo.

> Em distinção e contraste com o pacto das obras, Deus estabeleceu outra aliança, melhor, não legalista, e sim evangélica. Mas ele não fez isso com alguém que era meramente um ser humano, mas com o homem Jesus Cristo, que era seu próprio filho unigênito e muito amado. E nele, que compartilha a natureza e os aspectos divinos, essa aliança encontra um alicerce firme. Já não pode mais ser transgredida, pois é uma aliança eterna. Não confia em qualquer obra humana, mas somente no bom prazer de Deus, na obra do mediador, no Espírito Santo, que permanece para sempre. Não depende de condição humana alguma, não concede benefícios com base no mérito, não espera por qualquer lei que se mantenha por parte dos humanos. É da, por meio e para graça. O próprio Deus é o único e eterno ser, o ser fiel e verdadeiro, em quem descansa e quem o estabelece, mantém, realiza e completa. O pacto da graça é a obra divina por excelência; somente e totalmente sua obra. Toda vanglória é excluída para os humanos e toda a glória é devida ao Pai, Filho e Espírito Santo.[66]

Portanto, a maior diferença entre os pactos pré e pós-queda é que no pacto da graça toda bênção concedida por meio de Cristo, o mediador, é uma bênção imerecida e garantida que responde ao que foi perdido (desabonado) no pacto de obras.[67] Existe uma diferença importante entre um pacto fundamentado na graça no sentido de favor imerecido e um pacto baseado e tornado eficaz pela graça *no sentido de favor mostrado aos pecadores não merecedores que perderam todos os benefícios da aliança relacionados a essa misericórdia.* Segundo Bavinck, essa diferença entre as alianças antes e depois da queda não exclui o fato de que a lei de Deus é completamente mantida em ambas. Como Deus é sempre justo, a exigência de sua lei santa permanece não só antes da queda no pacto das obras, mas também após a queda na administração do pacto da graça.

Nenhum ser humano é capaz de encontrar misericórdia diante de Deus sem fazer o que a sua lei exige. Isso é tão real no pacto da graça quanto no pacto das obras. Desse modo, na primeira, Deus não age de forma inconstante ou arbitrária. Ele sempre age de maneira que sustenta as condições justas de sua santa lei. Na verdade, depois da queda no pecado, toda a raça humana é colocada “debaixo da lei” em dois sentidos: em primeiro lugar, todos continuam sendo obrigados a fazer o que a lei exige para agradar a Deus. Em segundo, agora todos estão debaixo da lei em termos de responsabilidade e castigo. Após a queda no pecado, a exigência da obediência perfeita para conquistar a vida eterna permanece, mas agora se tornou complicada pelo critério adicional de que seja feito o pagamento das dívidas dos pecadores desobedientes a Deus. “Por isso, depois da queda, Deus estabelece uma reivindicação dupla para os humanos: o pagamento de um castigo pelo mal feito e a obediência perfeita à sua lei (satisfação e obediência).”[68]

Como o pacto da graça cumpre as obrigações permanentes de obediência que foram estabelecidas logo no início do pacto das obras, ele restaura o povo de Deus à sua misericórdia e garante sua herança de vida eterna em comunhão com ele. Como mediador do pacto da graça, Cristo é o “oposto” de Adão no pacto das obras. Adão, o líder original do pacto da raça humana, é “trocado e substituído por Cristo”, que é o líder do pacto da nova humanidade.[69] Só dentro da história da Teologia Reformada essa correspondência e relação entre o pacto das obras e da graça se desenvolve totalmente. A Teologia Reformada reconhece que a obra de Cristo como mediador do pacto da graça obteve a justiça e a vida para o seu povo, impossibilitado de conseguir qualquer coisa pelo pacto das

obras. Ademais, destaca também que o pacto da graça, no que se refere à obra de Cristo, era para Cristo um pacto de obras. Toda a obediência e sacrifício de Cristo formam a base para a restauração do seu povo ao favor de Deus de forma que concorde plenamente com as exigências da justiça de Deus. Em mais uma explicação da doutrina da aliança, a Teologia Reformada também argumenta que a obra de Cristo no pacto da graça era em si mesma o cumprimento do "conselho de paz" (*pactum salutis*) eterno em que Cristo foi escolhido e assumiu alegremente a função de mediador. Na tradição reformada, alguns chegaram ao ponto de identificar o pacto da redenção com o pacto da graça e argumentaram que, no sentido mais estrito, esses dois eram essencialmente idênticos. Por causa da base do pacto da graça no pacto da redenção, concluímos que o primeiro é basicamente um pacto entre Deus e Cristo e "nele com todos os seus".[70]

Em sua avaliação desses desdobramentos na história da Teologia Reformada, Bavinck hesita em identificar, sem qualificar, o pacto da redenção e o pacto da graça. Como o comentário de Bavinck sobre a relação entre ambos é muito importante para essa questão, vale a pena trazer a citação completa:

> Na verdade, há uma diferença entre o pacto da redenção e o pacto da graça. No primeiro, Cristo é o fiador e o líder. No segundo, é o mediador. O primeiro continua sendo restrito a Cristo e exige que ele tome para si a punição e cumpra a lei no lugar dos eleitos. O segundo é estendido a Cristo e por meio dele aos humanos e exige deles a fé e o arrependimento que Cristo não tem e não poderia ter em seu lugar. O primeiro se refere à conquista da salvação, é eterno e não conhece a história, enquanto o segundo lida com a aplicação da salvação, começa no tempo e passa por diversas dispensações.[71]

Posteriormente analisarei melhor as consequências desse comentário importante no meu próximo capítulo. No

entanto, é óbvio que ele é muito importante para essa questão. Na concepção de Bavinck, o pacto da redenção, que expressa o propósito do Deus trino de salvar os eleitos e fazê-lo por meio dos diferentes atos do Pai, do Filho e do Espírito Santo, expressa o conselho divino para a salvação dos eleitos. No pacto da redenção, as “partes” são o Deus trino e todos os eleitos em Cristo. Os não eleitos não são contemplados diretamente em tal aliança. Nela, Cristo cumpre como fiador todas as “condições” que devem ser cumpridas para concretizar a salvação dos eleitos. Entretanto, no pacto da graça, que representa a execução histórica no tempo do conselho de redenção de Deus, a situação é mais complicada. Embora Cristo seja o mediador desse pacto e garanta todas as suas bênçãos para o seu próprio povo, as partes de tal pacto são o Deus trino e seu povo (crentes e seus filhos, bem como todos os que o Senhor chama para si), que são obrigados a responder à graça de Deus no caminho da fé e obediência.[72]

Para que essa distinção entre os pactos da redenção e da graça não seja entendida de forma equivocada, Bavinck acrescenta que ainda há uma unidade e ligação fundamental entre eles. Assim como Adão foi o representante da aliança e líder da raça humana antes da queda, Cristo é o representante e líder da nova humanidade após a queda. Ao contrário do primeiro pacto, que não conseguiu garantir a herança da vida eterna, o segundo pacto, baseado na obra certa e perfeita de Cristo, assegura infalivelmente o que promete.

> O pacto da graça é certo como um testamento. É uma aliança de testamentos e um testamento pactual. Não envolve nenhum princípio e é relativamente imaterial se for destacada a dualidade ou a unidade do pacto de salvação e do pacto da graça, contanto que fique claro que no primeiro Cristo não pode nem por um segundo ser concebido à parte e

> que no segundo os crentes nunca poderão nem por um segundo ser considerados separados de Cristo.[73]

Resumo

Esse esboço da interpretação de Bavinck do pacto da redenção completa minha pesquisa de sua análise das doutrinas de eleição e pacto. Como o pacto da redenção é um acordo pré-temporal em que o Deus trino organiza os meios da aliança para garantir a salvação dos eleitos, existe uma conexão íntima e necessária entre tais doutrinas. Em termos gerais, o pacto é o instrumento divinamente apontado pelo Deus trino para alcançar seus propósitos de salvação no tempo e na História. Se a eleição é a doutrina que descreve o objetivo soberano e gracioso de Deus de redimir o seu povo em Cristo, então o pacto é a doutrina que descreve os recursos escolhidos por Deus para cumprir este propósito no tempo. Assim como Deus mostra sua misericórdia e justiça em seu eterno decreto para salvar os eleitos em Cristo e deixar os outros em seus pecados, ele mostra também sua fidelidade inabalável e a comunhão intratrinitária em sua administração pactual da história da redenção. No capítulo seguinte, abordarei diretamente a maneira como Bavinck descreve essa interação íntima entre eleição e pacto.

---

[1] Para análises críticas e bibliografia referentes ao “dogma central” do estudo de Calvino e da tradição reformada, incluindo observações sobre a tese das “duas tradições”, que argumenta que a doutrina da aliança foi desenvolvida como um tipo de contrapeso teológico para a doutrina da eleição, ver MULLER, Richard. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition.* Nova York: Oxford

University Press, 2003, p. 63–80; *ARC*, p. 14–16; *HBP*, esp. as p. 24–32; *CCT*, p. 22–60; BIERMA, Lyle D. “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?” In: *WTJ* 45, 2 (1983): p. 304–21; e BAKER, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition.* Athens, OH: Ohio University Press, 1980.

[2] Essa linguagem é utilizada por João Calvino para descrever as consequências da queda e da pecaminosidade humana. Cf. *Institutas*, 2.1–3.

[3] Para uma abordagem mais abrangente dessa história, as discussões relacionadas à aliança e à eleição e os pontos de vista de diversos participantes entre as igrejas reformadas da Holanda, ver SMILDE, E. *Een Eeuw van Strijd over Verbond en Doop.* Kampen: J. H. Kok, 1946.

*Obra lançada no Brasil como *Dogmática Reformada*, 4 volumes. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. (N. do R.)

[4] Traduzido para a língua inglesa como *Our Reasonable Faith* (*ORF*).

[5] BAVINCK, Herman. *Roeping en Wedergeboorte.* Kampen: Ph. Zalsman, 1903. A tradução dessa obra em inglês foi publicada com o título S*aved by Grace: The Work of the Holy Spirit in Calling and Regeneration.* BEACH, J. Mark, org. Trad. Nelson D. Kloosterman. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2008. Ao longo de todo este capítulo e do próximo citarei a tradução dessa obra em inglês. Porém, também mencionarei, entre parênteses, o original em holandês. Para uma abordagem do contexto histórico da preparação de Bavinck para esse volume, ver BEACH, J. Mark. “Introductory Essay.” In: Bavinck, *Saved by Grace*, ix−lvi; BEACH. “Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and ‘The Conclusions of Utrecht 1905.’” In: *MAJT* 19 (2008): p. 11−68; e SMILDE. *Een Eeuw*, p. 152–210,247–56.

[6] Para abordagens mais antigas da concepção de eleição e pacto de Bavinck, ver SMILDE. *Een Eeuw*, p. 152–210; BREMMER, R. H. *Herman Bavinck als Dogmaticus.* Kampen: J. H. Kok, 1961, p. 198–208,244–48,355–62; e HOEKEMA, Anthony A. “Herman Bavinck’s Doctrine of the Covenant.” Th.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1953. Na versão popular resumida de sua doutrina, a *ORF*, Bavinck não dedica um capítulo separado à doutrina da eleição, e sim trata em linhas gerais do “conselho de Deus” como base e fonte para toda a obra redentora e recriadora de Deus na História por meio do pacto da graça. Dentro do conselho eterno de Deus, existem três componentes relacionados: o propósito gracioso da eleição de Deus, a concretização da redenção dos eleitos por meio do “conselho da redenção”, em que seu Filho é indicado como líder e representante de seu povo na redenção e a escolha divina do Espírito Santo como aquele que cumprirá e colocará em prática a redenção de Cristo a quem Deus se propõe a salvar. Cf. *ORF*, p. 266–68. A seguir, usarei a visão de Bavinck do “pacto da redenção” e sua relação com as doutrinas da eleição e da aliança. Para uma abordagem recente da concepção de Bavinck do “conselho da redenção” ou *pactum salutis*, ver O’DONNEL III, Laurence R. “Not Subtle Enough: An Assessment of Modern Scholarship on Herman Bavinck’s Reformulation of the *Pactum Salutis* Contra ‘Scholastic Subtlety.’” In: *MAJT* 22 (2011): p. 89–106. O artigo de O’Donnell explora a relação entre a concepção de Bavinck do “conselho da redenção” e da ortodoxia reformada do século 17.

[7] Ver AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae,* rev. org., 5 vols., 1920; reimp., Allen, TX: Christian Classics, 1981, p. 1.22–23.

[8] João Calvino, por exemplo, aborda o tema da predestinação no final do Livro 3 de suas *Institutas* (3.21–24), descrevendo a comunicação da graça de Deus em Cristo aos crentes pelo Espírito Santo por meio da palavra do evangelho. Na teologia de Karl Barth e da tradição da neo-ortodoxia é comum o argumento de que a localização tradicional da doutrina traia uma concepção ao conhecimento de Deus que é "abstraído" de sua revelação em Jesus Cristo. Ver BARTH, Karl. *The Doctrine of God*, vol. 3.1 de *Church Dogmatics.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1957, p. 76–93. Para avaliações críticas dessa declaração, ver MULLER, Richard A. "The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?" In: *CTJ* 40, 2 (2005): p. 184–210; e HELM, Paul. "Calvin, the 'Two Issues,' and the Structure of the *Institutes.*" In: *CTJ* 42, 2 (2007): p. 341–48.

[9] *RD*, 2:342.

[10] *Ibid*. A terminologia técnica que Bavinck usa para distinguir essas obras ou "operações" do Deus trino é bem comum na tradição da Teologia Reformada. Para definições da concepção tradicional desses termos, ver MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology.* Grand Rapids, MI: Baker, 1985, p. 211–13.

[11] *RD*, 2:342.

[12] *Ibid*.

[13] *Ibid*., 2:343.

[14] *Ibid*.

[15] *Ibid*.

[16] Ver *ibid*., 2:343–61, para a pesquisa de Bavinck dos ensinamentos das Escrituras referentes ao conselho divino, bem como das discussões históricas entre as concepções

agostinianas, pelagianas e semipelagianas dos decretos divinos.

[17] “Supralapsarianismo” é o nome dado à visão da ordem lógica dos elementos da predestinação que coloca o decreto de eleger e não eleger “antes” (portanto, *supra* ou “acima”) do decreto de permitir a queda. Já “infralapsarianismo” é a visão que coloca o decreto de eleger e não eleger “depois” (logo, *infra* ou “abaixo”) do decreto de permitir a queda. O primeiro recorre ao princípio de que “o primeiro na intenção é o último na execução” (*quod primum est in intentione, ultimum est in executione*). A discussão cuidadosa de Bavinck sobre as diferenças entre o supralapsarianismo e o infralapsarianismo, que inclui uma delimitação dos méritos e deméritos relativos de cada visão, reflete provavelmente as discussões do período que são associadas a Abraham Kuyper, que favoreceu a concepção supralapsariana, embora não sem alguma qualificação. Para uma discussão sobre o contexto histórico da abordagem de Bavinck desse assunto, incluindo o ponto de vista de Kuyper dessa questão, ver BEACH. “Introductory Essay”, xvi–xx; BEACH. “‘Conclusions of Utrecht’”, p. 17−21; e SMILDE. *Een Eeuw*, p. 131–34. Vale observar que Bavinck compartilha a opinião de Kuyper das visões mais antigas dos elementos do decreto de Deus na eleição, ou seja, que eles não deram um lugar especial à criação no propósito de Deus, e sim subordinaram a criação completamente ao objetivo divino de salvar os eleitos.

[18] *RD*, 2:372.

[19] *Ibid*., 2:373.

[20] *Ibid*.

[21] *Ibid*., 2:374.

[22] *Ibid*., 2:375.

[23] *Ibid*., 2:377.

[24] *Ibid*., 2:382.
[25] *Ibid*., 2:395.
[26] *Ibid*., 2:396.
[27] *Ibid*.
[28] *Ibid*., 2:402.
[29] *Ibid*.
[30] *Ibid*., 2:404.
[31] *Ibid*., 2:564.
[32] *Ibid*.
[33] *Ibid*., 2:566–67.
[34] *Ibid*., 2:567.
[35] *Ibid*., 2:560.
[36] Em sua defesa da doutrina do “pacto das obras” pré-queda, Bavinck defende a linha principal da teologia histórica reformada do continente europeu, bem como da tradição presbiteriana. Para exemplos dos pontos de vista consensuais da tradição, bem como dos estudos do desenvolvimento e significado da doutrina, ver URSINUS, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Trad. G. W. Williard, 1852; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954, p. 27–36,97–101; URSINUS. “The Larger Catechism”. In: Lyle D. Bierma et al. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005, Q. & A. 10, 18, 36, 72, 135; OLEVIANUS, Caspar. *A Firm Foundation: An Aid to Interpreting the Heidelberg Catechism.* BIERMA, Lyle D., org. e trad. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1995, p. 9–10; BIERMA, Lyle D. *The Covenant Theology of Casper Olevianus.* Grand Rapids, MI: Baker, 1996, p. 112–20; BIERMA. “Covenant or Covenants in the Theology of Olevianus.” In: *CTJ* 22, 2 (1987): p. 228–50; LILLBACK, Peter A. *The Binding of God: Calvin’s Role in the Development of Covenant Theology.* Grand Rapids, MI:

Baker Academic, 2001, p. 276–304; HELM, Paul. “Calvin and the Covenant: Unity and Continuity.” In: *Evangelical Quarterly* 55, 2 (1983): p. 65–81; WARD, Rowland S. *God & Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant.* Wantirna, Austrália: New Melbourne Press, 2003; COCCEIUS, Johannes. *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* (1648), par. 11 & 12.; VAN ASSELT, Willem J. *The Federal Theology of Johannes Cocceius* (1603–1669). Trad. Raymond A. Blacketer. Leiden: Brill, 2001, p. 248–68; BALL, John. *A Treatise on the Covenant of Grace.* Londres, 1645, p. 14–27; PRESTON, John. *The New Covenant, or, the Saints Portion.* Londres, 1629, p. 313–40; *IET*, 1:569–83; 2:169–216; WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity.* Trad. William Crookshank, 2 vols., 1822; reimp., Escondido, CA: Den Dulk Foundation, 1990, 1:41–82.

[37] *RD*, 2:568.

[38] *Ibid*., 2:569.

[39] *Ibid*., 2:570. Bavinck rejeita a ideia do “mérito” na relação entre a criatura e o criador, principalmente a distinção católica romana tradicional entre dois tipos de mérito: o de “condigno” e o de “côngruo” (*meritum de condigno, meritum de congruo*). O mérito de “condigno” é verdadeiro ou pleno e se baseia na boa obra do Espírito Santo em cada indivíduo crente. O mérito de “côngruo” é um meio-mérito ou obra humana que não merece realmente a graça de Deus, mas recebe sua recompensa com base na generosidade divina. Ver MULLER. *Dictionary*, p. 190-92. No entanto, Bavinck não nega que, se usarmos o termo “mérito” nesse contexto ou em outro, a criatura tem direito à herança prometida por causa da concessão desse direito por meio da relação de aliança divinamente orientada. Ainda que Bavinck evite usar a terminologia de “mérito” na

relação de aliança pré-queda, sua posição é coerente com os primeiros escritores da tradição reformada, que defendiam um tipo de "mérito do pacto" (*meritum ex pacto*). Porém, Bavinck não hesita em usar a palavra "mérito" para descrever a obediência de Cristo como o último Adão, que cumpre todos os deveres da lei em nome de seu povo, e assim, conquista de forma justa a herança do pacto. Para um resumo da visão reformada tradicional que Bavinck apresenta, ver *IET*, 1:569-86, e especialmente 2:712–24. Turretini permite discutirmos amplamente sobre o "mérito" na relação entre Adão e Deus se nos referirmos apenas ao fato que, em virtude de tal relação, a obediência de Adão justificaria sua herança de vida eterna.

[40] *RD*, 2:570–71.

[41] *Ibid*., 2:571–72. Embora Bavinck ligue profundamente o propósito de Deus de criação à aliança pré-queda, ele compartilha a opinião da maioria dos escritores mais antigos de que esse pacto envolve uma distinta "condescendência voluntária" da parte de Deus e não é meramente inerente à relação criador-criatura. Ver, por exemplo: *IET*, 1:574–78; e WITSIUS. *Economy*, 1:41–82. Para uma análise desse assunto, incluindo as identidades de alguns teólogos reformados (como, por exemplo, Ursino) que não diferenciavam claramente a criação e o pacto, ver *CCT*, 56–60.

[42] *RD*, 2:572.

[43] *Ibid*., 2:573. Para um destaque parecido em relação à grande diferença entre os pontos de vista reformados e luteranos sobre o estado original do homem, ver VOS, Geerhardus. "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology." In: GAFFIN JR., Richard B., org. *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of*

Geerhardus Vos. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980, p. 242–45.

[44] *RD*, 2:577.

[45] *Ibid*., 2:579.

[46] *Ibid*., 3:197.

[47] *Ibid*.

[48] Na história do desenvolvimento da teologia reformada do pacto, Caspar Olevianus estava entre os primeiros a diferenciar esse "pacto com o diabo" do "pacto da graça" que Deus logo estabeleceu com Adão depois da queda. Ver OLEVIANUS, Caspar. *De Substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*... Genebra: Eustathius Vignon, 1585, p. 10,253. Ver BIERMA. *Caspar Olevianus*, p. 120–22 para uma discussão desse assunto em Olevianus. Sendo mais específico, a descrição de Bavinck aqui ou em outro texto corresponde aos pontos de vista tradicionais.

[49] *RD*, 3:199.

[50] *Ibid*., 3:200.

[51] *Ibid*., 3:203.

[52] *Ibid*.

[53] *Ibid*., 3:204–5. As palavras entre aspas são tiradas do *Form for Infant Baptism*, usado pelas Igrejas Reformadas Holandesas desde o século 16.

[54] *RD*, 3:205.

[55] *Ibid*., 3:206.

[56] Entre as fontes originais e secundárias do desenvolvimento da doutrina de um "pacto da redenção" intratrinitário eterno na Teologia Reformada, ver BIERMA. *Casper Olevianus*, p. 107–39; BIERMA. "Covenant or Covenants", p. 228–50; COCCEIUS, Johannes. *Summa Theologiae ex Scripturis repetita* (1662), caps. 31–43; ASSELT, Van. *Johannes Cocceius*, p. 218–44; *IET*, 2:177–78; WITSIUS. *Economy*, 1:281–83; MULLER, Richard A. "Toward

the *Pactum Salutis*: Locating the Origins of a Concept.” In: *MAJT* 18 (2007): p. 11–66; BEACH, J. Mark. “The Doctrine of the Pactum Salutis in the Covenant Theology of Herman Witsius.” In: *MAJT* 13 (2002): p. 101–42. Para uma análise das fontes da concepção de Bavinck do *pactum salutis*, ver O’DONNELL. “Not Subtle Enough”, p. 89–106.

[57] *RD*, 3:213.

[58] *Ibid*., 3:214.

[59] *Ibid*., 3:215.

[60] A ligação íntima entre o “pacto da redenção” e o “pacto da graça” também é destacada na obra de BAVINCK. *Saved by Grace*, p. 77 (108): “o pacto foi estabelecido na eternidade com Cristo tendo ele mesmo como garantia. Ele não passou a existir dentro dessa história. O pacto tem suas raízes na eternidade. Ainda, ele existia também nesse ponto na verdade e realidade entre o Pai e o Filho, portanto, imediatamente depois da queda tornou-se conhecido do homem e foi estabelecido junto ao mesmo. Desse modo, esse pacto da graça, que existe de eternidade em eternidade, funciona dentro da história como instrumento de toda a redenção, o caminho por meio do qual Deus transmite todos os seus benefícios graciosos ao ser humano”.

[61] *RD*, 3:215–16.

[62] *Ibid*., 3:216.

[63] *Ibid*., 3:225.

[64] *Ibid*. (grifo nosso).

[65] *Ibid*.

[66] *Ibid*., 3:225–26.

[67] *Ibid*., 3:225.

[68] *Ibid*., 3:226. Nessa interpretação da obra mediadora de Cristo, Bavinck reflete a visão tradicional reformada da obediência “ativa” e “passiva” de Cristo, que juntas

constituem a justiça atribuída à base da justificação dos crentes. O propósito dessa distinção não era dividir a obediência de Cristo em duas fases cronológicas (sendo a primeira seu ministério terreno e a segunda, sua morte sacrificial na cruz) ou mesmo em duas partes, e sim distinguir duas fases da obediência única de Cristo. A obediência ativa de Cristo se refere à sua vida de conformidade aos preceitos da lei, enquanto sua obediência passiva diz respeito à sua vida de sofrimento sob a pena da lei, principalmente em sua crucificação (Rm 5.12-21; Fp 2.5-8; Gl 4.4). Para análises tradicionais dessa distinção e seu significado para a justificação, ver *IET*, 2:646–59; ST, p. 379–82,513–16; e BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification,* 1867; reimp., Edimburgo: Banner of Truth, 1997, p. 314-38. Para um comentário perspicaz sobre a ligação entre a visão reformada tradicional da "obediência ativa" de Cristo e as obrigações originais do pacto de obras pré-queda, ver À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service.* BEEKE, Joel R., org. Trad. Bertel Elshout, 4 vols. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 1992, 1:355: "O conhecimento dessa aliança (ou seja, o pacto das obras) é o mais importante, pois aquele que erra ou nega a existência do pacto das obras não entende o pacto da graça e errará rapidamente no que se refere à mediação do Senhor Jesus. Essa pessoa negará imediatamente que Cristo, por sua obediência ativa, mereceu o direito à vida eterna para os eleitos". Sobre o significado teológico do pacto de obras para a visão tradicional reformada dos deveres permanentes da lei de Deus e da obra mediadora de Cristo como o último Adão, ver MULLER, Richard A. "The Covenant of Works and the Stability of the Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the

Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel.” In: *CTJ* 29, 1 (1994): p. 75–100.

[69] *RD*, 3:226–27.

[70] *Ibid*., 3:227.

[71] *Ibid*.

[72] *Ibid*., 3:227–28. Cf. *ORF*, 270–75.

[73] *RD*, 3:228. Por causa da unidade e distinção entre o eterno “pacto da redenção” e a execução histórica desse pacto em termos do “pacto da graça”, Bavinck vacila em seu uso da terminologia “líder e representante” para se referir a Cristo. No “pacto da redenção”, Cristo é certamente o “líder e representante” dos eleitos. No entanto, a situação é mais complicada no que diz respeito ao pacto da graça, já que essa aliança, em sua manifestação histórica, pode ser vista de duas formas: em termos de sua substância e realidade (nesse caso, é uma aliança entre o redentor trino e todos os eleitos que realmente pertencem a Cristo pela fé) ou em termos de sua administração (nesse caso, é um pacto entre o redentor trino e todos os crentes junto de seus filhos, que nem todos são eleitos).

5

A RELAÇÃO DO PACTO E DA ELEIÇÃO NA TEOLOGIA DE HERMAN BAVINCK

No capítulo anterior, concluí minha pesquisa sobre a interpretação de Bavinck das doutrinas do pacto e da eleição resumindo sua discussão sobre a relação entre o pacto da redenção e o pacto da graça. Segundo Bavinck, a administração do pacto da graça na história da redenção é baseada e corresponde ao eterno pacto da redenção dentro da divindade entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O caminho de redenção de Deus é totalmente pactual, seja em termos da aliança pré-temporal e intratrinitária de redenção ou da aliança temporal da graça, que é concretizada no tempo por meio das respectivas obras das três pessoas da Trindade na economia da salvação.

No último capítulo, minha abordagem do entendimento de Bavinck do pacto da redenção apresenta uma ponte natural para o foco desse capítulo. Enquanto no anterior tratei especificamente das doutrinas de eleição e do pacto na teologia de Bavinck, neste pretendo seguir o caminho em

que o mesmo descreve a relação entre ambas. Na sequência de tópicos na *Reformed Dogmatics,* de Bavinck, a relação entre eleição e pacto segue imediatamente a discussão do pacto da redenção. Embora Bavinck lide de forma bastante breve e resumida com essa relação, ele oferece uma declaração cuidadosamente articulada de sua concepção da mesma. Uma vez que o pacto da redenção é uma aliança pré-temporal dentro da divindade e pretende cumprir o propósito eterno de eleição de Deus em Cristo, constitui uma plataforma natural para Bavinck abordar a relação entre eleição e pacto.

No entanto, para entender totalmente a concepção de Bavinck da relação entre a eleição e o pacto, não é suficiente analisar somente sua abordagem rápida na *Reformed Dogmatics*. Durante seu ministério como pastor e teólogo principal nas igrejas reformadas da Holanda no final do século 19 e começo do século 20, Bavinck desempenhou um papel importante na mediação de muitas controvérsias teológicas nas Igrejas Reformadas Holandesas diretamente relacionadas com as doutrinas da eleição e do pacto. Essas polêmicas se concentravam especialmente nas doutrinas da eleição, do pacto e na promessa do evangelho, simbolizadas e seladas aos crentes e seus filhos no batismo. Consequentemente, meu resumo da visão de Bavinck da relação entre eleição e pacto neste capítulo será dividido em duas partes. Na primeira, tratarei a discussão dessa relação na parte final de sua apresentação da doutrina do pacto no terceiro volume de sua *Reformed Dogmatics.* E na segunda parte, considerarei a discussão de Bavinck sobre a inter-relação entre as doutrinas do pacto, da eleição e do batismo, não só no último volume de sua *Reformed Dogmatics*, mas também em uma coleção importante de

ensaios sobre “chamado e regeneração”, publicados em 1903.

O pacto e a eleição na *Reformed Dogmatics*

Bavinck abre sua discussão sobre a inter-relação entre o pacto e a eleição observando que a doutrina da aliança mantém “de uma maneira maravilhosa [...] a soberania de Deus em toda a obra da salvação”.[1] O pacto da graça supera o pacto das obras “na mesma medida que Cristo supera Adão”.[2] Como todas as três pessoas da Trindade estão intimamente envolvidas e se empenhando na realização da obra da recriação, o pacto da graça efetivamente realiza e garante a salvação daqueles a quem Deus, em seu conselho, pretende salvar. Nada é capaz de frustrar o plano soberano e o propósito de Deus Pai, a obra representativa e mediadora de Deus, o Filho, e a aplicação efetiva dessa obra por Deus, o Espírito Santo, àqueles que pertencem a Cristo pela fé. Por meio dessa grande e majestosa obra do Deus trino, é Deus quem trabalha e graciosamente busca a salvação de seu povo. Vista dessa forma, tanto a doutrina do pacto quanto a da eleição destacam o monergismo da graça divina e a glória do propósito e obra salvadora de Deus. O pacto e a eleição, cada uma à sua maneira, revelam a verdade de que a salvação é a obra de Deus desde o começo até sua conclusão.

No entanto, depois dessa nota de abertura em que tanto o pacto quanto a eleição destacam a verdade da salvação somente pela graça, Bavinck os distingue pela forma com que a graça de Deus envolve os seres humanos. Em termos da doutrina da eleição, podemos dizer que os portadores da imagem de Deus são totalmente “passivos” e puramente

beneficiários do propósito da graça de Deus. Porém, em termos da doutrina do pacto, esse não é o caso. Nesse ponto, Bavinck lembra sua discussão anterior sobre a natureza da aliança como um instrumento adequado para as relações de Deus com criaturas racionais e morais que carregam a imagem divina. No pacto da graça, Deus trata os seres humanos como parceiros responsáveis, que são colocados em um relacionamento de comunhão consigo mesmo, que é mútuo e pessoal.

> Sabemos que os dois não são tão diferentes: a eleição é particular, enquanto o pacto da graça é universal. O primeiro nega o livre-arbítrio e o segundo o ensina ou assume, que o segundo retoma o que o primeiro ensina. Mas os dois se distinguem de maneira que, na eleição, os humanos são estritamente passivos, mas no pacto da graça também desempenham um papel ativo. A eleição pura e sem qualificação confirma quem é eleito e sem dúvidas alcançará a salvação. O pacto da graça descreve o caminho pelo qual esses eleitos chegarão ao seu destino. Tal pacto é o canal pelo qual a eleição flui para a eternidade.[3]

Embora seja verdadeira a afirmação de que Cristo age como cabeça e representante de seu povo no pacto da graça, não podemos concordar que sua obra elimina a parceria responsável daqueles que pertencem a ele pela fé. Como Cristo não é apenas o chefe da aliança, mas também seu mediador, aqueles que são abraçados pelo pacto da graça são obrigados e submetidos às exigências da fé e do arrependimento. Sem a resposta humana da fé à promessa da aliança, junto às suas exigências correspondentes ao arrependimento, não é possível falar de um relacionamento de aliança entre Deus e seu povo em Cristo. Segundo Bavinck, esse é o motivo pelo qual os teólogos reformados não hesitaram em falar das “condições” do pacto. Ainda que a linguagem das “condições” exija uma definição cuidadosa, ela reflete corretamente a natureza do pacto da graça conforme é orientada na história da redenção.[4]

Bavinck se empenha em articular essa diferença entre a eleição e o pacto, distinguindo os sentidos em que tal arranjo é “unilateral” ou “incondicional” e “bilateral” ou “condicional”. Quando visto pela perspectiva da graça de Deus em conceder suas bênçãos salvadoras, o pacto é, sem dúvidas, uma obra da graça de Deus.[5] Deus não só estabelece a aliança e reúne seu povo para si, como também proporciona tudo o que é necessário para sua salvação por meio da obra de Cristo, que é efetivamente aplicada e transmitida a eles pelo Espírito Santo. Nesse sentido, nem mesmo as chamadas “condições” da aliança, a fé e o arrependimento, devem ser vistos como qualquer outra coisa que não sejam os frutos ou provas da própria obra da graça de Deus. Ele dá graciosamente ao seu povo o que exige deles por meio de Cristo e pelo Espírito.[6] No entanto, na “administração” da aliança feita por Cristo, aqueles que estão ligados às alianças divinas são submetidos às obrigações de fé e obediência e o pacto “assume essa forma condicional”.[7] O pacto da graça, que é realmente unilateral e vem de Deus e se torna efetivo por ele, “está destinado a se tornar bilateral, ser consciente e voluntariamente aceito e mantido por humanos no poder de Deus”.[8] Em sua descrição da forma bilateral do pacto da graça, Bavinck argumenta que a mesma acentua a responsabilidade humana, envolve a pessoa inteira e não trata o ser humano como “objeto inanimado”, e sim como um ser inteiro no mundo, plenitude de sua integridade criada. Desse modo, o pacto da graça, de forma bem diferente da doutrina da eleição, simultaneamente acentua a soberania divina e a responsabilidade humana. No relacionamento de aliança, o povo de Deus vem a si e floresce em vida e comunhão com Deus. Dessa maneira, “o pacto da graça declara que a honra e aclamação de Deus

não são conquistadas à custa dos homens, e sim para o benefício deles e celebra seus triunfos na recriação da pessoa completa, em sua consciência iluminada e liberdade restaurada".[9]

No ponto de vista de Bavinck, outra diferença entre eleição e pacto é que a primeira se concentra principalmente em pessoas específicas que Deus conhece pelo nome, enquanto a segunda se refere à pessoa de Cristo, o segundo Adão, em quem todo o organismo da raça humana é redimido por meio da formação de uma nova humanidade. "A eleição chama atenção principalmente para os indivíduos", enquanto o pacto nos lembra que os eleitos em Cristo constituem o organismo inteiro de uma nova humanidade que está sendo reunida em Deus, não um indivíduo por vez, e sim organicamente e na linhagem histórica de gerações.[10] A doutrina da eleição tem um foco mais específico do que a doutrina da aliança. Se ficarmos dentro dos limites do propósito da eleição de Deus, poderemos concluir que os propósitos de Deus se concentram somente na salvação de um grupo de indivíduos. Porém, quando entendemos o objetivo de Deus no cenário da administração histórica do pacto da graça, concluímos que os propósitos de Deus se concentram em nada menos que uma nova humanidade, na verdade "a criação inteira". "O pacto da graça é a organização da nova humanidade sob Cristo como seu cabeça, pois ele se vincula à ordem da criação e, voltando a tal ordem, incorpora qualitativa e intensamente toda a criação dentro de si mesma."[11] Quando analisamos a realidade rica e historicamente complexa do pacto em suas diversas administrações, observamos que a obra divina de redenção não é contrária à estrutura da criação, mas a leva para si mesma e avança de modo que respeita a natureza da vida humana e o desenvolvimento histórico.

A última parte, e talvez a mais importante, da análise de Bavinck da relação entre pacto e eleição traz uma distinção tradicional na história da Teologia Reformada entre a *administração histórica* do pacto da graça e a *comunhão salvadora* que essa aliança traz para alguns, embora não todos, que são submetidos ao pacto na História. Ainda que os comentários de Bavinck sobre essa distinção sejam tentadoramente curtos e possam sugerir que ele não está completamente satisfeito com algumas concepções históricas da mesma, é muito importante que ainda assim ele escolha uma forma dessa distinção para explicar a relação entre pacto e eleição. Segundo Bavinck, nem todos os que estão sob a administração do pacto da graça na História da redenção pertencem realmente a Cristo por meio da fé. Ele observa que "é claro que o pacto da graça também inclui, temporariamente em sua forma terrena, aqueles que permanecem interiormente incrédulos e não compartilham dos benefícios do pacto".[12] Historicamente, os teólogos reformados tentaram relatar essa realidade usando distinções entre uma aliança "interna" e uma "externa", entre "aliança" e "administração da aliança", ou entre uma aliança "absoluta" e uma "condicional".[13] O propósito dessas distinções era explicar a diferença entre aqueles que são aceitos dentro da relação de aliança em sua administração histórica (todos os crentes e seus filhos, todos os que pertencem à igreja "visível") e aqueles que experimentam a salvação em Cristo apresentada pela aliança de forma simultânea e genuína. Bavinck confirma essa distinção, embora resista à tendência de alguns teólogos reformados de exagerar e "assumir a existência de dois pactos, um com os eleitos e os verdadeiros crentes, outro com membros externos da igreja, não genuínos e incrédulos".[14] Na concepção de Bavinck, não podemos

interpretar essa distinção como se a mesma justificasse duas alianças separadas. Em vez disso, essa distinção nos permite expressar a verdade inegável que esses dois aspectos do único pacto da graça nunca se sobrepõem completamente ou “coincidem” neste mundo. Nem todos os que estão ligados ao pacto em seu sentido amplo e administrativo estão entre os eleitos que estão unidos a Cristo e os beneficiários de sua obra salvadora na fé. Porém, não devemos ver essa distinção de forma que “separe” ou coloque esses aspectos “lado a lado” uns dos outros. Só Deus sabe, sem a menor dúvida, quem é seu e só ele pode separar definitivamente os membros da aliança, os verdadeiros e os falsos, no dia do julgamento. Enquanto isso, ainda que seja verdade que alguns estão apenas “no” pacto (*in foedere*), enquanto outros também são “do” pacto (*de foedere*), devemos agir de acordo com “o julgamento do amor” e considerar aqueles que são abraçados no pacto como “aliados”, contanto que “sigam o caminho do pacto”.[15]

A importância dessa distinção entre o pacto em sua administração e em seu resultado salvador se tornará mais clara em nossa próxima análise, que trata a abordagem de Bavinck da relação entre eleição, pacto e o sacramento do batismo. Aqui é suficiente perceber que ele fala sobre o ponto principal da questão complexa da relação entre eleição e pacto. Na visão de Bavinck, o círculo de eleição e de pacto, pelo menos em sua administração histórica, não coincide, ainda que se sobreponha profundamente. Como Deus se satisfaz em realizar seu propósito de eleição por meio da instrumentalidade ou do “canal” do pacto da graça, a relação entre eles é a mais íntima. No entanto, como nem todos os que estão envolvidos na administração histórica da aliança recebem suas bênçãos salvadoras no caminho da fé,

somos obrigados a reconhecer que o círculo do pacto é mais amplo do que o da eleição.[16] Além disso, a explicação final para essa situação intrigante, ou seja, que nem todos os que estão sob a administração do pacto recebem suas bênçãos salvadoras, devem ser encontrados no propósito da eleição de Deus, segundo o qual Deus concede fé a alguns, mas não a todos.

A eleição, o pacto e o batismo infantil

Até o momento, nossa forma de falar sobre a visão de Bavinck da eleição e do pacto está profundamente baseada no que ele ensina claramente em relação a esses assuntos em seus principais escritos teológicos, o *RD* composto por quatro volumes e o resumo popular de seus dogmas em *ORF*. Porém, a questão da concepção de Bavinck da relação entre as doutrinas da eleição e do pacto em sua reflexão sobre as consequências dessa relação para a administração do sacramento do batismo, especialmente para os filhos de pais crentes, será mais esclarecida. Bavinck se empenhou no contexto de um ambiente eclesiástico que testemunhou durante os séculos 19 e 20 uma série longa de discussões controversas sobre essas implicações. Embora meu objetivo não seja trazer um relato dessa história, nem abordar o papel de Bavinck nesses debates, vale lembrar o modo como Bavinck trata esse assunto não só em sua obra formal sobre a dogmática reformada, mas também em seu livro, publicado em 1903, que fala sobre “o chamado e a regeneração”, *Saved by Grace* [Salvo pela graça]. Nesse volume, que foi baseado em uma extensa série de artigos no jornal da igreja, *De Bazuin* (*A Trombeta*), o propósito de Bavinck era contribuir para a resolução de algumas das maiores diferenças que surgiram dentro da comunidade reformada, da qual ele era membro.

Correndo o risco de simplificar de mais essas discussões, precisamos observar que as mesmas foram direcionadas especialmente ao papel que as doutrinas da eleição e do pacto desempenham na interpretação do significado do batismo de crianças. A questão recorrente que apareceu nos debates da época de Bavinck foi: Como deveríamos considerar os filhos de pais crentes que recebem o sinal e o selo da promessa do pacto em Cristo por meio do sacramento do batismo? Entre os contemporâneos de Bavinck, duas respostas representaram abordagens muito diferentes no que se refere às doutrinas da eleição e do pacto.

Partindo do ponto de vista da eleição, alguns teólogos defendiam a ideia de que essas crianças deveriam ser consideradas participantes da plenitude da graça de Deus em Cristo, que é o que o sacramento claramente simboliza e sela. Como a promessa de Deus é orientada no sentido mais restrito apenas aos eleitos, podemos concluir que aqueles que a recebem no batismo possuem todos os benefícios da salvação em Cristo que fluem da eleição divina: regeneração, conversão, união com Cristo e as vantagens da justificação, santificação e perseverança. Em sua forma mais rígida, os teólogos que chegaram mais perto de identificar o pacto com a eleição algumas vezes se expressavam como se sugerissem que a base ou o motivo para o batismo dessas crianças fosse sua suposta eleição e regeneração. Além disso, como a promessa de graça que o batismo confirma visivelmente se refere somente aos eleitos, esses teólogos incluíram outros que concluíram que o batismo de crianças não eleitas era “irreal” ou apenas “aparente”. Essa tendência de agir de acordo com a visão da eleição na concepção da administração da aliança (identificando a mesma como eleição) foi associada aos

pontos de vista e pensamentos teológicos de Abraham Kuyper, contemporâneo e antecessor de Bavinck como professor de dogmática na Universidade Livre em Amsterdã, e àqueles que foram influenciados por ele.[17]

Outros teólogos, partindo do ponto de vista do pacto em sua administração e preferindo manter a doutrina da eleição fora de vista, defendiam que deveríamos ver o batismo dos filhos dos crentes apenas em termos da dispensação objetiva do pacto. Todas as crianças batizadas precisam ser consideradas da mesma forma e com base na promessa do pacto que lhes foi comunicado de maneira sacramental em seu batismo. Isso não justifica a suposição de que todas essas crianças são eleitas, já que a promessa que o batismo atesta é "condicional" no sentido de que exige fé por parte de seu recebedor. Também não justifica a ideia de que o batismo dos filhos de pais crentes se baseia na suposição da (eleição e) regeneração de tais crianças. Quando a igreja batiza os filhos de pais crentes ela não o faz com base em qualquer suposição (ou "pressuposto") referente à sua regeneração, mas com base no ensino bíblico relacionado à administração do pacto. Nessa abordagem, todas as crianças batizadas devem ser consideradas da mesma forma, ou seja, aquelas que receberam o sinal visível e o selo da promessa da aliança em Cristo, que as obriga a responder no caminho da fé. Analisando do ponto de vista da administração do pacto, tais crianças provam ser fiéis à aliança no caminho da fé e obediência, recebendo assim a salvação que lhes é prometida em Cristo, ou provam ser infiéis no caminho da incredulidade e da desobediência, restando-lhes a maldição do pacto. Se considerarmos tais crianças simplesmente do ponto de vista da promessa do pacto e seus deveres, evitaremos a tentação de especular sobre a eleição e a regeneração das mesmas. Nessa

abordagem, é possível não só enfatizar a natureza "condicional" da relação da aliança, mas também falar corretamente daqueles que se tornam "quebradores do pacto" por meio da sua falta de capacidade de viver nos termos da relação em aliança. Entre os defensores dessa abordagem, alguns destacavam a realidade da promessa objetiva que o sacramento atesta, outros enfatizavam a obrigação de tal batismo para que as crianças passassem por uma experiência de conversão consequente ao mesmo.[18]

É claro que essa é apenas uma representação muito esquemática dos pontos de vista expressos entre os contemporâneos de Bavinck. Dentro do cenário geral dessas duas tendências, uma visualizando o pacto do ponto de vista da eleição e a outra visualizando especificamente o pacto em termos de sua administração histórica, existiam muitas variações nessas duas visões diferentes. Em vez de apontar a diversidade de opiniões que aparecem nessas discussões, resumirei os comentários mais importantes de Bavinck sobre essas questões em sua obra de 1903 e em partes selecionadas do quarto volume de sua *Reformed Dogmatics*, cujas segunda e última edição foram publicadas anos depois. Em seu trabalho de 1903, *Saved by Grace*, Bavinck comenta os debates do período, principalmente algumas das visões de Abraham Kuyper sobre a questão de se a regeneração ou o novo nascimento pelo Espírito Santo é realizada com ou sem o uso dos meios da graça (a Palavra e os sacramentos). Ao longo de sua abordagem detalhada e, algumas vezes, muito complexa e teologicamente cuidadosa dessa questão, Bavinck enfatiza pontos que estão diretamente relacionados à sua concepção da relação entre a eleição e o pacto. Esses comentários incluem especialmente sua percepção dos seguintes temas: (1) a

prioridade da relação do pacto na salvação do povo de Deus, que exige que entendamos que o “chamado” precede a “regeneração” na sequência comum da “ordem da salvação” (*ordo salutis*); (2) o contexto especial da eleição e salvação dos filhos de pais crentes que morrem quando bebês, o que requer que reconheçamos que a regeneração pode, às vezes, acontecer sem o uso comum dos “meios de graça”; (3) a relação entre o batismo dos filhos da aliança e sua regeneração e (4) a propriedade de pregar aos membros do pacto de modo que os convoque à conversão e à autoavaliação.

O chamado precede a regeneração

A primeira oportunidade de Bavinck para comentar sobre o pacto e a eleição em *Saved by Grace* surge em ligação com sua observação da visão reformada histórica sobre o pacto da graça e da igreja. Os teólogos reformados costumam colocar “chamado” antes de “regeneração” na “ordem de salvação” (*ordo salutis*) porque isso está de acordo com a natureza do pacto e seus deveres. Na concepção reformada da aliança, os filhos de pais crentes recebem os meios da graça, a Palavra e o sacramento, tendo como base sua inclusão graciosa na igreja. Embora o sacramento do batismo não seja a base para a entrada na comunidade do pacto, é um atestado importante de tal relação. Consequentemente, enquanto o batismo dos filhos dos crentes simboliza e sela visivelmente sua incorporação ao pacto da graça, os teólogos reformados nunca viram o sacramento como “absolutamente necessário para a salvação”. A graça do Espírito Santo pode ser transmitida a tais crianças, mesmo se elas não tiverem recebido o sacramento do batismo. No entanto, com a intenção de confirmar que Deus se agrada em receber os filhos dos

crentes dentro da aliança, eles recebem o sinal e selo da mesma no batismo e são submetidos ao dever de responder com fé e obediência à promessa do pacto. Nas palavras de Bavinck,

> Deus é tão bom que, ao eleger e conceder sua graça, ele segue a linhagem das gerações e recebe em seu pacto ambos: os pais e sua descendência. Desse modo, os filhos dos crentes devem ser considerados santos, não por natureza, mas por meio do benefício do pacto da graça, no qual eles, juntos de seus pais, são incluídos de acordo com a orientação de Deus.[19]

Portanto, na comunicação comum da graça de Deus em Cristo, o pacto da graça, com seus recursos da Palavra e dos sacramentos, é o instrumento pelo qual Deus se satisfaz em salvar seu povo. Como o pacto obriga os crentes e seus filhos a responderem com fé aos meios da graça, incluindo o sacramento do batismo, os teólogos reformados insistem, ao longo da História, que o chamado do evangelho costuma preceder a regeneração. Todos os membros da comunidade da aliança são intimados por meio da Palavra e dos sacramentos a crerem na promessa do evangelho e serem obedientes diante de Deus.

Enquanto Bavinck argumenta que o chamado geralmente precede a regeneração na ordem da salvação, ele observa também que a regeneração, em seu sentido mais profundo, é uma obra somente do Espírito Santo, e é absolutamente necessária para capacitar os membros da comunidade do pacto a reagirem de forma correta em fé e arrependimento. Nenhum membro da comunidade do pacto poderia responder ao chamado do evangelho em fé, a não ser que Deus concedesse graciosamente o que a Palavra e o sacramento exigem. Esta verdade indiscutível é muito importante para a questão da relação entre a eleição e o pacto. Segundo Bavinck, precisamos reconhecer que o

propósito da eleição de Deus é concretizado pela administração da aliança e que esse propósito está completamente unido aos recursos da aliança designados por Deus. Ainda que nem todos os que são submetidos à administração do pacto da graça sejam realmente salvos, Deus concede sua graça no caminho da aliança.

> A fé não é uma condição *para* a aliança, e sim *dentro* da mesma: é a rota a ser seguida com o objetivo de se tornar participante e desfrutar de todos os benefícios dessa aliança. Ainda assim, a própria fé já é um fruto, um benefício do pacto, um dom da graça divina e, portanto, uma prova de que Deus nos recebeu em seu pacto, pois ele concede todos os dons da sua graça no e durante o caminho da aliança.[20]

Nessa declaração, que é uma ilustração da visão de Bavinck da natureza íntima, mas distinta da eleição e pacto, ele confirma o modo como Deus realiza seu propósito de salvação por meio da administração do pacto da graça. Em tal gestão, é estabelecida uma relação entre Deus e os crentes junto de seus filhos. Somente por meio do pacto, que exige fé e obediência, Deus concede a salvação em Cristo ao seu povo. Porém, a doutrina da eleição deve sempre ser invocada para dar explicações bíblicas da maneira como a salvação na aliança é totalmente obra da graça de Deus desde o começo até a conclusão.

A eleição e a salvação das crianças do pacto

A segunda oportunidade para abordar a questão da eleição e do pacto em *Saved by Grace* é muito importante. Na história da Teologia Reformada, a questão pastoral e teológica complexa da eleição e salvação dos filhos de pais crentes que Deus chama desta vida ainda em sua infância recebe atenção especial. Os CD dedicam um artigo específico a esse assunto (1.17), declarando que os “pais

piedosos não podem duvidar da eleição e salvação” dessas crianças.[21] Em seus comentários a respeito desse tema, Bavinck observa que a “confissão uniforme” das igrejas reformadas defende a salvação e eleição dos filhos dos pais crentes que morrem na infância. No entanto, ele acrescenta que havia duas opiniões acerca do significado dessa Confissão. Observando que nem todos os filhos que estão sob a administração da aliança são eleitos, alguns teólogos não declararam claramente “com toda a certeza, que todos os filhos do pacto que falecem na infância pertencem, sem exceção, aos eleitos”.[22] Outros acreditavam no que Bavinck chama de uma “posição mais ampla”. Nessa posição, essa criança deve ser vista somente no contexto da promessa do pacto e, desse modo, como tendo sido recebida por Deus em graça e tendo “se tornado participante da salvação na morte”. Como tais crianças eram incapazes de violar a aliança ou rejeitar sua promessa, deveriam ser consideradas filhos eleitos, que são objetos do propósito da salvação de Deus em Cristo. Seus comentários sobre essa segunda abordagem mostram que a mesma é a posição de Bavinck. Porém, ele acrescenta que nos CD essa confissão é apresentada de forma “subjetiva” ou pastoral, incentivando os pais a não duvidarem da eleição e da salvação de seus filhos. Além disso, a Confissão não fala de modo abstrato, e sim visa encorajar “pais piedosos” que podem ser tentados a duvidar da graça de Deus em relação a seus filhos em um contexto de angústia especial. Nesses comentários sobre a Confissão reformada, Bavinck distingue claramente entre eleição e pacto, apontando que alguns dos que são aceitos pelo pacto podem não ser eleitos no sentido estrito, já que perdem as bênçãos da aliança por causa da incredulidade e da impenitência. Ao mesmo tempo, Bavinck destaca a ligação íntima entre eleição e pacto quando defende a visão

reformada histórica relacionada à eleição dos filhos de pais piedosos que morrem na infância. Ainda que Bavinck diferencie eleição de pacto, ele tenta também vinculá-los na unidade mais íntima.

O batismo e a regeneração

Os comentários importantes sobre eleição e pacto que analisei até o momento são muito valiosos para uma das principais questões que Bavinck aborda em *Saved by Grace*, ou seja, a relação entre o batismo de filhos de pais crentes e sua regeneração. Já observei que, nessa obra, Bavinck recorre à doutrina do pacto com a intenção de apoiar a ordem tradicional entre o chamado e a regeneração na salvação. Como a aliança é o instrumento comum pelo qual Deus alcança seu propósito de salvação, os meios da graça consistem na Palavra e nos sacramentos, em que cada um deles obriga seus recebedores a responderem com fé e arrependimento. Embora ninguém seja capaz de crer ou se arrepender sem a graça da regeneração, o chamado do pacto vem antes da obra de regeneração. Além disso, em sua reflexão sobre a eleição e salvação dos filhos de pais cristãos que morrem antes de serem sequer capazes de responder ao chamado do evangelho, Bavinck defende a visão tradicional de os mesmos serem regenerados sem o uso dos meios comuns da graça. Conquanto a regeneração daqueles que são salvos normalmente aconteça dentro do pacto pelo uso da Palavra e dos sacramentos, a situação nada comum dessas crianças nos lembra que a regeneração é, acima de tudo, uma obra do Espírito Santo, e que existe um lugar para falar sobre uma regeneração “imediata”. Na abordagem de Bavinck desses temas, ele afirma claramente que a regeneração pode ocorrer antes e, ao menos no caso de crianças eleitas, à parte do uso comum dos recursos da

graça. Portanto, a diferença entre regeneração “imediata” e “mediata” é necessária e tem sido bastante utilizada pelos teólogos reformados. Ainda que essa distinção possa ser exagerada de modo a separar incorretamente a regeneração do uso que o Espírito faz dos meios da graça, é preciso preservar o papel exclusivo do Espírito como autor do novo nascimento.

Embora Bavinck reconheça a necessidade de falar sobre a regeneração “imediata” no caso dos filhos eleitos de pais crentes e para preservar o papel exclusivo do Espírito na autoria do novo nascimento,[23] ele é muito ponderado em sua análise da relação entre regeneração e o batismo dos filhos dos crentes. Na história da Teologia Reformada, muitos teólogos acreditavam que a regeneração acontecia antes ou mesmo no momento do batismo de tais crianças. Eles o faziam com base em sua concepção da promessa do pacto de que o batismo confirma e na estreita ligação entre o pacto e o propósito de Deus na eleição. Quando Deus promete conceder a salvação em Cristo àqueles com quem ele realiza um pacto (crentes e seus filhos), podemos ficar confiantes de que os filhos dos crentes possuem a graça que o sacramento simboliza e sela. Assim, na antiga tradição da Teologia Reformada, era comum os teólogos reformados tirarem essa conclusão do batismo dos filhos da aliança.[24]

Em sua análise dessa questão, Bavinck oferece diversas observações sobre como devemos ver a relação entre o batismo de filhos da aliança e sua regeneração. Primeiro, ele concorda com o consenso histórico da Teologia Reformada de que o batismo, apesar de ser um sacramento que atesta a necessidade e a realidade da regeneração pelo Espírito de Cristo, não afeta a regeneração. A doutrina da regeneração batismal é incapaz de distinguir entre a obra

do Espírito e o uso dos sacramentos como uma confirmação visível da promessa do evangelho. Ademais, ela também atribui ao sacramento um poder inerente que ele não possui e que é contradito pelo fato de que algumas pessoas batizadas não aceitam (no ou depois do seu batismo) a promessa da aliança no caminho da fé e do arrependimento. Segundo, Bavinck argumenta contra a tendência de alguns de seus contemporâneos, incluindo Kuyper, de sugerirem que a base para o batismo de tais crianças é sua "suposta regeneração". Segundo Bavinck, não batizamos os filhos de pais crentes em qualquer outro cenário que não seja o mandamento de Deus, que determina que essas crianças são membros do pacto e, dessa maneira, devem ser batizadas.[25] E terceiro, Bavinck critica suavemente a ênfase de Abraham Kuyper na "suposta regeneração" de tais crianças. Essa suposição não é só uma base incerta para o batismo, como também pode incentivar a especulação de que deseja "conhecer mais do que Deus revelou em sua Palavra".[26] Como não sabemos se a regeneração de tais crianças é real, se acompanha ou segue seu batismo,[27] devemos ter cuidado nas suposições que fazemos em relação a elas. O que sabemos dessas crianças é que elas estão incluídas na aliança da graça, que receberão o sinal e o selo de sua inclusão no batismo, que são chamadas a responder à promessa graciosa de Deus no caminho da fé e da obediência e que Deus opera graciosamente por meio do Espírito de regeneração para capacitá-las a responder de maneira correta. Embora tenhamos bons motivos para ter a certeza de que Deus concederá a regeneração a tais crianças batizadas, e ainda que por essa razão não possamos separar o batismo e a regeneração, precisamos evitar a tentação de especular sobre este assunto ou falar mais do que devemos com base no ensino bíblico.[28]

A propriedade do chamado à conversão e da autoanálise

Em sua reflexão sobre a relação entre o batismo e a regeneração em *Saved by Grace*, Bavinck avalia criticamente dois pontos de vista problemáticos expressos por seus contemporâneos. Em sua avaliação, cada uma dessas visões era unilateral e tendia a incentivar a falta de equilíbrio na forma como o evangelho era pregado dentro do contexto da administração do pacto da graça.[29] Por um lado, alguns teólogos destacaram tanto a suposta regeneração de todos os membros batizados da comunidade da aliança que eliminaram o chamado genuíno à conversão e à autoavaliação que é emitido por meio da pregação do evangelho. Nessa linha de pensamento, a pregação do chamado à conversão, se for feita urgentemente aos filhos de pais crentes, pode levar à suposição de que a regeneração e a salvação dessas crianças estão sendo colocadas em dúvida até que respondam corretamente ao chamado do evangelho.[30] Por outro lado, existem os teólogos que separam tanto a administração do pacto e o sacramento do batismo da realidade da obra do Espírito na regeneração que acabam destruindo a confiança legítima que os crentes podem ter nas promessas do pacto para eles e seus filhos. Em vez de sugerir a salvação e a regeneração dos filhos de pais crentes, esse ponto de vista tende a sugerir a não salvação e a não regeneração de tais filhos até que a prova da obra da graça de Deus em suas vidas esteja próxima de se concretizar. Correndo o risco de grande simplificação, a primeira dessas visões defende a pregação do ponto de vista da “suposta regeneração” de todos os membros batizados da aliança, enquanto a segunda tem como base a

“suposta não regeneração” de tais membros.[31] Na primeira visão, o círculo do pacto é praticamente identificado com o círculo da eleição. Na segunda, o círculo da eleição tende a ser visto como relativamente pequeno dentro do círculo muito mais amplo do pacto em termos de sua manifestação histórica. Segundo o argumento de Bavinck em *Saved by Grace*, nenhuma dessas duas visões faz justiça à relação entre eleição e pacto.

Avaliando a primeira dessas linhas de pensamento, Bavinck declara que não consegue distinguir corretamente o sacramento do batismo, que por ordem de Deus deve ser oferecido a todos os filhos dos crentes, da obra do Espírito Santo na regeneração, que conhecemos das Escrituras e cuja experiência não é concedida a todas essas crianças.[32] Essa primeira abordagem também falha em considerar seriamente o fato de que alguns membros batizados da comunidade do pacto não respondem com fé e obediência às promessas e deveres da mesma. Por causa da distinção importante entre o pacto e a eleição, não podemos supor que todos os membros do pacto em sua administração histórica sejam eleitos e regenerados pelo Espírito Santo. Correspondendo à natureza do pacto na distinção da eleição divina, ainda há um lugar na pregação do evangelho, mesmo quando se refere àqueles que são membros da aliança, para enfatizar a necessidade urgente de conversão verdadeira. Além disso, como é possível que os membros batizados da comunidade do pacto não reajam no caminho da fé e do arrependimento para a abertura do evangelho, a pregação da Palavra deve incluir um chamado à “autoanálise” por parte daqueles que são aceitos dentro do pacto.[33] Como os círculos de eleição e da comunidade reunida da igreja não coincidem perfeitamente, é sempre válido, mesmo dentro do contexto do povo da aliança de

Deus, chamar todos os membros da comunidade para a verdadeira conversão no caminho da fé e arrependimento genuínos. Da mesma maneira, continua sendo legítimo, até pastoralmente obrigatório, advertir os membros da comunidade da aliança, composta de adultos professantes e crianças batizadas, a avaliarem a si mesmos com o objetivo de verificar se estão realmente na fé e possuem a graça prometida no evangelho.[34] A administração correta do pacto da graça não deixa espaço para qualquer tipo de compreensão ou presunção fácil de que todos os membros de tal comunidade sejam regenerados e verdadeiramente salvos.

Embora por esses motivos Bavinck rejeite um destaque exagerado na forte ligação, até mesmo identidade, entre eleição e pacto (suposta regeneração), ele também adverte contra o tipo de pietismo que envolve todos os filhos batizados dos crentes como se não fossem regenerados a menos que provassem sua conversão verdadeira. Não há dúvidas de que seja permissível, até mesmo necessário, intimar sinceramente todos os membros da comunidade da aliança à fé e ao arrependimento. No entanto, Bavinck adverte contra a tendência "pietista" de separar o batismo e a regeneração de forma que a não regeneração de crianças batizadas seja praticamente assumida até que provas do contrário sejam apresentadas. Como existe uma ligação íntima entre o propósito da eleição de Deus e sua entrega da graça de Cristo por meio da instrumentalidade do pacto, precisamos considerar as crianças batizadas como regeneradas como em um tipo de "julgamento de caridade".[35] Ainda que seja impossível negar que a comunidade visível da igreja, que engloba todos os crentes professos e seus filhos, inclui alguns que não são genuinamente salvos, devemos nos dirigir ao povo de Deus

do ponto de vista da promessa da aliança e considerá-los “os amados de Deus, seus eleitos, chamados a serem santos, crentes”.[36]

Em sua análise das discussões complexas de sua época, Bavinck segue um curso constante e equilibrado entre as visões mais extremas de alguns de seus contemporâneos sobre a questão da relação entre eleição e pacto.

Observações finais

Depois de analisar a abordagem de Bavinck das doutrinas de eleição e pacto não só em seus principais escritos teológicos, mas em seu tratado de 1903 sobre “chamado e regeneração”, podemos agora tirar algumas conclusões sobre sua posição. Tais conclusões se baseiam na exposição da teologia de Bavinck que anteriormente apresentei, portanto, serão trazidas de forma relativamente breve. Cada uma delas pretende capturar os principais temas e concepções básicas da posição teológica de Bavinck.

Em primeiro lugar, ao longo de sua exposição das doutrinas da eleição e pacto, Bavinck mostra um padrão consistente de reflexão e método teológico. Tendo como base um conhecimento profundo e rico dos dados das Escrituras, das Confissões reformadas e da história da Teologia Reformada, Bavinck articula de uma forma nova e criativa o consenso amplo da Teologia Reformada histórica sobre esses tópicos. Os traços característicos da obra teológica de Bavinck são evidentes em sua abordagem desses temas principais da Teologia Reformada. Ainda que seja injusto afirmar que Bavinck oferece somente uma repristinação do consenso tradicional, é verdade que, em todos os pontos, ele se mantém dentro do amplo centro do que poderia ser chamado de teologia reformada “católica”. Em alguns pontos do relato sobre a eleição e o pacto de

Bavinck, ele oferece uma correção ou alteração de alguma característica da Teologia Reformada. Por exemplo, ele evita as alternativas de “supra-” e “infralapsarianismo” em sua doutrina da predestinação e compartilha a observação crítica de Kuyper de que, na concepção tradicional dos decretos de Deus, não foi dado o destaque suficiente ao propósito positivo de Deus para a criação em seu estado original e glória consumada. No entanto, ao longo de sua análise dessas doutrinas, principalmente no contexto de discussões entre seus contemporâneos, Bavinck prova diversas vezes ser uma figura “mediadora” que resiste à unilateralidade e falta de unidade sintética na formulação teológica que tantas vezes marcou seus opositores e pontos de vista divergentes. A fidelidade bíblica, a simpatia confessional, a consciência histórica e a antipatia por soluções simplistas são características que marcam a obra teológica de Bavinck e constituem, tanto quanto as posições distintas que ele defende, um aspecto importante de seu legado como teólogo reformado.

Em segundo lugar, enquanto alguns intérpretes da tradição reformada defendem a ideia de que as doutrinas de eleição e pacto representam duas formas divergentes da Teologia Reformada, a abordagem de Bavinck a essas doutrinas mostra uma consciência aguda de sua unidade abrangente e sua inter-relação. Embora a eleição e o pacto sejam distintos, ambos expressam, resumidamente, um dos motivos principais da Teologia Reformada, ou seja, que a redenção de uma nova humanidade, por meio da obra de Cristo, o mediador, é uma obra de graça absoluta e soberana. A obra de recriação do Deus trino tem raízes na eternidade e encontra sua fonte na vontade viva, eterna e ativa de Deus para redimir uma nova humanidade em Cristo, o último Adão. O conselho eterno de Deus abrange

todas as coisas, não só a redenção dos pecadores caídos por meio da obra de Cristo, mas também a recriação e glorificação de todo o cosmos. A predestinação é a dimensão do conselho eterno do Deus trino que pertence especialmente à redenção dos eleitos. Ainda que seja distinta da eleição, a doutrina da aliança diz respeito à maneira divinamente designada pela qual esse propósito eletivo e redentor será alcançado. Na concepção de Bavinck da inter-relação entre eleição e pacto, é importante observar que o pacto da graça, em sua execução histórica no tempo, está fundamentado no "pacto de redenção" intratrinitário. Cada uma das três pessoas da divindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – unidos (ou confirmados mutuamente na vontade, propósito e designação) de toda a eternidade para garantir a redenção dos eleitos por meio das "operações" mútuas de cada um. O pacto da graça em sua administração histórica não é "acidente", nem é uma "reflexão tardia" no conselho eterno do Deus trino. Desde o começo da história do pacto, antes mesmo da queda no pecado, até a sua consumação, o Pai propôs comungar com o seu povo por intermédio do Filho do seu prazer. O Filho se propôs a se humilhar em sua encarnação e no cumprimento de seu ofício como mediador. O Espírito Santo, por sua vez, se propôs a comunicar os muitos benefícios da mediação de Cristo ao seu povo. O pacto da graça em sua expressão histórica está ligado à sua base e fundamento no conselho eterno da paz de Deus (*pactum salutis*). Desse modo, na teologia de Bavinck, é impensável que a eleição e o pacto pudessem ser colocados um contra o outro ou que a doutrina da aliança pudesse proporcionar uma forma alternativa, mais histórica, de expressar o monergismo da soteriologia reformada.

Terceiro, em sua concepção da doutrina do pacto, Bavinck aceita e defende a doutrina reformada histórica de um "pacto de obras" e um "pacto de graça" pós-queda. Ele afirma também uma distinção entre o pacto de graça em sua realização histórica e a base desse pacto no "pacto da redenção" intratrinitário ou *pactum salutis*. Em sua reflexão sobre essas características distintas de uma teologia da aliança bíblica e reformada, Bavinck demonstra um entendimento sofisticado da tradição reformada e resiste às tendências de alguns teólogos de enfatizar exageradamente as diferenças entre, por um lado, essas fases da aliança, ou por outro, a uniformidade entre elas.

Na avaliação de Bavinck, a doutrina da aliança aborda um assunto central da religião bíblica, ou seja, que o Deus trino criou o ser humano à sua imagem e com o propósito de ser colocado em uma relação de vida de comunhão com ele. Só a doutrina do pacto faz justiça à natureza do homem como uma criatura racional e moral, capaz de desfrutar da união e comunhão com o Deus vivo a serviço dele e no domínio sobre a criação. A doutrina do pacto também destaca a bondade e a graça de Deus, que dá início à aliança, estabelece sua exigência de obediência perfeita, mantendo-a na justiça e verdade e concede à criatura "direitos" pactuais que estão diante dele. Ao mesmo tempo, Bavinck declara que o pacto pré-queda foi iniciado graciosamente e concedido pelo Deus trino e que o mesmo exigiu obediência perfeita para que a humanidade em Adão alcançasse a plenitude da vida em comunhão consumada e inabalável com Deus.

Uma característica muito importante da concepção de Bavinck da doutrina da aliança é a forma como ele articula cuidadosamente a relação entre a "aliança das obras" pré-queda e a "aliança da graça" pós-queda. Na aliança pré-

queda, Adão era o cabeça e representante do organismo da humanidade, enquanto na aliança pós-queda, Cristo é quem exerce essa função na humanidade nova ou recriada. Dentro das profundezas insondáveis dos propósitos eternos de Deus para a criação e recriação, o primeiro Adão foi um "modelo" do último Adão e o objetivo original de Deus deveria ser cumprido somente por meio de Cristo. Portanto, existem características significativas de unidade e inter-relação entre as alianças pré-queda e pós-queda. Ambas estão fundamentadas na misericórdia e na bondade imerecidas de Deus. Ambas prometem a bênção consumada da vida eterna em comunhão com o Deus trino. Ambas exigem que o ser humano encontre favor em Deus apenas no caminho da obediência perfeita e da fidelidade. Mas também existem diferenças notáveis e inegáveis entre elas. O "último Adão", Cristo, é maior do que o primeiro e garante infalivelmente a sua própria bênção da vida eterna. A graça mostrada antes da queda para os seres humanos indignos é superada na graça de Cristo, que é mostrada após a queda para os pecadores indignos que voluntariamente perderam em Adão todo e qualquer direito de exigência em relação à misericórdia de Deus. Além disso, o dever de obediência que deve ser cumprido para que os seres humanos pecadores encontrem favor em Deus inclui agora não apenas a obediência perfeita às exigências constantes da lei moral de Deus ("obediência ativa"), como também uma satisfação perfeita do castigo por desobediência ("obediência passiva"). A glória do pacto da graça em seu desdobramento histórico é que ele atinge perfeitamente e infalivelmente os propósitos do pacto de Deus para seu povo em união com Cristo, o último Adão. A obra mediadora de Cristo inclui o cumprimento dessas obrigações em nome de seu povo. Na concepção de Bavinck do pacto,

precisamos distinguir entre as alianças pré-queda e pós-queda, mas não tentando separá-las. Até mesmo o “pacto de obras” é utilizado para servir ao propósito gracioso de Deus para a redenção da humanidade em Cristo, o que leva à realização do objetivo escatológico da aliança, a herança da vida eterna.

Da mesma maneira que Bavinck distingue sem estabelecer uma separação entre os pactos pré-queda e pós-queda, ele insiste também na relação distinta, porém inseparável, entre o “pacto de redenção” e o “pacto da graça”. Em diversos momentos, Bavinck observa que os mesmos não deveriam ser interpretados como dois pactos, e sim como o mesmo pacto visto das perspectivas do conselho eterno de Deus e da concretização desse conselho no tempo. Segundo o julgamento de Bavinck, a importância de reconhecer a unidade entre o pacto da redenção e o pacto da graça está no modo como a segunda depende da graça e fidelidade de Deus para se tornar efetiva. A menos que o Deus trino se comprometa a realizar tudo o que é exigido no pacto da graça para a redenção dos eleitos, o pacto da graça pode ser facilmente transfigurado em um novo tipo de “pacto de obras”. Como o pacto da graça, em sua administração histórica, toma uma forma claramente *condicional*, obrigando os crentes e seus filhos a andarem diante de Deus no caminho da fé e da obediência, podemos concluir que a salvação daqueles com quem Deus cria uma aliança depende principalmente de sua fidelidade no cumprimento dessas condições. Contrário a essa opinião, Bavinck insiste que as “condições” do pacto da graça são finalmente alcançadas com base no conselho eterno da redenção de Deus. No pacto da graça, Deus dá aos crentes e seus filhos as bênçãos alcançadas por eles por meio de Cristo e concedidas a eles pelo Espírito Santo. Portanto, o

pacto da graça é *incondicional*, quando interpretado do ponto de vista do propósito eterno e disposição graciosa de Deus no “pacto da redenção”. Porém, o pacto da graça também é “condicional”, quando interpretado do ponto de vista das obrigações das pessoas envolvidas no mesmo, de responder com fé e viver das bênçãos da aliança em Cristo. Entendido do ponto de vista do cumprimento certo do propósito de Deus de conceder ao seu povo a vida eterna na comunhão com Cristo pelo Espírito, o pacto da graça tem um caráter “testamentário”. É um dom divino, cuja fruição e bênção dependem especialmente da iniciativa e fidelidade graciosa de Deus à sua promessa. Compreendido do ponto de vista de sua administração na história da redenção, ele tem o caráter de uma comunhão *mútua* ou amizade entre duas partes: o redentor trino e seu povo da aliança (crentes e seus filhos).

Quarto, Bavinck confirma, com certa propriedade, uma distinção longa entre a aliança em sua *gestão histórica* e em sua *realidade e substância* como comunhão salvadora com o Deus trino. Na história da reflexão teológica sobre as doutrinas da eleição e do pacto, essa distinção, ainda que apresentada de forma variada, foi usada para explicar o fato de que nem todos os membros da comunidade do pacto participam das bênçãos da aliança que resultam da obra de Cristo como mediador e cabeça do seu povo. Ao menos no sentido de sua manifestação na História, o círculo de eleição e o círculo do pacto não coincidem, embora se sobreponham significativamente. Alguns membros da comunidade da aliança no contexto amplo da “igreja visível” se revelam incrédulos e impenitentes. Outros, entram na plenitude das bênçãos da aliança no caminho da fé, que costuma ser produzido neles pelo Espírito Santo por meio do uso da Palavra e dos sacramentos do pacto. Nessa

conjuntura, Bavinck resiste à tentação de seguir uma direção, entre duas opções, para entender a relação entre eleição e pacto. Por um lado, ele não iguala eleição e pacto, nem exclui deles aqueles que não são “filhos da promessa” no sentido absoluto (Rm 9.6-8). É possível que aqueles que são aceitos pela aliança não reajam adequadamente aos seus deveres de fé e obediência. Desse modo, alguns membros da comunidade da aliança “quebram” a relação da mesma, e assim, submetem-se ao maior julgamento de Deus por perderem pecaminosamente os privilégios que lhes pertenciam quando estavam sob o pacto. Por outro lado, Bavinck também rejeita qualquer abordagem que isolaria o pacto em sua gestão da doutrina da eleição. No julgamento de Bavinck, quando o pacto é separado da eleição dessa forma, ele se transforma rapidamente em uma relação cuja eficácia e bênçãos dependem principalmente da fidelidade por parte do homem. Ao contrário dessas soluções aparentes para questões teológicas e pastorais complicadas, Bavinck mantém a estreita interligação entre eleição e pacto. A doutrina da eleição impede que a doutrina do pacto caia em uma forma de sinergismo. A doutrina do pacto evita que a doutrina da eleição se transforme em uma forma de “fatalismo” que não deixa espaço para a responsabilidade humana. Conquanto seja um pouco simplista posicionar a posição de Bavinck nesses termos, podemos argumentar que ele vê a doutrina da eleição como um destaque à soberania de Deus na salvação e na doutrina do pacto um destaque à responsabilidade humana na concessão da salvação.

E quinto, dentro do cenário de sua compreensão das doutrinas da eleição e da aliança, Bavinck aponta cuidadosamente um caminho entre as visões opostas de seus contemporâneos acerca do significado do batismo de

filhos de pais crentes. Ao contrário de alguns que sugeriram que os filhos dos crentes deveriam ser batizados com base na suposição de sua eleição e regeneração, Bavinck insiste claramente que a única base para o batismo de tais crianças é o ensino bíblico de que eles são recebedores adequados da promessa da aliança. Como Deus tem o prazer de incluir os filhos dos crentes na relação do pacto, honrando assim a ordem criada e o significado da linhagem das gerações, a igreja fornece justamente o sacramento do batismo para eles. Tais crianças estão incluídas no pacto da graça e, desse modo, receberão o sinal e o selo de sua promessa no sacramento do batismo. Ademais, como Bavinck entende o pacto como o caminho pelo qual o conselho eterno de redenção de Deus é executado, ele defende também a visão antiga dos teólogos reformados de que existe uma ligação forte entre o sacramento e a graça que o sacramento confirma. Ainda que Bavinck se oponha a qualquer tentativa de determinar se a regeneração acontece antes, durante ou depois do batismo, por considerá-la “especulativa”, ele destaca que os filhos dos crentes precisam ser considerados os beneficiários genuínos do pacto da graça, a não ser que se provem obstinados na incredulidade e na desobediência. A confiança que podemos ter na eleição e salvação de tais crianças é fundamentada na promessa do pacto e na fidelidade de Deus a essa promessa.

No entanto, como sabemos também pelas Escrituras e pela experiência que nem todos os que estão sob a administração da aliança podem, pela fé, desfrutar de seus benefícios salvadores em Cristo, também somos obrigados, na opinião de Bavinck, a aconselhar com a maior seriedade que as crianças do pacto (na verdade, todos os membros da comunidade do pacto) respondam ao chamado do

evangelho no caminho da fé genuína. Como o círculo da eleição e o círculo do pacto não coincidem totalmente, sempre existe espaço, dentro da administração da segunda, para uma intimação séria à conversão e à autoavaliação, para que a relação da aliança não se torne a oportunidade para presunção indevida. Com base em sua compreensão abrangente de eleição e pacto, Bavinck tenta especialmente evitar os erros daqueles que ligam a eleição ao pacto e daqueles que excluem a eleição de sua concepção do pacto. Assim, em sua contribuição para as discussões entre seus contemporâneos sobre a questão da eleição, do pacto e do batismo infantil, Bavinck usa cuidadosamente sua ampla teologia da eleição e do pacto.

Embora existam muitas semelhanças entre a reflexão de Bavinck sobre a eleição e as discussões em andamento na comunidade reformada da América do Norte, resistirei à tentação de identificá-las aqui. Meu propósito neste capítulo e no anterior é oferecer uma análise da abordagem de Bavinck dessas doutrinas em seus principais escritos teológicos e no contexto dos debates da sua época. Porém, esse objetivo não é incompatível com a tarefa de abordar esses temas importantes da Teologia Reformada no contexto contemporâneo. Minhas observações referentes à contribuição de Bavinck para uma compreensão reformada desses temas em seu tempo sugerem que um conhecimento com sua teologia pode ser, entre outros, um bom começo para se familiarizar com a tradição rica da reflexão reformada sobre os mesmos. Esse conhecimento é uma introdução necessária para uma discussão posterior desses tópicos no contexto das discussões contemporâneas.

---

[1] *RD*, 3:228.

[2] *Ibid*.

[3] *Ibid*., 3:229.

[4] *Ibid*., 3:230.

[5] Em *ORF*, p. 273, Bavinck mostra uma distinção clara entre a eleição, como elemento do eterno “conselho de redenção”, e a forma que Deus determina realizar e aplicar essa redenção em termos de *salutis pactum*, que sustenta a concretização da redenção no tempo: “a eleição não é todo o conselho da redenção, e sim uma parte, a primeira e principal. Incluído e estabelecido nesse conselho está também o modo pelo qual a eleição deve ser realizada. Em resumo, todo o cumprimento e aplicação da redenção. Em outras palavras, o conselho da redenção é, por si só, uma aliança, na qual cada uma das três pessoas, digamos assim, recebe e cumpre sua própria tarefa. O pacto da graça, que surge no tempo e permanece de geração em geração, não é nada além do desenvolvimento ou impressão do pacto que está fixado no Ser Eterno. Assim como no conselho de Deus, na História também vemos cada uma das três pessoas. O Pai é a fonte, o Filho é o realizador e o Espírito Santo é quem aplica a nossa salvação”.

[6] Em um comentário impactante em *ORF*, p. 272, Bavinck observa que, se o pacto da graça é visto à parte da doutrina da eleição, ele é no fim das contas entendido como um tipo de “pacto das obras”, ou seja, uma aliança que depende do cumprimento humano de suas condições: “afinal, quando o pacto da graça é separado da eleição, deixa de ser um pacto de graça e se torna novamente um pacto de obras. Na eleição, Deus concede ao homem gratuitamente e independente da graça a salvação que o mesmo perdeu e que nunca mais será capaz de alcançar com sua própria força. Porém, se essa salvação não é o dom puro da graça, e de alguma maneira depende da conduta do homem, então

o pacto da graça é convertido em um pacto de obras. Nesse caso, o homem precisa satisfazer alguma condição para herdar a vida eterna".

[7] *RD*, 3:230.

[8] *Ibid*.

[9] *Ibid*.

[10] *Ibid*.

[11] *Ibid*., 3:231.

[12] *Ibid*.

[13] Essa distinção é comum na história da Teologia Reformada, embora seja articulada de diversas formas. Ainda que às vezes possa implicar duas alianças diferentes, Bavinck se opõe claramente a essa concepção e prefere falar sobre os "dois lados" da aliança. Para exemplos do uso dessa distinção, que é equivalente àquela entre a igreja "visível" e a "invisível", ver URSINUS, Zacharias. *The Larger Catechism*, Q. & A. p. 118–40. In: BIERMA, Lyle D. Bierma, et al. *An Introduction to the Heidelberg Catechism*: *Sources, History, and Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005; BIERMA, Lyle D. *The Covenant Theology of Caspar Olevianus.* Grand Rapids, MI: Baker, 1996, p. 66–67,74–75,105,112; *IET*, 2:205–16; WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity.* Trad. William Crookshank, 2 vols., 1822; reimp., Escondido, CA: Den Dulk Foundation, 1990, 1:281–91; e ST, p. 284–90. HOEKEMA, Anthony. "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant." Th.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1953, p. 129–34,228–38, argumenta que Bavinck não desenvolve essa distinção de modo tão claro e completo quanto Geerhardus Vos. Conquanto essa crítica seja justificável, todos os elementos articulados na abordagem da distinção por Vos estão presentes nos escritos de Bavinck. Para ver como Vos lida com essa

distinção sob o que ele chama de “aspecto duplo” da aliança, veja VOS, G. *Dogmatiek*, vol. 1, parte 1. Grand Rapids, MI: mimeografia, 1910, p. 102–38.

[14] *RD*, 3:231.

[15] *Ibid*., 3:232.

[16] Cf. BAVINCK, Herman. *Saved by Grace: The Holy Spirit’s Work in Calling and Regeneration.* BEACH, J. Mark, org. Trad. Nelson D. Kloosterman. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2008, p. 149 (215–16), em que Bavinck fala dos “lados externo e interno do pacto da graça”: “de acordo com as palavras de Agostinho, existem ovelhas fora e lobos dentro do rebanho da igreja de Cristo sobre a terra. No pacto da graça, esses lados não correspondem totalmente um ao outro. Existem muitos que, segundo nossa estimativa, pertencem a tal pacto e, no entanto, não compartilham da substância e dos benefícios espirituais dessa aliança. Em conexão com os meios da graça, o sinal e a coisa significada nem sempre estão unidos um ao outro”.

[17] Para resumos dessa abordagem e de seus defensores, ver SMILDE, E. *Een Eeuw van Strijd over Verbond en Doop.* Kampen: J. H. Kok, 1946, p. 118–51,211–22, e 303–19; e BEACH, J. Mark. “Introductory Essay”, xxvii−xxxvi. In: BAVINCK. *Saved by Grace*; BEACH. “Abraham Kuyper, Herman Bavinck, and ‘The Conclusions of Utrecht 1905’”. In: *MAJT* 19 (2008): p. 41−52,63−67. Embora os defensores dessa linha de pensamento, principalmente Kuyper, fossem muitas vezes interpretados como aqueles que ensinavam uma doutrina de “regeneração batismal” ou o batismo dos filhos dos crentes com base em sua “regeneração assumida” (em holandês: *verederstelde wedergeboorte*), o caso não é necessariamente esse. Essa abordagem incentivou uma confiança forte de que a graça de Cristo, que é simbolizada e selada aos filhos do pacto no batismo,

pertence realmente a essas crianças, a menos que cresçam e se tornem incrédulas. Ela destaca também a "incondicionalidade", no sentido literal, da promessa da aliança, já que essa promessa se refere somente aos eleitos. Na história da Igreja Reformada Norte-Americana, essa abordagem, com sua tendência de ver a aliança meramente em termos da doutrina da eleição, é representada pelas Igrejas Protestantes Reformadas. Para uma defesa teológica da mesma, ver HOEKSEMA, Herman. *Reformed Dogmatics.* Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1966, p. 283–336,682–700; e HOEKSEMA. *Believers and Their Seed.* Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1970.

[18] Para esboços dessa abordagem e de seus defensores, ver SMILDE. *Een Eeuw*, p. 7-64,223-45,286-302. O relato de Smilde da história das igrejas reformadas da tradição da "Secessão" (1834) mostra que já nos primeiros anos dessas igrejas surgiram diversas polêmicas sobre os temas da eleição, do pacto e do batismo infantil, causadas pelos defensores dessa linha de pensamento. Entre as fontes mais antigas que representam este ponto de vista e que são citadas por Smilde, ver PIETERS, K. J.; KREULEN, J. R. *De Kinderdoop volgens de Beginselen der Gereformeerde Kerk, in haar Gronden, Toedieningen en Praktijk.* Franeker, Neth.: T. Telenga, 1861. Na história das Igrejas Reformadas Norte-Americanas, essa abordagem e sua tendência de interpretar a aliança meramente nos termos de sua gestão histórica é melhor representada pelas Igrejas Reformadas do Canadá. Para apresentações históricas e teológicas dessa abordagem, ver FABER, J. "American Secession Theologians on Covenant and Baptism." In: SCHILDER, Klaas. *Extra-Scriptural Binding: A New Danger.* Neerlandia, AB: Inheritance, 1996, p. 38–41; KAMPHUIS, J. *An Everlasting Covenant.* Austrália: Free Reformed Churches, 1985; e

GENDEREN, J. Van. *Covenant and Election.* Trad. C. Pronk. Neerlandia, AB: Inheritance, 1995.

[19] *Saved by Grace*, p. 68 (95).

[20] *Ibid*., p. 76–77 (108). Para um argumento parecido, ver *ORF*, p. 272–73.

[21] Nos dois capítulos seguintes deste volume, apresentarei um estudo longo do Artigo 1.17 dos CD em seu contexto histórico.

[22] *Saved by Grace*, p. 83 (117).

[23] Bavinck observa também que a regeneração “imediata” acontece no caso de todas as pessoas “incapazes de receber o chamado externo por meio do ministério da Palavra, como os surdos-mudos, entre outros” (*Saved by Grace*, p. 69 [96]).

[24] *RD*, 4:511; *Saved by Grace*, p. 85 (120).

[25] Ver *RD*, 4: 531: “a base para o batismo não é a suposição de que alguém é regenerado, nem mesmo que existe a regeneração em si, mas apenas a aliança de Deus”. Bavinck acrescenta que não devemos basear o batismo dessas crianças na “opinião subjetiva”, e sim “na vontade revelada de Deus e na regra da sua Palavra”. Apesar das críticas de Bavinck a Kuyper nesse ponto, ele defende a visão tradicional reformada de que, segundo o “julgamento da caridade”, precisamos considerar os filhos batizados de pais crentes possuidores da graça que lhes foi prometida, a menos que exista alguma prova apontando o contrário (*RD*, 4:511). Vale lembrar que Bavinck também tem uma visão diferente da linguagem no contexto tradicional de batismo, que os filhos dos crentes são “santificados em Cristo” e devem ser batizados. Enquanto Kuyper usa essa linguagem para se referir à “renovação interna pelo Espírito Santo”, Bavinck a utiliza para se referir a uma inclusão dentro da administração da aliança. Ver BAVINCK. *RD*, 4:511; KUYPER,

Abraham. *E Voto Dordraceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*, 4 vols. Amsterdã: J. A. Wormser, 1892–1895, 2:541ss; BEACH. “Introductory Essay”, xxxii–xxxvi; e BEACH. “‘Conclusions of Utrecht 1905’”, p. 45−51,66−67.

[26] *Saved by Grace*, p. 91 (130).

[27] *Ibid*., p. 89 (127): “assim como Deus escolheu determinadas pessoas para a salvação com base meramente em seu prazer, ele é também completamente livre para regenerá-las sempre que desejar”.

[28] Cf. *RD*, 4:511, em que Bavinck aponta que existia um motivo histórico para a hesitação entre os teólogos reformados dos séculos 18 e 19 vincularem o batismo e a regeneração. Com a “negligência da disciplina” desse período (cf. cristianismo “nominal”), tornou-se mais difícil confirmar com segurança a “unidade de eleição e pacto” ou o elo entre a regeneração e o batismo. Essa observação perceptiva de Bavinck ilustra a interação profunda entre o contexto histórico e a concepção teológica.

[29] Bavinck identifica um tipo de pregação “metodista” ou pietista, que não se baseia na aliança ao se dirigir à comunidade da aliança (incluindo as crianças), e um tipo de pregação muito presunçosa que se baseia na suposta regeneração da comunidade da aliança e seus membros. Ver *Saved by Grace*, p. 119–28 (172–87).

[30] *Ibid*., p. 90–94 (129–35).

[31] A terminologia “presumida” ou “suposta” ou até “pressuposta” usada para se referir à regeneração traduz a expressão holandesa *veronderstelde wedergeboorte*. Quando essa linguagem é usada para refletir a posição de A. Kuyper e outros, ela acaba sofrendo duas consequências equivocadas: os defensores dessa terminologia ensinam a doutrina da “regeneração batismal” e são injustamente

“presunçosos” na forma como enxergam as crianças batizadas. No entanto, nenhuma dessas implicações capta corretamente o ponto em que Kuyper e os outros estabeleceram quando usaram essa linguagem. Para mais comentários sobre a questão da linguagem nos textos de Kuyper, ver BEACH. “Introductory Essay”, xxvii−xxxii, esp. a nota 55; BEACH. “‘Conclusions of Utrecht’”, p. 41−45, esp. a nota 131,51−52.

[32] *Saved by Grace*, p. 117–18 (169–70).

[33] *Ibid*., p. 126–27 (184–86).

[34] *Ibid*., p. 127–28 (185–87).

[35] *RD*, 4:511.

[36] *Saved by Grace*, p. 117 (169).

6

A ELEIÇÃO E A SALVAÇÃO DOS FILHOS DOS CRENTES QUE MORREM NA INFÂNCIA:

UM ESTUDO DO ARTIGO 1.17 DOS CÂNONES DE DORT (1)

Um preconceito comum contra o ensino bíblico relacionado às exigências da eleição é que ele reduz a segurança da salvação. Se a salvação dos crentes depende principalmente da escolha soberana de Deus de salvar alguns e não outros, o fatalismo é introduzido na ordem da salvação. Afinal, quem é capaz de resistir à vontade de Deus (cf. Rm 9.19)? Alega-se que o espectro da incerteza ofusca a graça de Deus para nós em Jesus Cristo. Como nenhuma criatura é privada das “coisas secretas” de Deus, incluindo as especificidades de sua eleição soberana, os crentes não podem ter confiança na boa vontade de Deus com eles em Cristo. Assim, o ensino da eleição diminui a certeza da salvação. Segundo esse preconceito, a realidade

da predeterminação de Deus quanto à salvação de alguns e a não salvação dos outros reduz sua escolha à arbitrariedade.[1]

Apesar desta má interpretação comum, uma leitura rápida dos CD (a declaração mais definitiva e universal da visão reformada) indica que as observações principais ao longo dessa Confissão são como louvor para o Deus trino por sua graça maravilhosa e imerecida em Cristo e uma grande confiança em sua misericórdia invencível. Um leitor imparcial dos cânones poderia analisar cada artigo das cinco partes da doutrina sem descobrir provas de fatalismo ou incerteza. Como a salvação não depende do fio frágil de sua própria iniciativa e perseverança, e sim da corrente sólida do propósito da eleição de Deus em Cristo, os crentes podem ter a garantia de sua salvação. A eleição soberana e misericordiosa permite que os crentes, por um lado, agradeçam a Deus, e por outro, descansem com confiança em seu favor gracioso em Cristo.[2] Para os autores dos cânones, o ensino da eleição serve "à honra do nome de Deus [...] e ao consolo de almas ansiosas".[3]

A observação de segurança que permeia os cânones alcança uma grande expressão em um artigo do primeiro ponto da doutrina, abordando o tema da "Eleição divina e reprovação". Depois de diversos artigos que estabelecem o ensino bíblico relacionado à eleição de Deus de seu povo em Cristo e sua reprovação dos outros, o Artigo 1.17 traz a questão da eleição e salvação dos filhos dos crentes "a quem Deus chama desta vida ainda na infância".

> Como os julgamentos sobre a vontade de Deus devem ser feitos com base na sua Palavra, que testifica que os filhos dos crentes são santos, não por natureza, mas em virtude da aliança graciosa em que eles e seus pais estão incluídos, os pais piedosos não podem duvidar da eleição e da salvação de seus filhos quando Deus os chamar desta vida na infância.[4]

Nesse artigo, que parece surgir inesperadamente na sequência dos artigos anteriores, os autores dos cânones abordam uma questão referente à eleição que apareceu nos debates nas igrejas reformadas antes da intimação do Sínodo de Dort em 1618–1619: Quanto à eleição, em quê podemos acreditar no que se refere aos filhos de pais crentes que Deus chama desta vida quando crianças? A característica mais importante do Artigo 17 é que ele expressa uma confiança profunda na misericórdia de Deus em relação a tais crianças. Nesse ensinamento dos cânones, a eleição soberana e misericordiosa, longe de lançar uma sombra sobre a questão da segurança, parece antes reforçar e alimentar uma grande confiança no favor de Deus com os filhos dos crentes.

Meu objetivo neste capítulo e no próximo será analisar o CD 1.17 para examinar o que ele revela sobre a relação entre os temas da eleição e da segurança da salvação. Esse artigo merece atenção especial não só porque testemunha de forma tão direta o tema da segurança nos cânones, mas também por ter sido relativamente negligenciado no estudo dos mesmos. Embora essa questão possa não ser hoje tão urgente para muitos crentes reformados como era no momento da construção dos cânones, ela continua sendo crucial e traz uma janela importante para o ensino reformado. Ademais, ela ilustra também a interação íntima entre as doutrinas da eleição e da aliança, já que a garantia defendida por esse artigo é baseada na divulgação da graça de Deus por meio da promessa do pacto.

Em nossa avaliação desse artigo, começarei com uma apresentação do contexto e das circunstâncias em que foi incluído nos cânones. Uma boa interpretação do significado desse artigo exige atenção cuidadosa aos fatores que levaram os autores dos Cânones de Dort a incluí-lo no

esboço final de sua Confissão. Considerarei então as deliberações do Sínodo de Dort, que levaram os representantes a adotar a versão final do Artigo 1.17. Tais deliberações são uma chave importante para uma interpretação correta do significado desse artigo. Embora não tenha sido objeto de muitas discussões diretas na história das igrejas reformadas,[5] minha análise no próximo capítulo também abordará a questão de como tal artigo foi interpretado pelos teólogos reformados. Antes de concluir com diversas observações sobre esse artigo, comentarei também sobre as semelhanças e diferenças entre o que é afirmado e o que é ensinado na CFW, que aborda, à sua maneira, a salvação de "crianças eleitas". Minha tese será a seguinte: o Artigo 1.17 oferece uma afirmação importante da confiança que os crentes podem ter na eleição e salvação de seus filhos quando Deus os chama para si na infância.

O cenário e o contexto do Artigo 1.17

Observei que o Artigo 1.17 parece interferir na sequência de artigos do primeiro ponto da doutrina dos cânones sobre eleição e reprovação. Ainda que tal artigo se refira à concepção de eleição dos cânones, ele introduz uma questão particular na declaração geral das Escrituras, resumida no primeiro ponto da doutrina. A impressão de uma falha nos artigos do primeiro ponto não é surpreendente, já que o Artigo 17 não foi incluído no primeiro rascunho dos cânones e só foi acrescentado com o incentivo de alguns representantes para responder a uma objeção comum arminiana à questão da eleição soberana. Portanto, uma compreensão correta desse artigo exige que comecemos a considerá-lo observando o cenário e o contexto para sua inclusão real na versão final dos cânones.

A justificativa para a inclusão desse artigo é citada na importante “Rejeição de acusações falsas”, que conclui os CD. Lá os autores dos cânones se referem àqueles que, contrariamente à “verdade, igualdade e caridade”, afirmam que a doutrina reformada da eleição aponta que

> muitos filhos pequenos de crentes são arrebatados em sua inocência dos seios de suas mães e lançados cruelmente no inferno, de maneira que nem o sangue de Cristo, nem seu batismo, nem as orações da igreja em tal sacramento podem ser de alguma forma úteis para eles.[6]

Nessa descrição da reclamação arminiana contra a doutrina reformada da eleição, os autores dos CD não adotam uma forma eclesiástica de “disputa imaginária”, mas identificam uma acusação arminiana comum. Ao alegar que a doutrina da eleição sugeria que muitos filhos dos crentes eram reprovados e que seus pais não podiam ter certeza de sua salvação, o partido arminiano visou agitar a oposição à visão reformada. Para analisar os antecedentes dessa alegação, precisamos lembrar em linhas gerais as circunstâncias que levaram à convocação do Sínodo.[7]

Quando o grande Sínodo de Dort foi convocado pelos Estados gerais da Holanda em 1618, o objetivo era resolver um conflito dentro das igrejas reformadas holandesas referente à doutrina da eleição. O instigador da disputa sobre a CB 16 foi Armínio, professor de Teologia na Universidade de Leiden. No começo do século 16, Armínio passou a criar objeções à concepção tradicional da doutrina. Um grupo de teólogos e pastores simpatizantes das opiniões de Armínio se encontrou, em janeiro de 1610, em Gouda. Nessa reunião, o grupo arminiano preparou uma petição para ser apresentada às autoridades civis. Nessa “Remonstrância”, os arminianos expressaram seus pontos de vista sobre a doutrina da eleição em cinco artigos. Essas opiniões dos remonstrantes formam o cenário dos cinco

pontos de doutrina dos CD, em que cada um oferece uma resposta reformada ao artigo arminiano sobre o ponto em discussão. Os líderes do Sínodo, que representavam não só as igrejas holandesas, mas também as congregações reformadas em toda a Europa, reuniram-se para criar um consenso sobre a concepção reformada e rejeitar os erros arminianos na igreja holandesa.

A objeção abordada no Artigo 1.17 dos cânones foi declarada formalmente pela primeira vez na reunião de 1610 dos remonstrantes em Gouda. Nas declarações escritas consequentes de tal reunião, os arminianos rejeitaram claramente qualquer doutrina que apontasse

> que Deus [...] decidiu libertar alguns dessa queda e corrupção para declarar sua misericórdia a eles e deixar outros na condenação, tanto jovens como idosos, e até alguns filhos do povo da aliança, que são batizados em nome de Cristo, quando morrem na infância, para declarar sua justiça.[8]

Embora essa declaração não identifique nenhuma fonte específica ou exemplo de concepção que ela rejeita, mostra claramente que a doutrina reformada da eleição defende a reprovação de pelo menos alguns dos filhos da aliança de pais crentes que morrem na infância. Dessa maneira, o grupo arminiano levantou a incerteza quanto à eleição dos filhos de pais crentes. Como vemos na conclusão da "Rejeição de acusações falsas" dos Cânones de Dort, esse protesto foi muitas vezes incluído entre a ladainha de objeções arminianas aos dogmas reformados.

Para analisar a força dessa objeção específica dos arminianos, precisamos considerar o contexto histórico de seu apelo emocional poderoso. No começo do século 17, a taxa de mortalidade infantil era muito mais alta do que é hoje em dia. A morte de uma criança pequena afetava quase todas as famílias. É provável que muitos crentes

reformados tenham testemunhado a morte de seus filhos.[9] Portanto, a reclamação dos arminianos era profundamente tocante, pois tirava dos pais qualquer garantia de salvação de seus filhos falecidos. De acordo com a alegação arminiana, os pais dessas crianças não têm base para se certificar da sua eleição e salvação. Como as igrejas reformadas ensinam que Deus elege de modo soberano alguns e reprova outros, os arminianos acreditavam que esses pais não poderiam conseguir nenhum consolo na promessa pactual a seus filhos, simbolizada e selada a eles no batismo. Como a escolha da eleição de Deus discrimina até mesmo aqueles com quem ele faz um pacto, o mesmo não é capaz de proporcionar uma base segura quanto à eleição de tais crianças. Para muitos, se não a maioria dos pais reformados, essa acusação não era um ponto abstrato da Teologia, e sim uma adição dolorosa ao sofrimento pela perda de seus filhos. Eles não apenas se entristeceram com a morte de suas crianças, como também enfrentaram uma dor ainda maior: o medo da perda e condenação eterna de seus filhos sob a ira de Deus.

Por isso, o cenário e o contexto para a inclusão do Artigo 1.17 podem ser encontrados nessa reclamação arminiana comum contra a concepção reformada da eleição. Ao incluir esse artigo no esboço final dos cânones, os representantes do Sínodo de Dort tentaram contestar uma acusação falsa das implicações de suas convicções sobre a eleição de Deus de seu povo em Cristo.

O Sínodo de Dort e o Artigo 1.17

Para entender a inclusão do Artigo 1.17 no primeiro ponto da doutrina dos cânones, precisamos lembrar algumas características da obra do Sínodo de Dort. Depois de os remonstrantes que apareceram no Sínodo serem demitidos

no começo do processo, o mesmo adotou um procedimento especial para lidar com a controvérsia arminiana.[10] Todas as comissões distintas de diversos ramos das igrejas reformadas em toda a Europa foram convidadas a apresentar seus respectivos “julgamentos” (*iudicia*) sobre as cinco opiniões arminianas em discussão. Vários dos professores das igrejas holandesas foram chamados a expor seus julgamentos também. Só depois de receber e compilar esses julgamentos iniciais, o Sínodo nomeou uma comissão para escrever os cânones. Após esse comitê ter concluído seu trabalho, essas comissões tiveram mais uma vez a oportunidade de responder o esboço do documento com comentários. Com base nas respostas ao seu esboço dos cânones, o comitê revisou e complementou seu documento inicial para deliberação e provável adoção pelo Sínodo como um todo.

As ações do Sínodo que levaram à adoção do Artigo 1.17 devem ser consideradas à luz desse processo. Entre os materiais relevantes para a nossa interpretação desse artigo, precisamos observar os seguintes aspectos: (1) os julgamentos iniciais (*iudicia*) dos representantes, incluindo os teólogos holandeses, que abordam a questão da eleição dos filhos dos crentes, que Deus chama desta vida em sua infância, (2) o pedido consequente de que o esboço da comissão inclua um artigo sobre esse assunto, já que não foi incluído no projeto original do documento, (3) a proposta inicial do esboço da comissão para o Artigo 1.17 e (4) a forma revisada e final do Artigo 1.17. Se desejarmos entender com clareza a importância e o significado desse artigo, precisamos dar atenção cuidadosa a cada um desses itens.

As declarações iniciais dos representantes

Entre as primeiras declarações ou “julgamentos” dos muitos representantes e teólogos no Sínodo de Dort, diversas abordaram indireta ou diretamente a acusação arminiana relacionada à reprovação de crianças nascidas de pais crentes. Tais julgamentos não apenas confirmam a importância desta acusação arminiana contra a eleição soberana, como também trazem um espaço útil para o pensamento de diversos representantes presentes no Sínodo. Embora a versão final adotada pelos cânones expresse o juízo consensual das igrejas reformadas sobre essa questão, uma consciência do contexto histórico ajuda a definir um cenário para interpretar a linguagem do Artigo 1.17. Esses julgamentos são muito longos, mas avaliaremos cada um deles, já que apresentam um testemunho importante para a variedade de opiniões entre os representantes sinodais. A consciência desses juízos ajuda a criar uma matriz dentro da qual interpretar a opinião final do Sínodo também é importante, já que alguns críticos do Artigo 1.17 se fundamentam bastante fortemente neles.

Entre os julgamentos apresentados inicialmente ao Sínodo quanto à eleição ou à reprovação dos filhos de pais crentes, os seguintes são os mais importantes.[11]

Os teólogos ingleses. O julgamento inicial apresentado ao Sínodo pela comissão inglesa contém uma declaração longa relacionada à eleição de crianças pequenas. Na parte que trata das propostas não bíblicas sobre a eleição, os teólogos ingleses avaliam a tese específica de que “não existe eleição de crianças pequenas (*kleine*) que morrem antes de chegar ao uso do raciocínio”. A parte mais coerente da opinião da comissão inglesa afirma que “as Escrituras pressupõem que os nomes de alguns bebês estão escritos no Livro da Vida e que aparecerão diante do trono de Deus (Ap 20.1) e também que serão recebidos na nova

Jerusalém” (Ap 21.27). [...] Da mesma maneira, lemos em Lucas 18.16: “[...] porque dos tais é o reino de Deus”. Por isso, foram escolhidos para tal em Cristo”.[12] Um aspecto interessante no julgamento da comissão inglesa é que ela não aborda diretamente a questão da eleição e da salvação dos filhos de pais crentes que morrem na infância. O juízo dos teólogos ingleses argumenta simplesmente que a eleição incondicional de Deus inclui as crianças, contrariando a negação dessa proposta pelos remonstrantes. Assim, não responde diretamente à acusação específica dos arminianos de que os pais crentes de crianças que morrem na infância não podem ter a garantia no que diz respeito à eleição dessas crianças.

Os representantes suíços. No julgamento inicial preparado pelos delegados suíços, a seguinte proposta foi oferecida no que se refere à questão da eleição de filhos de crentes que morrem na infância:

> Que existe uma eleição e reprovação de crianças, bem como de adultos, não podemos negar diante de Deus, que ama misericordiosamente e odeia irrepreensivelmente aqueles que ainda nem nasceram. Porém, quanto aos filhos dos crentes, como Deus por causa do pacto da graça é o seu Deus, e como Paulo chama de santos aqueles que são nascidos de um pai e mãe crentes, e como o Senhor dos céus os declara herdeiros do reino celestial, se morrerem na infância, antes de chegarem aos anos da razão, esperamos o melhor deles (*wij hopen van hen het beste*). E não duvidamos (*wij twijfelen niet*) que os anjos dessas crianças, que são espíritos ministradores e muito amáveis para eles em sua doce juventude, que sempre contemplam a face de Deus, são enviados especialmente por causa deles, e servem fielmente em sua tarefa.[13]

Diferente do julgamento dos representantes ingleses, o dos suíços aborda diretamente o ponto da objeção arminiana. Ao contrário da acusação dos arminianos, esse julgamento defende que os crentes esperam o melhor para essas crianças e declaram também que não duvidam que os anjos das mesmas serão enviados para o bem delas.[14]

Os representantes de Nassau e Wettaravia. O terceiro julgamento que tratou da acusação dos arminianos na fase preparatória da abordagem do Sínodo de Dort do primeiro ponto da doutrina é o dos representantes de Nassau e Wettaravia. Resumindo a verdadeira concepção das igrejas reformadas, esses líderes apresentaram uma breve proposta sobre a eleição e salvação dos filhos de pais crentes: "embora seja verdade que Deus possa condenar crianças por causa do pecado original, os pais cristãos não podem ter uma dúvida sequer (*moeten... geenszins twijfelen*) referente à salvação de seus filhos; porque a promessa é para eles e seus filhos (Gn 7.7; Mc 10.16; At 2.39)".[15] Assim como o juízo dos representantes suíços, esse juízo usa uma linguagem que convoca os pais crentes a não duvidarem da salvação de seus filhos, apelando para a promessa da aliança que lhes é oferecida. Geralmente falamos da salvação de filhos de pais crentes, mas sem abordar especificamente a questão das crianças que morrem cedo.

Os representantes de Bremen. De todos os julgamentos dos representantes sinodais que tratam da acusação arminiana, nenhum é mais objetivo que os representantes de Bremen. Entre suas propostas estava o seguinte:

> Quanto aos filhos dos crentes que morrem antes de serem capazes de entender a doutrina, julgamos que Deus os ama, pelo mesmo motivo do amor de Cristo, por meio de Cristo e nele, pela mesma razão que ama os adultos. Portanto, com os olhos na aliança, eles também são santos. Para confirmar isso, são iniciados no santo batismo e colocados em Cristo.[16]

Essa proposta identifica claramente a questão particular que a acusação arminiana levanta: a eleição e salvação dos filhos dos crentes que morrem durante seus primeiros anos. Ela aponta também claramente que essas crianças devem ser consideradas amadas por Deus em Cristo. A base para

tal confiança é encontrada no pacto da graça, que é simbolizado e selado às crianças mencionadas no batismo.

Três mestres holandeses. O julgamento apresentado ao Sínodo por três mestres holandeses – Polyander, Thysius e Walaeus – direciona expressamente à proposta arminiana de que não existe eleição ou reprovação de crianças pequenas. Na parte inicial de seu julgamento, esses três mestres afirmam que "existe uma grande diferença na condição dos pequeninos que nascem de pais de fora da aliança, uma vez que as Escrituras declaram que os mesmos são impuros, alienados de Cristo e do pacto da graça".[17] Depois de apontar que os filhos de pais que não fazem parte do pacto estão alienados de Cristo, o julgamento continua a citar diversos trechos das Escrituras que falam sobre a condição diferente e privilegiada dos filhos dos pais da aliança (1Co 7.14; Gl 2.15; Ef 2.12; Gn 17.7; Mt 19.14; At 2.39). Com base no conteúdo dessas passagens, a opinião dos três mestres holandeses traz uma conclusão relacionada à eleição e à salvação dessas crianças que morrem na infância.

> Com base nesses trechos concluímos que os filhos dos crentes que morrem em sua infância devem ser incluídos no grupo dos eleitos (*onder de uitverkorenen moeten gerekend worden*), já que são graciosamente libertos desta vida por Deus antes de terem quebrado as condições de sua aliança. Porém, no que diz respeito aos filhos dos incrédulos, que estão fora da igreja de Deus, acreditamos que os homens devem deixá-los à mercê do julgamento de Deus. Aqueles que estão fora serão julgados por Deus (1Co 5.13).[18]

Nessa conclusão, os mestres holandeses abordam a acusação específica dos arminianos e afirmam que os crentes precisam considerar que seus filhos que morrem na infância são eleitos. Para dar base a essa declaração, eles acrescentam um argumento a partir da observação de que tais crianças não desrespeitaram as condições do pacto,

portanto, não estariam sujeitas ao juízo de Deus por esse motivo. Esse argumento é adicionado ao caso das Escrituras que está presente nos outros julgamentos que analisamos. Ele testifica também o foco especial de sua resposta à acusação arminiana. Embora os crentes devam deixar a questão da salvação dos filhos dos incrédulos para o julgamento de Deus, eles têm motivo para confiar na salvação de seus próprios filhos quando morrem na infância sem romper a aliança com Deus.

Sybrandus Lubbertus. Em um juízo separado, o teólogo holandês Lubbertus indicou sua concordância com a opinião dos três mestres holandeses. Lubbertus acrescentou sua própria opinião, que também foi assinada pelos três mestres. Ao contrário da negação arminiana da eleição ou reprovação de crianças, Lubbertus declarou:

> As Escrituras provam esse ponto em Romanos 9.7: “nem por serem descendentes de Abraão são todos seus filhos”; e também no versículo 6: “[...] porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas”. Além disso, a promessa diz respeito às criancinhas da Igreja, como lemos em Atos 2.39: “Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos”. Para os outros, que estão fora da Igreja, não existe promessa.[19]

A opinião de Lubbertus fundamenta a ideia de que existe uma eleição e reprovação de crianças e que tais eleição e reprovação podem até distinguir entre os filhos de pais da aliança. Porém, ele não fala de forma direta ou afirmativa sobre a questão específica de como os pais crentes devem considerar seus filhos que morrem na infância. O leitor é levado a concluir, com base na referência de Lubbertus a Atos 2.39 no final de sua opinião, que os pais deveriam ver essas crianças do ponto de vista da promessa do pacto.

Franciscus Gomarus. Além desses juízos de diversos mestres holandeses, o Sínodo também recebeu um julgamento do teólogo conhecido e oponente de Armínio,

Franciscus Gomarus. Contra a opinião antibíblica de Grevinchovius, um teólogo arminiano, de que não há eleição de criancinhas, uma vez que elas não têm “fé prevista”, Gomarus observou que

> os filhos jovens (*jonge*) daqueles que participam da aliança de Deus por meio de Cristo e daqueles que são verdadeiros crentes, acreditamos piedosamente serem também eleitos (*gelooven wij Godvruchtelijk, dat mede verkoren zijn*) no caso de morrerem antes de alcançar a idade da razão, segundo a indicação da fórmula do pacto: “Eu sou o teu Deus e da tua semente”, Gênesis 17 e Atos 2.39. Mas caso cheguem à idade da compreensão, reconhecemos que somente aqueles que acreditam em Cristo são eleitos, pois somente estes são salvos de acordo com o evangelho.[20]

Assim como os três mestres holandeses, Polyander, Thysius e Walaeus, o julgamento de Gomarus trata especificamente a questão em discussão. No contexto particular dos “verdadeiros crentes” cujos filhos morrem na infância, podemos acreditar piamente que tais crianças são eleitas. Com o mesmo cuidado pela precisão em seu julgamento, Gomarus também destaca o papel que desempenhou no pensamento dos outros professores holandeses, ou seja, que esses pequeninos pertencem a uma categoria especial de pessoas com quem Deus firma alianças, aquelas que, na natureza do caso, não são responsáveis (tendo atingido a idade de entendimento) por quebrar o relacionamento do pacto. A precisão com que Gomarus define aquelas crianças que os crentes podem considerar eleitas permite que, ao mesmo tempo, ele reconheça que nem todos com quem Deus firmou o pacto da graça são eleitos.

Os representantes do Sínodo Particular da Holanda do Sul. O julgamento apresentado ao Sínodo pelo Sínodo Particular da Holanda do Sul inclui uma opinião interessante sobre o tema. Embora essa opinião incentive os pais crentes a não

duvidarem da eleição e salvação de seus filhos pequenos, ela acrescenta também um comentário geral sobre a possibilidade da reprovação de alguns filhos de crentes. Essa adição é algo único entre todos os juízos preliminares referentes à questão apresentada no Sínodo.

> Os representantes defendem que as Sagradas Escrituras e a experiência provam com clareza suficiente que, por causa do pecado original, todas as crianças pequenas estão sujeitas à condenação eterna e que a reprovação pode acontecer mesmo no caso de criancinhas que vivem e crescem (*bij hun leven en opwassen plaats hebbe*). Porém, se a reprovação também pode se tornar real no caso de filhos pequenos de crentes que morrem em sua infância, antes de atingirem a idade da fala, sem pecados concretos (*stervende in hunne jong sprakelooze kindsheid zonder werkelijke zonden*), quanto a isso, eles acreditam que os homens não devem questionar de forma curiosa (*niet nieuwsgieriglijk hebbe te onderzoeken*). Mas vendo que existem testemunhos das Sagradas Escrituras que eliminam nos pais crentes todos os motivos para duvidar (*alle oorzaak afsnijden van te twijfelen van de verkiezing*) da eleição e salvação de seus filhinhos, eles defendem que os homens devem ficar em paz e satisfeitos com isso; Gênesis 17.7; Mateus 19.14; Atos 2.39; 1Coríntios 7.14, entre outros trechos semelhantes.[21]

Mesmo que esta opinião permita a possibilidade da reprovação de alguns filhos de crentes que "vivem e crescem", ela adverte diretamente contra qualquer conclusão baseada em suposição que os filhos pequenos de crentes podem estar entre os reprovados por Deus. No caso especial dessas crianças, os pais não têm base alguma para duvidar de sua salvação por causa de sua posição como filhos aceitos pelas promessas da aliança da graça.

Os representantes de Utrecht. O julgamento dos representantes de Utrecht analisa detalhadamente o ensino bíblico de que Deus elege e reprova os pequeninos, uma concepção que os arminianos haviam claramente negado. No entanto, em seu julgamento, os líderes de Utrecht não abordam diretamente as particularidades da objeção arminiana em relação à reprovação dos filhos pequenos dos

crentes que morrem na infância. Por exemplo: não é feita nenhuma distinção entre crianças que morrem nos primeiros anos e outras que podem atingir uma idade de maturidade. Também não há nenhuma afirmação direta sobre como os pais crentes devem interpretar a eleição e a salvação de seus filhos que morrem cedo. Porém, o julgamento dos representantes de Utrecht inclui o argumento de que a promessa do pacto para as criancinhas "não vem de nenhum outro lugar além da eleição para a salvação".

> Se não há eleição de crianças pequenas, também não há promessa de salvação, nem salvação para as mesmas, pois a salvação e sua promessa vêm simplesmente da eleição para a salvação (*Want de zaligheid, en de belofte er van, is nergens anders uit, dan uit de verkiezing ter zaligheid*). Agora, a promessa diz respeito a crianças pequenas: eu sou "o teu Deus e da tua descendência". "Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe"; "Vossos filhos são santos". E a salvação também pertence a eles: "Deixai vir a mim os pequeninos [...] porque dos tais é o reino de Deus".[22]

Na opinião dos representantes de Utrecht, a garantia da eleição de crianças pequenas tem origem na promessa do pacto que é estendida a eles junto de seus pais.

Os representantes de Drente. O último julgamento que analisamos é o dos representantes de Drente. Em seu juízo, eles distinguiram cuidadosamente entre os filhos pequenos dos incrédulos e dos crentes que morrem na infância. Com relação aos filhos falecidos de incrédulos, sua opinião declara que eles podem ser julgados como reprovados. Todavia, no que se refere aos filhos falecidos de crentes, sua opinião é que os pais dessas crianças podem ter uma "esperança segura" de sua eleição.

> Aqui podemos dizer algo sobre as crianças pequenas (entre as quais incluímos também adultos que foram dementes desde o começo de suas vidas), particularmente sobre aquelas que morrem na infância. 1.

> Julgamos que os filhinhos dos incrédulos que morrem ainda pequenos são reprovados (1Co 7; Rm 11). Assim, a doutrina contrária cai: 1. Os pagãos serão salvos se usarem a boa luz de sua razão; 2. Ninguém é condenado por causa do pecado original. Mas quando falamos dos filhos dos crentes que morrem em seus primeiros anos a história é diferente. Quanto aos mesmos, afirmamos que: 1. Os filhos pequenos dos crentes, ainda que morram na infância, podem ser rejeitados por Deus e deixados em seu sofrimento, se Deus quiser usar seu direito 2. Enquanto isso, os pais crentes podem ter uma esperança segura a respeito da salvação de tais criancinhas (*van de zaligheid van hunne zoodanige jonge kinderen, eene zekere hoop hebben*), pois nunca lemos nas Escrituras que tais crianças são sempre reprovadas. Pelo contrário, as mesmas Escrituras confirmam a tendência positiva de Deus em relação a essas crianças (Gn 17.7; Mt 19.14; At 2.39).[23]

Um aspecto importante desse julgamento é o argumento da ausência de qualquer testemunho bíblico de que os filhos dos crentes que morrem durante seus primeiros anos possam ser reprovados.

Esses juízos confirmam um interesse e desejo profundos entre os representantes de responderem à acusação falsa do grupo arminiano em relação à eleição dos filhos dos crentes que morrem na infância. Eles ilustram que os líderes queriam que os Cânones do Sínodo incluíssem uma declaração sobre um julgamento positivo a respeito da eleição de tais crianças. Ainda que alguns expressem sua opinião em termos menos específicos que outros, a maioria deles pede uma declaração direta que incentive os pais a não duvidarem da eleição e salvação de seus filhos nessas circunstâncias.

O pedido do Artigo 1.17

Surpreendentemente, o primeiro esboço dos cânones não incluiu qualquer referência à eleição dos filhos pequenos de crentes que morrem quando crianças. Embora muitos dos julgamentos iniciais que foram apresentados diante do Sínodo de Dort incluíssem comentários sobre esse assunto,

a comissão autorizada a preparar um rascunho dos cânones optou por não incluir um artigo na primeira versão. Quanto a isso, o esboço dos cânones seguiu o precedente de um texto anterior que havia sido escrito pelo presidente do Sínodo, Bogerman, e que estava entre os materiais disponíveis para a comissão, enquanto preparava sua primeira proposta para a análise do Sínodo.[24] Por exemplo: em seus comentários sobre o rascunho de declaração anterior de Bogerman, os representantes de Overijssel argumentaram que seria correto que o Sínodo abordasse o tema da eleição de crianças pequenas da aliança não apenas para responder à queixa arminiana, como também para dar conforto aos pais crentes.[25]

A ausência de qualquer comentário sobre a reclamação arminiana em relação à visão reformada da eleição, principalmente em termos de suas consequências para a eleição e salvação de crianças filhas de crentes, deveria provocar alguma reação nas diversas comissões do Sínodo. Na verdade, na discussão dos primeiros juízos dos vários representantes do Sínodo, muitos deles expressaram seu desejo de incluir uma declaração que abordasse a queixa arminiana. Portanto, não é surpreendente que alguns dos líderes aconselhem profundamente que tal declaração seja incluída em uma versão revisada do esboço dos cânones do comitê. O conselho dos representantes suíços capta bem o sentimento desses líderes.

> Ficamos surpresos em perceber que nada é decidido ou definido sobre a eleição e a reprovação dos pequeninos. Parece certo para nós que devemos prestar atenção à crueldade com a qual os remonstrantes estão acostumados a tornar odiosa a doutrina ortodoxa da predestinação para as mulheres grávidas. E claramente a experiência é testemunha de que não há absolutamente nada que possa ferir as mulheres (especialmente no parto) mais do que ouvirem debates sobre a salvação ou condenação de seus filhos. Assim, essas aparentemente outras comissões não fazem mal – talvez por uma boa causa – em dar

> conselhos que garantam um cânone equilibrado e sólido (*moderatum et solidum*) não só para amenizar a dúvida dos pais crentes quanto a seus filhos, mas também para combater a maldade dos oponentes.[26]

É claro que esse conselho dos representantes suíços contou com o apoio de muitos dos outros líderes, já que se tornou a oportunidade para a submissão consequente de um esboço do Artigo 1.17 ao Sínodo.

O esboço da comissão do Artigo 1.17

Nesse ponto da história da elaboração do Artigo 1.17, a questão se torna um pouco mais complicada. Em sua dissertação sobre o tema da reprovação no Sínodo de Dort, Donald Sinnema chama a atenção para o que talvez seja o primeiro esboço do artigo, que foi escrito pelas mãos de Polyander, um membro da comissão de rascunho. No mesmo, existem provas de que uma proposta inicial para tal artigo diferia um pouco do documento que foi apresentado ao Sínodo. Essa diferença é aparente na declaração escrita de Polyander, que Sinnema reproduz da seguinte forma:

> Ainda que, propriamente falando, Deus saiba quem são os seus (2Tm 2.19), e não precisemos investigar seu julgamento oculto, as Escrituras afirmam em 1Coríntios 7.14 [no final há uma alternativa para as palavras anteriores: já que devemos julgar a vontade de Deus a partir de sua Palavra, sobre a qual Gn 17.7, At 2.39, 1Co 7.14 testemunham] que os filhos dos crentes são santos, não de acordo com a natureza, mas por causa da aliança graciosa na qual eles e seus pais são incluídos, os pais piedosos não precisam duvidar da eleição e salvação de seus filhos a quem Deus chama desta vida em sua infância, e sim devem acreditar nas promessas da aliança de que o reino dos céus pertence a eles. Está muito longe de ser o caso em que eles deveriam supor que alguns deles se destruíram ainda no peito de suas mães e foram enviados para a condenação eterna do inferno.[27]

Uma característica interessante desse esboço manuscrito de Polyander é que ele começou originalmente com uma declaração concessiva (“Embora, propriamente falando, Deus conheça aqueles que são seus [...]”) que poderia dar

espaço a alguma incerteza relacionada ao propósito da eleição de Deus no que diz respeito aos filhos pequenos dos crentes. Segundo a terminologia da abertura do esboço de Polyander, devemos reconhecer que o “julgamento oculto” de Deus permanece desconhecido para nós. Tal julgamento diz respeito ao conhecimento perfeito de Deus sobre os eleitos e não eleitos, um conhecimento ao qual não temos acesso. Ao chamar a atenção para o “julgamento oculto” de Deus, a linguagem do primeiro rascunho de Polyander permitiu a possibilidade de reprovação dos filhos mortos dos crentes dentro da vontade secreta de Deus, ainda que isso também incentivasse os pais a não duvidarem da eleição dessas crianças.

No entanto, o rascunho manuscrito de Polyander do Artigo 1.17 revela que esse elemento de incerteza relacionado à vontade secreta de Deus, que estava presente em um dos primeiros rascunhos do artigo, seria logo removido pela comissão do esboço. Na proposta de recomendação da comissão para o Sínodo, o artigo proposto era idêntico à forma atual do Artigo 1.17.[28] Nesse rascunho da proposta ao Sínodo, a frase de abertura destaca que os crentes fazem juízos sobre a vontade de Deus com base na sua Palavra revelada. Não é feita nenhuma referência ao julgamento oculto de Deus. Pelo contrário, os pais crentes são bastante incentivados a terem a certeza da eleição e salvação de seus filhos quando morrem quando bebês. Ao enfatizar a confiança positiva que os pais crentes podem ter em relação à eleição de seus filhos pequenos, o artigo proposto elimina uma possível brecha para a incerteza no que se refere ao assunto. Sabemos que após este projeto ter sido apresentado ao Sínodo, o rascunho da comissão considerou alterar a sua linguagem novamente a pedido dos representantes palatinos. Quando a comissão pediu as

respostas ao seu artigo proposto, os líderes palatinos afirmaram:

> preferimos que toda a formulação apresentada por nós seja retida, pois quanto à vontade de Deus, sabemos, com base na sua Palavra, que "nem todos os de Israel são, de fato, israelitas" (Rm 9.6). Porém, na proposta do comitê, não há nada definido sobre a primeira causa, mas permanece a ordem de causas secundárias.[29]

Apesar desse pedido de mudança no artigo, que acrescentaria uma referência ao "julgamento oculto" de Deus que já foi removido anteriormente, o Sínodo decidiu reter o artigo na forma em que foi inicialmente proposto pela comissão do esboço.

A forma final do 1.17

Embora pareça desnecessário ensaiar os detalhes da pré-história complicada do Artigo 1.17, um conhecimento dessa história é diretamente relevante para um entendimento adequado do artigo, de acordo com o que foi finalmente adotado. Apesar da diversidade de opiniões nos julgamentos das diversas comissões, o consenso do Sínodo de Dort é mostrado no artigo, tal como foi recebido pelas igrejas reformadas até hoje. Em sua forma final, o Artigo 1.17 fala sobre a acusação arminiana com clareza: os pais crentes, que devem julgar a vontade de Deus fundamentados na sua Palavra revelada, não podem duvidar da eleição e salvação de seus filhos pequenos quando Deus os chama para si. Portanto, a acusação arminiana de que as igrejas reformadas defendem a reprovação (de algumas) dessas crianças e privam os crentes de qualquer segurança no que diz respeito à sua eleição e salvação é falsa e não está de acordo com a verdade ou a caridade. A doutrina da eleição, principalmente no que se refere à questão levantada pela

acusação dos arminianos, apoia uma grande garantia robusta da misericórdia de Deus com seu povo, incluindo seus filhos pequenos falecidos. Essa certeza está diretamente ligada ao que é revelado a respeito dessas crianças na Palavra de Deus, ou seja, que são abraçadas pela promessa da aliança em Cristo e separadas como santas.

Tendo como base nosso estudo sobre a redação e adoção do Artigo 1.17, o próximo capítulo analisará como tal artigo deve ser interpretado. Enquanto expressa uma opinião consensual entre as igrejas reformadas, veremos que ele tem se sujeitado a diferentes interpretações dentro dessas igrejas.

---

[1] Para uma abordagem detalhada da acusação de "arbitrariedade" contra a doutrina da eleição, ver BERKOUWER, G. C. *Divine Election.* Trad. Hugo Bekker. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960, p. 53–101. Embora Berkouwer rejeite tal acusação, parece fazê-la afirmando a eleição divina em Cristo enquanto nega qualquer não eleição paralela de outros (*ibid*., p. 172-217, esp. 180).

[2] KAAJAN, H. *De Groote Synode van Dordrecht in 1618–1619.* Amsterdã: De Standaard, n. d., p. 175, aponta qual era esse caráter pastoral dos cânones em sua origem.

[3] Essa terminologia é usada na "Rejeição de acusações falsas" que concluem os cânones. Os textos originais holandeses e latinos dos mesmos foram publicados em BRINK, J. N. Bakhuizen van den. *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 2 ed. Amsterdã: Bolland, 1976, p. 230–78.

[4] *"Quandoquidem de voluntate Dei ex Verbo ipsius nobis est iudicandum, quod testator liberos fidelium esse sanctos,*

non quidem natura, sed beneficio foederis gratuiti, in quo illi cum parentibus comprehenduntur, pii parentes de Electione et salute suorum liberorum, quos Deus in infantia ex hac vita evocat, dubitare non debent” (Bakhuizen van den Brink, *Belijdenisgeschriften*, p. 236). Em holandês, a expressão “não deve ser duvidado” é “moeten... niet twijffelen”.

[5] Uma exceção a essa negligência é o artigo recente de GOOTJES, N. H. “Can Parents Be Sure? Background and Meaning of Canons of Dort, I, 17.” In: *Lux Mundi* 15, 4 (1996), p. 2–6. Ainda que seja uma concepção popular do Artigo 1.17, o artigo de Gootjes apresenta uma declaração útil da discussão histórica de seu ensino.

[6] “Multos fidelium infantes ab uberibus matrum innoxios abripi et tyrannice in gehennam praecipitari, adeo ut iis nec Baptismus, nec Ecclesiae in eorum Baptismo preces, prodese queant” (Bakhuizen van den Brink, *Belijdenisgeschriften*, p. 278). WARFIELD, B. B. “The Development of the Doctrine of Infant Salvation.” In: *Studies in Theology,* 1932; reimp., Grand Rapids, MI: Baker, 1981, p. 435 nota 78, sugere que a fonte provável para a terminologia usada pelos arminianos na descrição da visão reformada é a resposta de Calvino a Castellio. Porém, em tal resposta, a referência não é aos filhos dos crentes, mas à verdade geral de que Deus reprova algumas crianças que morrem na infância. Tendo como base essa linguagem, os arminianos acusaram todas as igrejas reformadas de ensinar que Deus reprova os filhos falecidos de crentes e não crentes. Veja também GOOTJES. “Parents”, p. 3.

[7] Para conhecer o cenário da convocação do Sínodo de Dort, ver WAGENAAR, L. H. *Van Strijd en Overwinning: De Groote Synode van 1618 op ’19 en Wat aan Haar Voorafging.* Utrecht: G. J. A. Ruys, 1909, p. 1–256; GODFREY, W. Robert. “Tensions within International Calvinism: The

Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618–1619.” Ph.D. diss., Stanford University, 1974, p. 10–69; PRAAMSMA, Louis. “The Background of the Arminian Controversy (1586–1618).” In: DE JONG, Peter Y., org. *Crisis in the Reformed Churches*. Grand Rapids, MI: Reformed Fellowship, 1968, p. 22–38; SINNEMA, Donald. “The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618–1619) in Light of the History of This Doctrine.” Ph.D. diss., University of St. Michael’s College, 1985, p. 136–213; e STANGLIN, Keith D. “‘Arminius *avant la lettre’*: Peter Baro, Jacob Arminius, and the Bond of Predestinarian Polemic.” In: *WTJ* 67, 1 (2005): p. 51–74.

[8] Como citado e traduzido por GOOTJES. “Parents”, p. 3. O texto original pode ser encontrado em TRIGLAND, J. *Kerckelycke Geschiedenissen.* Leiden: Adriaen Wyngaerden, 1650, p. 525.

[9] GOOTJES. “Parents”, p. 3: “a taxa média de mortalidade registrada na França nessa época era entre 15% e 30% de bebês nascidos vivos. Na faixa etária de 1 e 5 anos, cerca de 18% das crianças morreram”. Gootjes cita as seguintes fontes para fundamentar tais dados: STONE, L. *The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800*, rev. org. Mammondsworth, U.K.: Penguin, 1985, p. 54–58; e CLARKSON, L. *Death, Disease and Famine in Pre-industrial England.* Dublin: Gil and MacMillan, 1975, p. 5.

[10] Para uma abordagem do processo do Sínodo quanto à questão dos representantes remonstrantes, ver SINNEMA. “Reprobation”, p. 214-74,286-92; e GODFREY. “Tensions”, p. 132–64. Minha descrição de tal processo destaca apenas seus recursos mais importantes. Antes da nomeação de um comitê para escrever os cânones do Sínodo, Johannes Bogerman, presidente do mesmo, havia preparado seu próprio rascunho do documento, que acabou se tornando

um ponto de referência importante para o comitê escolhido para redigir os cânones.

[11] Estes julgamentos foram publicados em DONNER, J. H.; HOORN, S. A. van den, org. *Acta of Handelingen der Nationale Synode.* Leiden: J. H. Donner, n.d. Em seguida, uso as traduções inglesas desses julgamentos que são apresentados por Homer Hoeksema em *The Voice of Our Fathers: An Exposition of the Canons of Dordrecht.* Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1980, p. 269–76. Porém, em diversos momentos, modifiquei levemente as traduções de Hoeksema para refletir de forma mais precisa o original. Por exemplo: muitas vezes Hoeksema traduz o holandês “jonge” para o inglês “little”, quando, na verdade, a melhor tradução seria “young” ou “infant”. Infelizmente, Hoeksema não cita as fontes de suas citações da ata sinodal. SINNEMA. “Reprobation”, p. 341–71, também cita e traduz algumas partes importantes desses julgamentos, ainda que seu interesse esteja na questão mais ampla da doutrina da reprovação.

[12] *Acta*, p. 348.

[13] Parágrafo 8, On Predestination, *Acta*, p. 376.

[14] Embora tenhamos a oportunidade de retornar à interpretação de Homer Hoeksema desses julgamentos em uma parte posterior a esse capítulo, vale lembrar que ele declara que os representantes suíços “não ousam dizer nada de positivo e objetivo sobre os filhos dos crentes que morrem em infância” (*Voice*, p. 271). Esse comentário não parece ser justo com a afirmação “objetiva” do julgamento suíço de que Deus envia seus anjos para garantir seu bem-estar (salvação) no momento de sua morte.

[15] *Acta*, p. 380.

[16] *Ibid*., p. 397. Cf. HOEKSEMA, *Voice*, p. 272, que defende que “nem mesmo essa opinião faz uma declaração objetiva

e clara relacionada a todos os filhos de crentes que morrem na infância".

[17] *Acta*, p. 606.

[18] *Ibid*. HOEKSEMA. *Voice*, p. 272, cita a declaração sobre não ter quebrado as condições da aliança "não fundamentada". No entanto, antes do Sínodo de Dort, era comum entre os teólogos reformados distinguir entre crianças pequenas incapazes de romper o pacto e de ser excluídas de suas promessas e aqueles que haviam chegado a uma idade de discernimento, que foram capazes de transgredir a aliança e perder suas bênçãos. Por isso, Zuínglio e Bullinger, os principais teólogos das igrejas reformadas da Renânia e arquitetos da doutrina reformada do pacto, expressaram confiança em relação à salvação dos filhos de crentes que morreram na infância. WARFIELD. *Studies in Theology*, p. 429–31, apela à evidência de que essa era a opinião de Zuínglio, mas afirma não estar ciente de qualquer prova nos escritos de Bullinger para confirmar a declaração de Philip Schaff de que ele acreditava em uma visão parecida. Penso que a evidência para a visão de Bullinger é encontrada em sua grande análise do pacto, que distingue cuidadosamente aqueles que estão incluídos no mesmo por não terem ou serem capazes de violar suas condições daqueles que se provam "carnais" quando alcançam "a idade da razão" e "negligenciam as condições da aliança". Ver BULLINGER, Heinrich. "A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant of God." In: BAKER, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition.* Athens, OH: Ohio University Press, 1980, p. 106–7,130–31. Sobre o tema dos filhos de crentes que morrem antes de transgredir a aliança, Bullinger escreve: "desse modo, concluímos que as crianças nascidas de pais fiéis e que morrem antes de começar a

viver ou antes de poder ser consideradas parte do povo de Deus com o sinal sagrado da aliança não podem ser condenadas com base nesse texto (Gn 17.14). Como Deus está se referindo aos desprezadores da aliança que já são adultos [...] acreditamos, além disso, que essas crianças sejam salvas pela graça e misericórdia divinas" (131).

[19] *Acta*, p. 615.

[20] *Ibid*., p. 619–20.

[21] *Ibid*., p. 634.

[22] *Ibid*., p. 655.

[23] *Ibid*., p. 689–90.

[24] SINNEMA. "Reprobation", p. 412.

[25] *Ibid*., p. 412. Para uma cópia da solicitação suíça, ver DIJK, Klaas. *De Strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland.* Kampen: J. H. Kok, 1912.

[26] SINNEMA. "Reprobation", p. 412–13. A tradução é de Sinnema e é extraída da fonte original (Zurique, Manuscript B235, fol. 242r.).

[27] SINNEMA. "Reprobation", p. 413 (citando o Manuscrito de Haia I.5.18 [segundo documento]). A tradução é minha e se baseia na seguinte reprodução da nota manuscrita de Polyander por Sinnema: "*Etsi Deus proprie novit qui sint sui*, 2Tm 2.19, *et de occulte ipsius judicio nobis non sit serutandum, tamen cum Scriptura dicat*, 1Co 7.14 (no final há uma alternativa para as palavras anteriores: *Quandoquidem de voluntate Dei ex verbo ipsius nobis est judicandum, quod testator*, Gn 17.7, At 2.39, 1Co 7.14*) liberos fidelium esse sanctos, non quidem natura, sed beneficio foederis gratuiti in quo illi cum parentibus comprehenduntur, pii parentes de electione et salute suorum librorum quos Deus in infantia ==== ex hac vita evocat dubitare non debent, sed credere ad eos ex ==== vi*

promissionis foderalis pertinere regnum caelorum. Tantum abest ut opinari debeant ==== nonnullos ex iis aliquos ab uberibus matrum ==== abripi et ==== in gehennae damnationem aeternam”. Sinnema aponta que a conclusão desse rascunho de Polyander deveria aparecer novamente na forma final dos cânones, no encerramento “Rejeição de acusações falsas”. A forma adotada dos cânones omite qualquer referência a Mateus 19.14 e coloca as referências a 1Coríntios 7.14, Gênesis 17.7 e Atos 2.39 na margem (ainda que a linguagem do artigo faça alusão clara a essas passagens).

[28] No entanto, no esboço apresentado ao Sínodo, esse artigo recebeu a numeração 1.18.

[29] SINNEMA. “Reprobation”, p. 414 (citação do Manuscrito de Haia I.5.15). Sinnema observa que nada é dito para o efeito no “julgamento” original (*iudicium*) da comissão palatina, ainda que a opinião expressa tenha sido defendida pelo teólogo David Pareus, de Heidelberg, em seus comentários do *De Amissione Dei*, de Bellarmine. Sinnema recorre a esse pedido dos palatinos para argumentar que o Artigo 1.17 não exclui a possibilidade de que alguns filhos de crentes sejam reprovados no contexto da “vontade oculta” de Deus.

7

A ELEIÇÃO E A SALVAÇÃO DOS FILHOS DOS CRENTES QUE MORREM NA INFÂNCIA:

UM ESTUDO DO ARTIGO 1.17 DOS CÂNONES DE DORT (2)

Uma das características importantes do CD 1.17 é que ele não parece ter provocado nenhuma discussão substancial em toda a história das igrejas reformadas. Não conheço nenhum caso específico em que os encarregados da função tenham sido acusados de se desviar da doutrina desse artigo. As conclusões que parecem resultar da ausência aparente de tais casos é que as igrejas reformadas adotaram consistentemente o conteúdo do artigo 1.17 e que realmente não existe base para um desacordo significativo entre aqueles que o subscrevem.

Antes de chegar a conclusões tão otimistas, precisamos analisar se o Artigo 1.17 foi interpretado uniformemente pelos teólogos reformados. Apesar da ausência relativa de

controvérsias entre as igrejas reformadas no que se refere a esse artigo, existem evidências de algumas diferenças de opinião em relação à sua essência. Correndo o risco de simplificar demais, essas diferenças podem ser categorizadas em duas interpretações distintas. A primeira, que pode ser chamada de “definida” ou “objetiva”, insiste que o Artigo 1.17 defende a eleição dos filhos de pais crentes que morrem na infância. O segundo, que pode ser chamado de “pastoral” ou “subjetivo”, argumenta que o Artigo 1.17 aborda somente a esperança que os pais crentes devem ter com relação a seus filhos pequenos.[1]

Uma declaração definida sobre a eleição

A primeira interpretação do Artigo 1.17 defende que seu encorajamento aos pais crentes está baseado em um julgamento confiante de que seus filhos que morrem na infância são eleitos e salvos. Nessa leitura de tal artigo, a dúvida é eliminada. Embora os defensores dessa linha de pensamento reconheçam que o Artigo 1.17 é expresso de forma pastoral, incentivando os pais a “não duvidarem” da eleição e salvação dessas crianças, eles destacam que a confiança expressa no artigo não poderia ser sustentada se fosse meramente uma esperança “subjetiva”. Diversos argumentos foram apresentados para defender tal interpretação.

Em primeiro lugar, essa interpretação tem a base de uma longa tradição de interpretação e é representada nos comentários sobre os CD. Como apontamos em nosso resumo dos diversos juízos das comissões no Sínodo de Dort, vários deles são elaborados de modo a defender abertamente a eleição e a salvação dos filhos falecidos de pais crentes. Essa é uma realidade nos julgamentos das

comissões suíça, de Bremen, de Utrecht e Drente, e é a posição aceita pelos cinco mestres holandeses do Sínodo. Esses julgamentos trazem provas de que uma parte significativa, se não predominante, das comitivas do Sínodo de Dort favoreceu um testemunho ostensivo da eleição de tais crianças. Além disso, em seus comentários sobre esse artigo, muitos teólogos reformados consideraram uma confirmação direta da eleição e salvação dos filhos de pais crentes que morrem na infância. Por exemplo, em 1818, Thomas Scott escreveu que "a salvação da descendência dos crentes, morrendo na infância, é declarada biblicamente aqui e não se limita aos que são batizados".[2] Em seu comentário sobre os cânones, que foi escrito no início do século 20, M. Meijering resume sua discussão do Artigo 1.17 com a seguinte declaração: "quando os pais tementes a Deus chorarem por causa de seus tesouros preciosos, dos quais só puderam desfrutar por pouco tempo, podem refletir juntos e lembrar um ao outro: nossos filhos foram frutos colhidos cedo para o céu. Com isso, podem consolar uns aos outros".[3] Entre esses comentaristas, observamos que a terminologia "não se pode duvidar" é uma *lítotes*. Ainda que essa linguagem expresse o assunto de forma negativa, ela tem a intenção de expressar um sentimento positivo. Desse modo, um comentarista observa:

> As palavras "não se pode duvidar" devem ser vistas com uma *lítotes*. Essa é uma figura de linguagem que aparentemente enfraquece o significado, mas na verdade é usada para fortalecê-lo. A frase "ele não é tolo" significa, na verdade "ele é muito inteligente". Portanto, devemos interpretar a frase "não se pode duvidar" como "está completamente garantido". Os pais crentes devem se sentir bastante seguros sobre a eleição e salvação de seus filhos que morreram na infância.[4]

Esses comentários confirmam a presença de uma tradição de comentário que entende que o Artigo 1.17 expressa, mesmo de modo negativo e pastoral, uma certeza forte

quanto à eleição e salvação dos filhos falecidos de pais crentes.[5]

Em segundo lugar, a interpretação definida do Artigo 1.17 também recorre ao momento específico para sua formulação.[6] Essa foi a acusação arminiana de que a visão reformada defendia a reprovação de alguns (mas não necessariamente todos) filhos de pais crentes que morrem na infância. O objetivo dessa elaboração é oferecer um contra-argumento que provaria que a acusação arminiana é falsa e infundada. Se for dado um peso suficiente à formulação do Artigo 1.17, dificilmente parecerá correto afirmar que seus autores pretendiam apenas falar sobre a atitude de pais crentes nessas circunstâncias. Se o artigo meramente incentivava uma esperança subjetiva de que tais crianças fossem eleitas, embora todo o tempo garantisse a possibilidade real de que algumas delas fossem reprovadas, isso não seria uma resposta adequada à acusação arminiana. Na realidade, uma leitura do Artigo 1.17 que permitiria a possibilidade de reprovação de tais crianças dentro da vontade secreta de Deus apoiaria, talvez até confirmando, a validade da acusação arminiana. A leitura menos definida do Artigo não parece consistente com a forma enfática com que a conclusão dos cânones rejeita a distorção arminiana da concepção reformada desse assunto. A única resposta que provaria a falsidade da acusação arminiana seria uma que confirmasse a eleição e a salvação desses filhos da aliança.

Em terceiro lugar, já observamos que as diversas comissões do Sínodo de Dort apresentaram seus juízos sobre a acusação arminiana. Embora esses julgamentos reflitam uma variedade de opiniões sobre essa acusação, a maioria deles desejava uma declaração positiva que confirmasse a eleição e a salvação dos filhos dos crentes

que morrem na infância. O desejo forte por tal afirmação é mostrado no fato de que a inclusão do Artigo 1.17 na forma final dos cânones foi aprovada unanimemente pelo Sínodo. Na maneira que foi aprovada, não resta incerteza alguma quanto à afirmação da eleição de tais crianças, mesmo que a comissão palatina tenha solicitado a inclusão de uma declaração que se referisse à vontade secreta de Deus e deixasse espaço desse ponto de vista para a suposição de que alguns filhos de crentes falecidos podem ser reprovados. No entanto, os sentimentos expressos nos juízos de algumas comissões pediam uma resposta muito mais definida e menos evasiva à acusação arminiana. A forma final do Artigo 1.17 proporciona esse tipo de resposta desejada. Tendo como base essas considerações, não parece provável que o Sínodo fique satisfeito com uma resposta que permita a possível conclusão de que algumas dessas crianças poderiam ser reprovadas dentro da vontade secreta de Deus.[7] A última suposição parece inconsistente com a insistência do Artigo 1.17 de que precisamos julgar o assunto com base na Palavra de Deus e na promessa do pacto da graça.

Em quarto, na conclusão dos cânones, a “Rejeição de acusações falsas” declara enfaticamente que a acusação arminiana é falsa. Para avaliar o significado dessa afirmação, precisamos lembrar que essa acusação caracteriza as igrejas reformadas como defensoras de que “muitos filhos pequenos de crentes são arrebatados dos seios de suas mães em sua inocência e jogados cruelmente no inferno, de modo que nem o sangue de Cristo, nem o seu batismo, podem ser úteis para eles”. Como o Artigo 1.17 tem a intenção de responder a essa acusação, não podemos interpretar como se permitisse a visão de que algumas dessas crianças pequenas pudessem realmente ser

reprovadas. O ponto principal do texto de encerramento “Rejeição de acusações falsas” é mostrar que a acusação arminiana era uma distorção falsa e insensível da visão reformada. No entanto, se o Artigo 1.17 trouxesse menos que uma confirmação definitiva da eleição dessas crianças, a acusação arminiana não poderia ser declarada falsa. Se restar algum espaço para que os pais crentes não tenham certeza da eleição de seus filhos que morrem em seus primeiros anos, tal acusação parece ser um tanto persuasiva.

E quinto, a forma pastoral do Artigo 1.17 não quer dizer que o mesmo não traga uma confirmação positiva da eleição e salvação dos filhos de pais crentes que morrem no início da vida. Ainda que exista o argumento que a expressão “não se pode duvidar” se refira somente à atitude subjetiva que esses pais possam ter no contexto da morte de seus filhos pequenos, essa linguagem é usada porque responde precisamente à forma da acusação arminiana. A acusação dos arminianos não era simplesmente que essas crianças corriam o risco de ser reprovadas, e sim que os pais crentes não poderiam ter certeza da salvação de seus filhos pequenos, pois eles poderiam ser reprovados na vontade secreta de Deus. Como essa era a natureza da acusação arminiana, era correto que o Sínodo de Dort adotasse uma declaração que falasse diretamente à confiança que os pais podem ter nesse contexto. Uma simples declaração da verdade, ou seja, que tais crianças são eleitas, não seria suficiente para responder a queixa dos arminianos. N. H. Gootjes resume bem esse argumento, quando ele observa que os

> Cânones de Dort I, 17 não falham nesse sentido, pelo contrário: vão além de uma declaração simples ao abordar diretamente a situação dos pais. Eles começam apontando a certeza de que seus filhos são santos por

> causa do pacto da graça. Então, concentram-se em consolar esses pais com base no fato de que não precisam duvidar, e sim devem confiar nas palavras de Deus (1Co 7.14, Gn 17.7 e At 2.39). Essa Confissão é radicalmente contra o uso da direção prática dessa declaração para acabar com a certeza da doutrina. Os pais são consolados porque o próprio Deus prometeu a salvação. Diante de tal promessa, a dúvida dos pais se dissolve.[8]

Por esses motivos, em vez de deixar a eleição e a salvação dessas crianças incertas, a primeira interpretação da mensagem pastoral do Artigo 1.17 insiste que uma confirmação de sua eleição poderia levar os pais crentes ao dever de serem confiantes quanto a essas circunstâncias.

Um incentivo pastoral de boa esperança

Apesar dos argumentos de que o Artigo 1.17 expressa uma certeza forte em relação à eleição dos filhos mortos de pais crentes, alguns intérpretes trazem uma visão menos definida. Em sua opinião, o Artigo 1.17 não chega a mostrar uma certeza positiva no que diz respeito à eleição e salvação de tais crianças. Segundo essa leitura do Artigo 1.17, os pais crentes são incentivados a ter uma boa esperança de que seus filhos pequenos são eleitos, mas isso não equivale a uma confirmação de sua eleição dentro da vontade secreta e do propósito de Deus. O Artigo 1.17 fala sobre a *atitude* que os pais crentes deveriam cultivar no que se refere à morte de seus pequeninos. Porém, não tem a intenção de falar de maneira objetiva sobre a eleição e salvação de tais crianças.

Ainda que essa interpretação do Artigo 1.17 pareça ter menos defensores do que a interpretação mais ostensiva que já analisamos, ela tem alguns advogados capacitados e esclarecidos. Entre esses, os escritores protestantes reformados Herman e Homer Hoeksema apresentaram um

argumento bastante consistente para um entendimento mais subjetivo. Nessa leitura, o Artigo 1.17 encoraja os pais crentes a terem esperança a respeito da salvação de seus filhos que morrem na infância, mas essa é uma atitude "subjetiva" que deixa em aberto a condição dessas crianças dentro do julgamento oculto de Deus.

Os comentários do escritor Herman Hoeksema sobre esse Artigo são surpreendentemente críticos. Mesmo depois de reconhecer a importância pastoral e histórica para a inclusão do Artigo na forma final dos cânones, Hoeksema observa que "o artigo deixa muito a desejar quanto à clareza e precisão da definição. E não podemos negar que, na forma em que o assunto é tratado aqui, realmente não pode ser considerado um item para uma confissão".[9] A razão pela qual Hoeksema considera o Artigo inapropriado para uma declaração confessional é que ele não expressa "um ponto de vista definido da salvação de crianças que morrem na infância".[10] Se o artigo demonstrasse uma visão tão definida, não falaria sobre como os pais crentes "não podem duvidar da eleição e da salvação" de seus filhos, e sim teria afirmado positivamente "que os filhos dos crentes que Deus leva para si em sua infância são salvos de acordo com sua eleição".[11] Embora ele reconheça que muitos intérpretes adotam essa visão definida, Hoeksema está convencido de que o Artigo aborda somente a atitude dos pais nesse contexto e "não expressa um item objetivo de fé".[12] Hoeksema aponta também que o Artigo não oferece apoio algum aos pais que podem estar inseguros sobre seus filhos pertencerem à categoria de crianças pequenas ou se já atingiram a idade da razão. Ao descrever o conteúdo de tal Artigo, a definição dessas crianças permanece "elástica" e indeterminada.[13]

Além da subjetividade e da incerteza que caracterizam a linguagem do Artigo, Hoeksema adiciona outro argumento para mostrar que o mesmo não pode ser visto como uma confirmação definitiva. Como sabemos pelas Escrituras (Rm 9) que nem todos os que estão dentro da "esfera" da aliança são eleitos, não podemos deduzir, com base no contexto aparente da aliança de tais filhos, que eles sejam eleitos e salvos de acordo com a vontade soberana de Deus. "Por estarem na aliança de Deus por terem nascido de pais crentes, a salvação das crianças não acontece simplesmente como uma conclusão necessária."[14] Sobre essas considerações e sua rejeição em relação à legitimidade dos apelos aos textos bíblicos que são bastante citados para apoiar o Artigo 1.17, Hoeksema conclui que "essa proposição geral não pode ser apresentada".[15] O máximo que a igreja poderia afirmar a respeito da questão abordada no Artigo 1.17 é que "o Senhor salva sua descendência com base na nossa descendência".[16]

A discussão de Homer Hoeksema sobre o Artigo 1.17 em *The Voice of Our Fathers* é muito parecida à de Herman Hoeksema. Ele argumenta também que a "visão negativa e subjetiva" do Artigo confirma que o mesmo se refere somente à atitude dos pais crentes no cenário da morte de seus filhos pequenos.[17] Já que o Artigo não transmite uma convicção definida sobre o que a igreja "acredita no que se refere à verdade da Palavra de Deus segundo as Escrituras", Homer Hoeksema conclui que o mesmo "não é tão valioso no sentido doutrinário ou confessional".[18] Ao contrário de Herman Hoeksema, que fundamenta sua discussão quase inteira no texto do Artigo 1.17, Homer Hoeksema recorre aos juízos das diversas comissões do Sínodo de Dort. Segundo ele, esses julgamentos confirmam que não era intenção dos representantes do Sínodo expor uma

condenação definida na infância. Alguns desses julgamentos usam termos muito subjetivos, declarando a “boa esperança” que os pais podem ter nessas circunstâncias. Outros reconhecem a doutrina bíblica de que “a eleição e a reprovação são concepções usadas também em relação às crianças”, e desse modo, reconhecem que alguns filhos de crentes podem ser reprovados de acordo com o julgamento secreto de Deus.[19] Ao resumir sua opinião, Homer Hoeksema identifica quatro aspectos que apoiam uma interpretação subjetiva do Artigo 1.17: (1) O ponto principal de doutrina que é colocado contra o ponto de vista arminiano é o conceito bíblico da eleição e reprovação de crianças, não a “questão específica da salvação dos filhos de crentes que morrem na infância”.[20] (2) Nenhum dos julgamentos das diversas comissões transmite “uma declaração puramente objetiva e bíblica a respeito da salvação dos filhos pequenos dos crentes que morrem em seus primeiros anos”.[21] (3) Os trechos bíblicos usados nos julgamentos dos representantes no Sínodo (Gn 17.7; Mt 19.14; Mc 10.13-16; At 2.39; 1Co 7.14) não afirmam que todos os filhos de pais crentes que morrem cedo são eleitos. (4) E os julgamentos das comissões do Sínodo de Dort provam que “o Sínodo não tem a intenção, de forma alguma, de defender uma declaração de doutrina bíblica dura e rápida de que todos os filhos de pais crentes que morrem na infância são eleitos e são salvos com base no testemunho das Escrituras, e sim que o mesmo evitou exatamente essa afirmação”.[22]

Embora eu acredite que a primeira interpretação, que defende a ideia de que o Artigo confirma com toda a certeza a eleição dos filhos falecidos de crentes, é mais provável, a posição e os argumentos de Herman e Homer Hoeksema

testificam a presença contínua entre as igrejas reformadas da segunda, a interpretação “subjetiva” do Artigo 1.17.

O Artigo 1.17 e a Confissão de Fé de Westminster: uma comparação

Antes de concluir este capítulo com diversas observações relacionadas à interpretação do Artigo 1.17, seria útil analisar uma questão pouco abordada em debates mais antigos sobre ele: Qual é a diferença, se houver alguma, entre a afirmação do CD 1.17 e a da CFW 10.3? No capítulo 10.3 da CFW, os teólogos de Westminster declaram que “crianças mortas na infância são regeneradas e salvas por Cristo, por meio do Espírito, que opera quando, onde e como prefere, assim como todos os outros eleitos incapazes de serem chamados externamente pelo ministério da Palavra”. Depois de uma leitura inicial da linguagem do capítulo 10.3, percebemos que ele poderia estar abordando a mesma questão tratada no Artigo 1.17 dos cânones. Como ambas as Confissões fazem afirmações sobre a eleição de crianças que morrem muito cedo, parece existir uma sobreposição óbvia. E já que ambas as declarações confessionais expressam a fé comum das igrejas reformadas, alguns comentários estão em ordem quanto à relação e compatibilidade entre eles.

Ainda que pudéssemos explorar esse assunto por muito tempo, limitaremos nossa discussão às diferenças e semelhanças dessas duas declarações confessionais.

Diferenças

A divergência mais óbvia entre essas duas declarações confessionais é que elas abordam questões bem diferentes. Em nossa análise do Artigo 1.17 dos cânones, enfatizei que

ele foi escrito para responder a uma acusação falsa dos arminianos. Segundo essa objeção arminiana à doutrina da eleição, a visão reformada destruiu qualquer base possível para os pais crentes terem a certeza da eleição e salvação de seus filhos que morrem na infância. O Artigo 1.17 responde a essa objeção destacando que a base para a segurança nessas circunstâncias é a vontade de Deus revelada nas Escrituras. Apesar de falar sobre a eleição dos pequeninos, a declaração na CFW aborda uma questão muito diferente. O capítulo 10 trata o tema do “chamado eficaz”. No primeiro artigo do capítulo 10, a CFW afirma que o chamado eficaz acontece na vida daqueles a quem Deus predestinou para a vida, geralmente por meio dos recursos da Palavra e do Espírito de Cristo. Dentro desse cenário, a intenção da CFW 10.3 é explicar como as “crianças eleitas”, que são incapazes de usar os “meios comuns” para o chamado eficaz, são salvas de acordo com o propósito e a vontade de Deus. A resposta da CFW 10.3 é que todas são salvas em virtude do propósito de eleição de Deus, ainda que no caso das crianças eleitas que morrem na infância, sua salvação seja concretizada pelo Espírito de regeneração de forma extraordinária.

Além dessa grande diferença entre as duas declarações confessionais, existe outra menos importante. O Artigo 1.17 dos cânones aborda somente a questão da eleição de filhos da aliança que morrem na infância. Ele não faz, nem mesmo garante, conclusões sobre a possível eleição de filhos pequenos de pais crentes e incrédulos. As únicas pessoas incluídas nesse artigo são os filhos de pais crentes ou piedosos. Por contraste, a declaração da CFW 10.3 descreve uma categoria mais geral de pessoas, ou seja, todas as crianças eleitas que morrem na infância, seja como filhos de pais crentes ou não. Embora exista espaço para discutir se a

CFW 10.3 traz alguma afirmação positiva em relação à eleição e salvação dos filhos pequenos falecidos de pais não crentes, ela aborda o tema das crianças que morrem na infância de uma maneira ampla e geral.[23] No entanto, não há espaço para debater se o Artigo 1.17 dos cânones faz qualquer afirmação positiva a respeito da eleição e salvação de todas as crianças que morrem no início da vida. É claro que isso não acontece. Entre os julgamentos das diversas comissões no Sínodo, algumas tratam da reprovação dos filhos dos incrédulos, enquanto outras falam de modo mais sutil. Porém, nada na forma final do Artigo 1.17 trata diretamente desse assunto. Traçando uma comparação, a CFW 10.3 abre a porta para a conclusão de que, se qualquer um dos filhos de pais incrédulos que morrem na infância for eleito, ele será salvo, sem dúvidas, ainda que sem o uso dos meios comuns da graça.

Semelhanças

Se dermos atenção suficiente aos diferentes temas abordados no Artigo 1.17 dos cânones e ao capítulo 10.3 da CFW, perceberemos que não parece existir qualquer base para a acusação de serem contraditórios. Cada Confissão trata a eleição de crianças falecidas de uma perspectiva diferente, mas isso não torna uma afirmação incoerente em relação à outra. Isso é claro a partir das semelhanças entre elas.

A semelhança mais importante é a concepção comum da eleição soberana do povo de Deus. A suposição básica de ambas as declarações confessionais é que a salvação ou a não salvação depende principalmente da eleição soberana e misericordiosa de Deus, destinada a algumas pessoas, e não a outras. O fato de as crianças que morrem em sua infância serem salvas só pode ser atribuído à graça e ao

propósito eletivo de Deus com elas em Cristo. Nenhuma das Confissões aceita a ideia de que tais crianças são salvas por causa de sua inocência ou de qualquer coisa que esteja nelas ou que tenham feito. A salvação para todas as pessoas, quer morram em sua infância ou vivam até uma idade avançada, depende totalmente da escolha soberana de Deus. Nessa doutrina fundamental, bíblica e reformada, essas declarações confessionais concordam plenamente.

Apesar de uma semelhança mais sutil, também precisamos observar que ambas as declarações confessionais concordam que os filhos falecidos de pais crentes não são excluídos da salvação em virtude de sua incapacidade de usar os meios comuns da salvação. No caso da CFW 10.3, esse ponto é claramente abordado e afirmado. Já no Artigo 1.17 dos cânones, o mesmo pode ser deduzido. Se os pais crentes podem confiar na eleição e salvação de seus filhos quando Deus os chama desta vida em sua infância, eles podem confiar também que tais crianças sejam capazes de entrar no reino graças ao seu novo nascimento por meio do Espírito de regeneração. O propósito da eleição de Deus é invencível e será efetuado com base na obra mediadora de Cristo e na aplicação do Espírito de tal obra a todos os eleitos. Ambas as declarações confessionais são construídas sobre princípios bíblicos e reformados fundamentais, estabelecidos da forma mais completa em outras partes de suas respectivas confissões.

O contexto das diferenças e semelhanças entre essas duas declarações confessionais parece claro. Como elas não contradizem uma à outra, um crente reformado pode, em boa consciência, adotar ambas sem medo de ser incoerente. No entanto, como as duas abordam questões bem distintas de pontos de vista diferentes, também é possível que um crente reformado que adote a CFW 10.3

não esteja preparado para aceitar o Artigo 1.17. O que pode ser afirmado com clareza no Artigo 1.17 não aparece necessariamente na CFW 10.3. Porém, todos os crentes reformados, independentemente de escolherem a abordagem dos CD ou da CFW, devem concordar com a afirmação da CFW 10.3 de que “crianças escolhidas, mortas na infância” são regeneradas sem o uso comum dos meios da graça. Ou, para expressar a questão de forma diferente, a CFW 10 mostra uma verdade que é comum às confissões das igrejas reformadas, ou seja, que a salvação de toda pessoa depende totalmente da graça soberana e da eleição de Deus. Em comparação, o Artigo 1.17 pode apresentar uma verdade que é particular aos CD e que constitui uma de suas contribuições únicas à Confissão reformada da eleição soberana.

Conclusões finais

Na introdução da minha análise dos CD 1.17, observei que eles representam uma ilustração marcante do caráter da doutrina reformada da eleição. Embora esse Artigo tenha sido relativamente negligenciado quanto aos aspectos históricos dos cânones e na visão reformada do propósito eleitoral de Deus em Cristo, ele apresenta um exemplo importante da ênfase das igrejas reformadas nos temas duplos da glória de Deus como o salvador soberano do seu povo e o consolo do crente em seu favor gracioso. A doutrina da eleição acentua a generosidade absoluta da salvação por meio de Cristo e constitui uma base segura para o consolo da promessa do evangelho. Qualquer interpretação do CD 1.17 precisa reconhecer como esse Artigo, à sua maneira, confirma ambos os temas. Considerando os processos sinódicos que levaram à adoção do Artigo 1.17 e as duas principais interpretações do

mesmo que foram discutidas nesse capítulo, podemos tirar quatro conclusões gerais que parecem justificadas.

Em primeiro lugar, qualquer interpretação do Artigo 1.17 requer uma atenção cuidadosa à questão exata que ela responde. A menos que essa questão seja definida corretamente, não estaremos em posição de determinar com precisão o que é afirmado no mesmo. O tema não é meramente a questão geral se Deus elege e reprova incondicionalmente as crianças, o que foi negado pelos arminianos e confirmado pelos representantes reformados do Sínodo de Dort. O Artigo 1.17 também não é dirigido à questão geral sobre se existem pessoas eleitas e não eleitas com as quais Deus firma uma aliança na administração histórica do pacto da graça. Os juízos das diversas comissões do Sínodo de Dort indicam que havia um consenso de que nem todos os filhos de pais crentes são eleitos. As opiniões dessas comissões incluem, por exemplo, referências a Romanos 9, que ensina que alguns filhos de pais crentes, como Esaú, podem ser reprovados dentro da vontade e do propósito de Deus. Porém, esses pontos gerais da doutrina bíblica e reformada não eram o foco específico do Artigo 1.17.[24] Em vez de falar amplamente sobre esses tipos de assunto, o Artigo 1.17 responde especificamente a uma pergunta sobre a eleição e a salvação dos filhos de pais crentes que Deus chama desta vida em sua infância. Como alguns dos julgamentos dos representantes têm o cuidado de observar, Deus não deseja que essas crianças vivam e cresçam até a idade da razão. São crianças que, na natureza do caso, não estão em posição de quebrar a aliança graciosa que Deus estabeleceu com elas e seus pais. As pessoas cuja eleição e salvação são tratadas no Artigo 1.17 são uma classe especial de seres humanos dentro da estrutura do pacto da graça. A acusação

arminiana era que os pais dessas crianças não podiam ter certeza de sua salvação, pois poderiam ser reprovados dentro da vontade secreta de Deus. A questão específica a que o Artigo 1.17 se refere é se os pais crentes podem ter confiança na eleição e na salvação desses pequeninos.

Em segundo, se tivermos em mente a questão específica respondida pelo Artigo 1.17, poderemos criar um bom argumento para o que chamei de interpretação “definida” desse Artigo. Os argumentos apresentados em defesa do que denominei “leitura mais ostensiva” do Artigo 1.17 são aceitos por todos nesse contexto. Uma confirmação definitiva da eleição e salvação dos filhos de pais piedosos que morrem muito jovens parece bem apropriada para responder satisfatoriamente a objeção arminiana resumida na “Rejeição de acusações falsas” no final dos cânones. Se o Artigo 1.17 só incentivava uma “suposição forte” ou uma “esperança” de que tais crianças fossem eleitas dentro do propósito de Deus, poderia deixar a porta levemente aberta à objeção arminiana. Mesmo uma atitude forte e esperançosa de que esses pequeninos fossem eleitos poderia abrir o caminho para a dúvida contínua em relação à sua eleição e salvação. A interpretação menos definida do Artigo não traz uma contestação clara da queixa arminiana, ou seja, que a visão reformada oferece aos pais crentes uma garantia insuficiente para proporcionar a confiança na eleição de tais crianças.

Outra dificuldade com a visão de incentivo subjetivo ou pastoral do Artigo 1.17 é que ela não pode impedir um apelo especulativo à vontade secreta e ao julgamento de Deus de um modo que destrua a segurança. O argumento para a visão subjetiva destaca que a vontade de Deus relacionada à eleição distingue entre alguns filhos de crentes que são verdadeiramente recebedores da promessa

da aliança (eleição) e outros que não são (os reprovados). Ele observa também que alguns filhos de pais crentes crescem e acabam se tornando incrédulos e que isso está de acordo com os propósitos soberanos de Deus. Quando os defensores da segunda visão aplicam essas verdades gerais ensinadas nas Escrituras às pessoas específicas que estão previstas no Artigo 1.17, concluem que o tal Artigo não poderia apresentar uma defesa definida da eleição e salvação de todas essas crianças. No entanto, uma possível fraqueza nessa linha de raciocínio é que ela pode acabar com uma garantia, não só no caso dos filhos de crentes falecidos, mas também no caso de todo crente.[25] Uma abordagem especulativa do problema da segurança (aquela que apela para a vontade secreta e não revelada de Deus) é desencorajada pela primeira frase de 1.17, quando afirma que “faremos julgamentos da vontade de Deus com base na sua Palavra”. O caminho de segurança para pais crentes estabelecido no Artigo 1.17 é a mesma garantia que todos os crentes devem ter, para que a certeza da eleição e salvação nunca seja mais do que uma atitude esperançosa em relação ao que é possivelmente o caso. Quando o Artigo 1.17 afirma que devemos julgar a eleição e salvação dessas crianças com base na Palavra revelada de Deus, isso traz de volta uma convicção reformada antiga de que a Palavra de Deus revelada no evangelho é o “espelho da eleição” e o fundamento principal para a certeza que os crentes podem ter do favor de Deus.[26]

Em terceiro, apesar dessas colocações, para uma interpretação mais ostensiva ou definida do Artigo 1.17, precisamos reconhecer que a segunda interpretação também tem alguns argumentos a seu favor. Como observei na introdução deste capítulo, na história das igrejas reformadas não existe prova de que a leitura mais subjetiva

do Artigo 1.17 tenha falhado em honrar sua doutrina. Os defensores do ponto de vista menos definitivo apontam que a intenção principal do Artigo é trazer uma palavra pastoral de conforto aos pais piedosos dos filhos da aliança que morrem na infância. Esses pais são incentivados a não duvidar que essas crianças serão salvas, baseando sua segurança na promessa do pacto da graça, que também envolve seus filhos. O Artigo também aconselha contra a tentação de "fazer julgamentos" que investigam inapropriadamente as coisas secretas do conselho eterno de Deus. Enquanto o mesmo for interpretado e aplicado pastoralmente de modo que incentive, e não desencoraje, os pais nestas circunstâncias, dificilmente podemos argumentar que sua intenção pastoral seja negada. Quando os crentes reformados se recusam a interpretar a afirmação como uma declaração definida no que se refere à salvação e eleição de todas essas crianças, não precisam negar o consolo e incentivo que isso lhes proporciona. Como as igrejas reformadas nunca julgaram as duas interpretações amplas do Artigo 1.17 que identifiquei e os defensores de cada uma delas têm liberdade para usar argumentos a favor de seus pontos de vista, a liberdade de manter uma ou outra dessas visões sempre foi mantida na história das igrejas envolvidas nos CD.[27]

Em quarto e último lugar, minha abordagem do Artigo 1.17 confirma uma das características da doutrina da eleição nos CD e também da tradição reformada. No caso específico dos filhos falecidos de pais crentes, os autores dos cânones desejavam uma declaração clara que consolasse esses pais e desmentisse a acusação falsa dos arminianos. Apesar da acusação arminiana de que a doutrina da eleição só pode destruir a certeza da salvação, o Artigo 1.17 declara que, na morte dos filhos pequenos dos crentes, a eleição soberana e

misericordiosa de Deus é uma base sólida para garantir sua salvação. Para tais crianças serem salvas, Deus deve amá-las por causa de Cristo. Na verdade, ninguém é salvo a não ser que seja graciosamente escolhido por Deus para a salvação em Cristo. Isso se aplica tanto a crianças quanto a adultos. Como membros da raça caída em Adão, os filhos dos crentes que Deus chama desta vida na infância são salvos somente em virtude do seu favor gracioso. Longe de sugerir qualquer incerteza ou dúvida no que se refere à garantia de sua eleição, esse Artigo declara uma garantia que é firmemente baseada na doutrina bíblica e reformada sobre a eleição e sua revelação por meio da Palavra do evangelho. Dessa maneira, ilustra o que observamos no começo deste ensaio: a concepção bíblica e reformada da eleição serve para proteger a honra singular de Deus, que de forma soberana e graciosa salva seu povo em Cristo e reforça a confiança do crente em sua misericórdia graciosa e invencível.

---

[1] GOOTJES, N. H. “Can Parents Be Sure? Background and Meaning of Canons of Dort, I, 17.” In: *Lux Mundi* 15, 4 (1996), p. 2, caracteriza corretamente esses dois pontos de vista quando observa que o primeiro leva o artigo a “determinar a salvação dessas crianças”, enquanto o segundo leva a “determinar apenas a atitude dos pais”. Embora a linguagem possa ser confusa, podemos nos referir ao primeiro como a leitura “objetiva” e ao segundo como a leitura “subjetiva” do Artigo 17. As opiniões sobre o consenso histórico dos teólogos reformados sobre a eleição dos filhos de crentes falecidos divergem, cf. WARFIELD, B. B. “The Development of the Doctrine of Infant Salvation.” In: *Studies in Theology* (1932; reimp., Grand Rapids, MI: Baker,

1981, p. 429–38, que argumenta que essa é a visão reformada predominante, e *RD*, 4:725, que afirma que “os reformados estavam inclinados a acreditar que todas as crianças nascidas no pacto da graça e mortas antes de atingir a idade de discernimento alcançaram a bem-aventurança no céu, ainda que nessa conexão muitos deles tenham feito distinção entre filhos eleitos e reprovados e não ousaram atribuir a salvação com certeza a cada uma dessas crianças individualmente”. Não há dúvidas de que ainda existe uma diversidade de opiniões entre os teólogos reformados. No entanto, a primeira leitura ou a “objetiva” do Artigo 1.17 insiste que os CD deram expressão confessional à visão predominante.

[2] SCOTT, Thomas. *The Articles of the Synod of Dort, Translated from the Latin, with Notes* (1818); reimp., Harrisburg, PA: Sprinkle Publications, 1993, p. 270.

[3] MEIJERING, M. *De Dordtsche Leerregels.* Groningen: Jan Haan, 1924, p. 82.

[4] FRANCKE, Joh. “Zijn de Kinderen der Gelovigen, die God in hun Kindsheid uit dit Leven Wegneemt, Wedergeboren?” In: *De Reformatie* 44, 42 (1969), p. 330. Ver também BOS, T. *De Dordtsche Leerregelen.* Kampen: J. H. Kok, 1915, p. 66–76; KUYPER, Abraham. *E Voto Dordraceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*, vol. 3. Kampen: J. H. Kok, n.d., p. 6–12; BOER, C. Den. *Om ’t Eeuwig Welbehagen.* Utrecht: De Banier, 1974, p. 79–82.

[5] Para outra interpretação do Artigo 1.17 que tem como base esse ponto de vista, ver VOS, J. G. *The Covenant of Grace.* Pittsburgh, PA: Crown and Covenant Publications, n.d., p. 21–24.

[6] GOOTJES. “Parents”, p. 2–6, lista cinco “motivos” pelos quais o Artigo 1.17 deve ser lido como uma expressão de certeza em relação à eleição dessas crianças: (1) só uma

declaração de certeza responderia à acusação arminiana; (2) a insistência das diversas comissões de que o Sínodo incluísse uma declaração positiva e direta sobre a questão; (3) uma resposta evasiva não teria satisfeito o pedido das comissões de uma declaração positiva; (4) o esboço apresentado pelo comitê ao Sínodo incluía inicialmente Mateus 19.14 como texto de prova e (5) a redação do texto do Artigo 1.17. Embora exista certa sobreposição entre as "razões" de Gootjes e os argumentos que identifico, meu resumo segue uma sequência diferente daquela de Gootjes e combina suas segundas e terceiras razões por uma questão de clareza.

[7] Embora eu não o cite como um campo separado para essa visão, devemos lembrar que alguns desses julgamentos destacavam especialmente o fato de que essas crianças não estavam em posição de quebrar o pacto. Ainda que alguns com quem Deus firmou alianças possam violar o pacto e se submeter às suas sanções, essa circunstância não se aplica no caso de filhos de crentes que morrem na infância. VOS. *Covenant of Grace*, p. 23, destaca esse ponto em sua consideração da questão: "é verdade que alguns dos filhos de pais crentes não estão entre os eleitos e acabam sendo transgressores da aliança. Porém, um bebê que morre antes de chegar aos anos de discernimento é incapaz de ser um quebrador de alianças. Ele não pode desprezar ou violar a obrigação do pacto da graça. Portanto, temos os melhores motivos para acreditar que todos os filhos de pais crentes que morrem na infância não estão apenas dentro do pacto, como também entre os eleitos e certamente serão salvos".

[8] GOOTJES. "Parents", p. 5.

[9] HOEKSEMA, Herman. *Believers and Their Seed.* Trad. Homer Hoeksema. Grand Rapids, MI: Reformed Free

Publishing, 1971, p. 149.

[10] *Ibid*.

[11] *Ibid*.

[12] *Ibid*., p. 150.

[13] *Ibid*. Hoeksema cita o exemplo das crianças de 7 ou 8 anos de idade que podem expressar de maneira confiável a fé em Jesus Cristo. Esse argumento da incerteza quanto a quem é considerado uma "criança pequena" de acordo com a linguagem do 1.17 me parece uma abstração da situação concreta que está sendo abordada. A terminologia "infantes" desse artigo é esclarecida no final da "Rejeição de acusações falsas", que fala das "crianças pequenas" dos crentes que são "arrebatadas em sua inocência dos seios de suas mães".

[14] HOEKSEMA. *Believers*, p. 153.

[15] Além dos textos citados pelos representantes do Sínodo de Dort (Gn 17.7; Mt 19.14; Mc 10.13-16; At 2.39; 1Co 7.14), Hoeksema aponta que alguns defensores da eleição dessas crianças recorrem (indevidamente, em seu ponto de vista) a passagens como 2Samuel 12.15-23 e 1Reis 14.12-13.

[16] HOEKSEMA. *Believers*, p. 158. Em vista da força com que Hoeksema escreve contra o Artigo 1.17, vale observar que sua infelicidade com este artigo nunca se tornou uma questão importante nas Igrejas Protestantes Reformadas. Também deve ser observado que a visão de Hoeksema não tem posição oficial em tais igrejas. Por exemplo: em uma "resposta" a uma carta ao editor do *Standard Bearer*, 15 de fevereiro de 1991, p. 223-24, David Engelsma demonstrou seu descontentamento com a opinião de Hoeksema. Segundo Engelsma, professor do seminário das igrejas citadas acima, esse é o ponto principal do Artigo 1.17: "não é que os pais piedosos não tenham motivos para duvidar da eleição e salvação de seus filhos que morrem na infância,

mas é compreensível e permitido que eles duvidem de qualquer forma. Eles *não podem* duvidar. Não são *obrigados* a não duvidar".

[17] HOEKSEMA, Homer. *The Voice of Our Fathers: An Exposition of the Canons of Dordrecht.* Grand Rapids, MI: Free Reformed Publishing, 1980, p. 276.

[18] *Ibid*., p. 277.

[19] *Ibid*., p. 270.

[20] *Ibid*., p. 276.

[21] *Ibid*. Em nosso debate das afirmações acima, destacamos que essa descrição de Homer Hoeksema não é uma representação adequada de suas doutrinas.

[22] *Ibid*., p. 277. Ainda que eu tenha citado diversos trechos dos escritos de dois teólogos protestantes reformados importantes sobre o Artigo 1.17, podemos notar que o ponto de vista deles é parecido com aquele que parece prevalecer dentro da tradição das Igrejas Reformadas da Holanda. Para uma defesa dessa visão por um teólogo reformado da Heritage Netherlands, ver BEEKE, J. R. "Children Dying in Infancy: Young People Ask (9)." *Banner of Truth* 54, 1 (1988): p. 22–23. Beeke recorre aos julgamentos de algumas das comissões de Dort para argumentar que "eles não acreditavam que cada uma das crianças mortas na infância, filhas de pais crentes, entraria na glória". De acordo com Beeke, o Artigo 1.17 afirma simplesmente que Deus "costuma" conceder a salvação segundo o contexto do pacto, embora possam existir "esaús" entre os filhos falecidos de crentes. Nesse cenário, é interessante observar que Wilhelmus à Brakel, em *The Christian's Reasonable Service.* BEEKE, Joel R., org. Trad. Bartel Elshout, 4 vols. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 1992, 2:506, oferece uma opinião forte a respeito da salvação dos filhos dos crentes que morrem em seus primeiros anos: "todos os

filhos dos membros da aliança (independentemente de tais membros serem convertidos ou não) que morrem na infância, seja antes ou depois do batismo, devem ser considerados salvos por causa da aliança de Deus, na qual nasceram e por consequência da qual são filhos da mesma". Conquanto Brakel negue claramente que todos os filhos dos crentes sejam eleitos e recebam a salvação (2:506), ele não hesita em confirmar a garantia que o Artigo 1.17 oferece aos crentes cujos filhos morrem na infância.

[23] Consequentemente, alguns teólogos presbiterianos que apoiam a CFW 10.3 argumentam, embora sem confirmar, que ela sustenta a ideia de que todos os pequeninos falecidos, nascidos de pais crentes ou não, são eleitos, portanto, salvos. Ver WARFIELD. *Studies in Theology*, p. 429–44. CD 1.17 não fala diretamente sobre a possível eleição de alguns ou de todos os filhos de pais incrédulos. Como o próprio Warfield reconhece, apesar de apresentarem positivamente a eleição certa de todos os filhos mortos de crentes, os cânones são "agnósticos" quanto à questão da eleição ou não eleição de tais crianças (*Studies in Theology*, p. 435). VOS. *Covenant of Grace*, p. 24, argumenta corretamente que, considerando seu silêncio sobre a questão, concluímos que a CFW 10.3 não apoia a declaração de que existe uma classe de "crianças não eleitas que morrem na infância".

[24] Para uma abordagem do consenso reformado da relação entre a eleição soberana e o pacto da graça, incluindo um reconhecimento de que o propósito da eleição de Deus não inclui todos os crentes e seus filhos, com quem Deus firma tal aliança, ver VOS, Geerhardus. "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology." In: GAFFIN JR., Richard B., org. *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos.* Phillipsburg, NJ:

Presbyterian and Reformed, 1980, p. 234–67, esp. as p. 258–67. Ver também o capítulo 8 desse volume, que trata de modo geral a questão da teologia da aliança e do batismo.

25 As confissões reformadas defendem que os crentes podem ter a certeza de sua eleição, que é baseada principalmente na promessa revelada do evangelho. Ver, por exemplo: CH 20-23; CD 5,10; e CFW 18. A CFW fala até de uma “garantia infalível”, que só pode ser fundamentada na “verdade divina das promessas de salvação”. A introdução de qualquer observação especulativa a respeito do julgamento secreto de Deus só poderia destruir tal segurança, não só no caso dos filhos de pais crentes que morrem na infância, como também no caso de todo crente. Cf. VENEMA, Cornelis P. “The Doctrine of the Sacraments and Baptism according to the Reformed Confessions.” In: *MAJT* 11, 1 (2000): p. 64 nota 51: “o argumento dos cânones é que, se o nosso conhecimento da graça de Deus conosco em Cristo é baseado na Palavra e nos sacramentos, e não em alguma percepção impossível sobre as particularidades do decreto divino, então temos uma base firme para a confiança em relação à salvação dos filhos de pais crentes”.

26 Por isso, os teólogos reformados costumam usar a linguagem de Cristo como o “espelho” da eleição do crente. Ver *Institutas*, 3.24.5: “mas se tivermos sido escolhidos nele, não encontraremos garantia de nossa eleição em nós mesmos, nem mesmo em Deus, o Pai, se o enxergarmos à parte de seu Filho. Então, Cristo é o espelho em que devemos, sem engano, contemplar nossa própria eleição”. Para uma ênfase parecida em Henrique Bullinger, ver *The Decades of Heinrich Bullinger,* 1849–1852; reimpressão litográfica de 4 volumes em 2, Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2004, 3:187–88.

[27] A permissão para manter uma ou outra das duas interpretações do Artigo 1.17 que identifiquei é uma ilustração do que é tecnicamente chamado de *animus imponentis* (“a vontade do corpo imponente”). A evidência das visões divergentes dos estudiosos no Sínodo de Dort e a abordagem histórica desse artigo pelas assembleias das igrejas reformadas confirmam que as igrejas sempre permitiram certa liberdade na interpretação e aplicação do mesmo.

8

A TEOLOGIA DO PACTO E O BATISMO DOS FILHOS DOS CRENTES[1]

> Em linhas gerais, o argumento é simplesmente este: Deus estabeleceu sua igreja nos dias de Abraão e colocou as crianças dentro dela. Elas devem permanecer ali até que ele as tire. Ele não as expulsou, portanto elas ainda são membros de sua igreja, e como tais, com direito às suas ordenanças.[2]

Benjamin Breckinridge Warfield, o grande teólogo presbiteriano da tradição do antigo Princeton Theological Seminary, não era conhecido por seu estilo de escrita objetivo. No entanto, em sua polêmica com o teólogo batista reformado Augustus Hopkins Strong sobre o tema do batismo infantil, ele foi estranhamente breve. Segundo Warfield, toda a questão relacionada aos recebedores corretos do sacramento do batismo se resume à seguinte pergunta: Quem pertence à igreja? O batismo, como sinal e selo da promessa da aliança de Deus, deve ser oferecido a todo aquele com quem Deus firma o pacto. Como Deus o faz com os crentes e seus filhos, eles têm direito às ordenanças divinamente designadas que administram o pacto. Logo, o

batismo dos filhos dos pais crentes é um ato realizado em obediência à instituição divina do sacramento como sinal e selo do pacto da graça. Como Deus estabelece um pacto com os crentes *e seus filhos*, a igreja os batiza de acordo com seu envolvimento com ela e com o povo da aliança.

A conclusão estranhamente direta de Warfield identificou corretamente o tema central na discussão antiga entre os pedobatistas e os batistas.[3] Esse debate pode ser reduzido a uma questão principal: em sua administração do NT, o pacto da graça abrange os filhos de pais crentes da mesma forma da administração do AT? Independentemente do quão complexos e diversos sejam os argumentos pró e contra sobre o tema do batismo infantil, essa continua sendo a questão predominante.

Como a discussão entre pedobatistas e batistas se concentra na doutrina do pacto da graça, especialmente na semelhança e diferença da mesma em suas administrações do AT e do NT, seria difícil resolvê-la meramente recorrendo aos textos bíblicos específicos. Geralmente, nas polêmicas que envolvem o batismo infantil, os autores reformados usam textos que *pedem* uma continuação da prática do AT de incluir as crianças dentro da comunidade do pacto. Os autores batistas argumentam que não existe texto no NT que afirme claramente que as crianças devem ser batizadas. Ironicamente, os dois lados do debate recorrem a um tipo de argumento do silêncio para dar base à sua ideia. Os defensores do batismo infantil argumentam que o silêncio do NT confirma a continuação da prática no AT. Afinal, se os filhos de pais crentes tivessem sido excluídos da nova aliança, é claro que isso teria se tornado um ponto de discórdia na igreja primitiva, que em seu início era composta, em grande parte, por cristãos judeus. Os batistas respondem apontando a ligação estabelecida entre a fé e o

batismo, lembrando que no NT a fé costuma ser exigida antes da administração do sacramento do batismo.

Em vez de entrar na história da polêmica referente ao batismo infantil ou à análise dos trechos bíblicos mais coerentes em discussão, minha intenção neste capítulo é apresentar as linhas principais da teologia do pacto que sustentam a concepção do batismo infantil. Como Warfield defendeu corretamente, a prática reformada de batizar os crentes e seus filhos baseia-se principalmente em uma compreensão da doutrina bíblica do pacto da graça. Nos escritos principais dos reformadores do século 16[4] e nos grandes símbolos confessionais da tradição reformada,[5] o argumento para o batismo de crianças que aparece repetidamente é o argumento do pacto. Assim como os crentes adultos, as crianças devem ser batizadas porque pertencem à comunidade da aliança em Cristo.

Para resumir a teologia do pacto que sustenta o ponto de vista dos defensores do batismo infantil, seguiremos uma série de passos, desde os elementos mais gerais e básicos da teologia do pacto até seus desdobramentos específicos no que se refere aos recebedores adequados do batismo cristão. Começaremos com uma análise detalhada da doutrina do pacto da graça. O que ela significa? Suas diversas administrações representam um pacto único ou *diversos* pactos diferentes? Depois de falar sobre esse assunto, abordaremos rapidamente a questão específica do papel e uso dos sacramentos na administração da aliança. Quem designa os sacramentos em várias fases em sua administração e com que objetivo? Dentro do contexto mais imediato da doutrina dos sacramentos, nosso foco será no batismo, sua relação com o ritual da circuncisão no AT e seu significado peculiar da nova aliança. Só depois de estabelecer a doutrina da aliança e seus sacramentos

estaremos em condições de abordar a questão específica: Quem deve ser batizado? Prevendo possíveis objeções batistas ao argumento, o capítulo concluirá com uma breve observação de duas críticas batistas comuns da teologia do pacto reformada.

O pacto da graça

Resumir a doutrina bíblica e reformada do pacto da graça é uma tarefa desafiadora. A história da Teologia Reformada desde a Reforma do século 16 é, em alguns aspectos, uma história do desenvolvimento e articulação da teologia do pacto. Assim como a tradição reformada é conhecida por seu destaque na eleição soberana e graciosa, ela também é conhecida por seu destaque na comunicação da graça de Deus em Cristo com seu povo por meio de aliança.

Um dos melhores pontos de referência para um resumo da teologia do pacto é a declaração clássica na CFW. Ainda que os outros símbolos reformados assumam a doutrina da aliança, somente a CFW lhe dá expressão formal e plena. No capítulo 7, “Do Pacto de Deus com o homem”, a dita Confissão oferece as seguintes afirmações resumidas:

- A distância entre Deus e o homem é tão grande que, embora as criaturas racionais devam obediência a ele como seu criador, elas nunca poderiam ter qualquer fruição dele como sua bem-aventurança e recompensa, e sim apenas por alguma condescendência voluntária da parte de Deus, que ele tem o prazer de expressar por meio de um pacto.
- O primeiro pacto feito com o homem foi um *pacto de obras*, em que a vida foi prometida a Adão, e nele a sua

descendência, sob a condição de obediência perfeita e pessoal.

- Por causa da queda do homem, que o tornou incapaz de viver por aquela aliança, o Senhor desejou firmar um segundo, geralmente chamado de *pacto da graça*, em que ele oferece gratuitamente aos pecadores a vida e a salvação por meio de Jesus Cristo, exigindo deles fé nele, para que sejam salvos, e prometendo dar a todos os que foram ordenados para a vida eterna o seu Espírito Santo, para torná-los dispostos e capazes a crer.
- Esta aliança foi orientada de maneiras diferentes no tempo da lei e no tempo do evangelho: sob a lei, foi administrada por meio de promessas, profecias, sacrifícios, circuncisão, o cordeiro pascal e outros rituais e ordens direcionados ao povo judeu, todos prevendo a vinda de Cristo. Nesse tempo, foram suficientes e eficazes pela operação do Espírito, para instruir e edificar os eleitos com fé no Messias prometido, por quem tinham o perdão total dos pecados e a salvação eterna. Esta dispensação é chamada de Antigo Testamento.
- Sob o evangelho, quando Cristo, a substância, é ex*ibid*o, os rituais em que essa aliança é dispensada são a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos do batismo e da ceia do Senhor, que embora menos numerosos e realizados com mais simplicidade e menos glória exterior, são cumpridos com maior plenitude, evidência e eficácia espiritual para todas as nações, tanto judeus como gentios. Esta dispensação é chamada de Novo Testamento. Portanto, não existem dois pactos de graça, diferindo em substância, e sim um só e o mesmo, sob diversas dispensações.

De acordo com essa declaração resumida da doutrina bíblica da aliança, para desfrutar de um relacionamento de vida ou comunhão com o homem, o portador da sua imagem, o Deus trino aceita voluntariamente firmar aliança com ele. Isso já era verdade antes da queda no pecado, quando Deus, como Criador, firmou uma aliança para conceder a Adão a vida e a felicidade eternas sob a condição de sua obediência perfeita.[6] No entanto, depois da queda no pecado, que rompeu a comunhão entre o Criador trino e o homem criado à sua imagem, o pacto da graça foi estabelecido pelo Redentor trino para restaurar o homem caído à comunhão salvadora com ele mesmo. O Deus das Escrituras é um Deus da aliança e a criatura que carrega sua imagem é uma criatura de aliança. A união e a comunhão com Deus que abrangem a vida peculiar e a bem-aventurança do homem são pactuais por natureza. A aliança expressa a forma pela qual o Deus trino inicia e mantém comunhão com seu povo.

Portanto, o pacto da graça consiste nos meios instituídos pela misericórdia de Deus para restaurar os pecadores caídos à comunhão com ele mesmo. Após perder, por rebelião pecaminosa, qualquer pedido pelo favor de Deus, os pecadores estão sob a maldição da morte e da separação de Deus. É somente por causa das iniciativas graciosas de Deus em vir ao seu povo e restaurá-lo à comunhão consigo mesmo que os pecadores caídos encontram salvação e vida. Segundo a revelação das Escrituras, essas iniciativas são sempre de natureza pactual.

A natureza do relacionamento pactual

Na história da Teologia Reformada acontecem debates consideráveis e até mesmo divergência de opiniões no que se refere à natureza precisa da relação pactual. Nos escritos

mais antigos, a tendência era tratar a aliança como um tipo de acordo entre dois partidos.[7] Por exemplo: Francis Turretini, em seus *Institutes of Elenctic Theology**, define o pacto da graça como “um pacto gratuito firmado em Cristo entre Deus, a parte ofendida, e o homem, o ofensor. Nele, Deus promete o perdão dos pecados e a salvação ao homem gratuitamente por causa de Cristo. Porém, o homem, confiando na mesma graça, promete fé e obediência”.[8] Entretanto, em discussões mais recentes sobre o pacto da graça, a iniciativa soberana e unilateral de Deus recebeu maior destaque. Embora fosse claramente reconhecido pelos escritores mais antigos que só Deus permite efetivamente que a relação da aliança dê frutos por meio da mediação de Cristo e da obra do Espírito Santo, escritores recentes destacaram especialmente essa característica da relação pactual.[9] Em sua origem e administração, essa relação é uma iniciativa e obra da graça e misericórdia imerecida de Deus.

A relação pactual é marcada pela comunhão entre Deus e seu povo. Esse relacionamento envolve promessas e deveres mútuos. Deus faz promessas e estabelece obrigações e é assim que se conecta ao seu povo como um marido à sua esposa ou como um pai a seus filhos.[10] De sua parte, o povo da aliança de Deus é convidado a aceitar as promessas da aliança pela fé e a reconhecer seus respectivos deveres. No entanto, essa mutualidade e comunhão, que marcam a união da relação de aliança, não refletem uma *igualdade* entre Deus e seu povo na aliança. Deus toma a iniciativa de firmar o pacto. Ele graciosamente orienta e sustenta o mesmo, além de garantir a fecundidade da aliança. O Deus trino começa, mantém e finalmente concretiza seu objetivo de salvar a comunhão com seu povo.

A promessa do pacto

Como o pacto da graça é uma iniciativa soberana da graça imerecida de Deus, a base das bênçãos pactuais é encontrada na promessa. Em Gênesis 3.15, muitas vezes chamado de *protoevangelium* ou promessa do "primeiro evangelho", o Senhor vem a Adão e Eva após a queda e se compromete a conceder uma descendência da mulher que "ferirá a cabeça" da serpente. Ainda que pouco seja dito sobre o pacto da graça nesse trecho, ele revela o propósito gracioso de Deus de redimir um povo para a comunhão consigo mesmo e para trazer um salvador, nascido da mulher, que destruiria o tentador e sua obra. Essa passagem prevê os eventos seguintes da aliança de Deus com Noé e sua família (Gn 9.9) e do estabelecimento formal do pacto da graça em Gênesis 12 e 15, e principalmente Gênesis 17.

Nos relatos da instituição formal do pacto da graça em Gênesis, o Senhor vem a Abrão e promete torná-lo uma grande nação e abençoar todas as famílias da terra por intermédio dele (Gn 12.2-3). O Senhor promete também conceder a Abrão um filho e, por meio dele, descendentes mais numerosos do que as estrelas dos céus (Gn 15.4-5). Quando Abrão acredita nessa promessa, Deus reconhece isso nele como justiça (15.6; cf. Rm 4; Gl 3.8) e, por meio de uma cerimônia de juramento espontânea, confirma sua promessa de cumprir o que prometeu. Então, no grande relato do estabelecimento do pacto da graça em Gênesis 17, o Senhor Deus vem mais uma vez a Abrão e reafirma sua promessa: "Quanto a mim, será contigo a minha aliança; serás pai de numerosas nações. [...] Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no

decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência" (Gn 17.4,7).

Qualquer traço da forma com que Deus graciosamente trata seu povo da aliança ao longo de toda a história da redenção, começando com Abraão, Isaque e Jacó, e finalmente cumprindo na pessoa e obra de Jesus Cristo, revelará rapidamente que essa é uma história da fidelidade contínua do Deus da aliança. O que sustenta essa história não é a fidelidade do povo de Deus, e sim a fidelidade e a perseverança extraordinárias e imerecidas do próprio Deus. Independentemente de quantas promessas o Senhor Deus faça a Israel, todas encontram seu "sim e amém" em Cristo (2Co 1.20). As profecias do AT são cumpridas na vinda e na obra de Cristo (Lc 24.44). Portanto, o pacto da graça é baseado principalmente na promessa graciosa de Deus de oferecer a salvação ao seu povo por meio de Jesus Cristo.

Embora ao longo de suas diversas administrações, de Noé a Abraão, e de Moisés a Cristo, o pacto da graça inclua um grande número de promessas, algumas específicas e típicas de Israel, outras mais básicas e duradouras, a única grande promessa é a da salvação em comunhão com Deus por meio de Cristo.[11] Essa promessa inclui bênçãos como o perdão dos pecados e a aceitação com Deus (justificação gratuita), a renovação da vida em obediência pela obra do Espírito e a glorificação final da vida em uma comunhão inabalável com Deus. Essas promessas são certas e têm o cumprimento garantido, pois são tão imutáveis quanto Deus, que as estende e assegura sua concretização pela obra de Cristo por meio de seu Espírito. Como a CFW declara, no pacto da graça Deus "oferece gratuitamente aos pecadores a vida e a salvação por Jesus Cristo [...] prometendo dar a todos os que foram ordenados para a

vida eterna o seu Espírito Santo, para torná-los dispostos e capazes a crer” (CFW 7.3).

O dever do pacto

Conquanto o pacto da graça seja firmado e mantido pelo favor imerecido de Deus para o seu povo, ainda assim ele obriga os crentes a aceitarem as promessas de Deus pela fé. Como tal aliança envolve promessas e compromissos mútuos, aqueles com quem Deus tem um pacto devem responder a ele com fé e obediência. Por isso, a CFW 7.3 fala que Deus “exige dos pecadores a fé em Cristo para que sejam salvos”. Assim como Deus se compromete graciosamente em aliança com seu povo, este é chamado a viver diante dele em amor e devoção. A fidelidade pactual de Deus chama seu povo a uma fidelidade correspondente, assim como um marido que ama sua esposa a convida para amar e se submeter-se a ele. Desse modo, existe uma mutualidade na relação da aliança, então aqueles a quem Deus ama devem amá-lo e aos outros com ele (Êx 20; Dt 6.5; Mc 12.30-31).

Assim como a Bíblia registra as promessas de Deus em dispensações particulares da aliança, ela registra também as obrigações correspondentes de seu povo. Imediatamente quando Deus entrou em um relacionamento de aliança com Abraão, exigiu, entre outras coisas, que Abraão caminhasse com ele e fosse irrepreensível (Gn 17.1). Posteriormente, quando Deus firmou uma aliança com os filhos de Israel com Moisés no monte Sinai, entregou a Israel os dez mandamentos (Êx 20), junto a um sistema elaborado de lei cerimonial e civil. Da mesma maneira, com a vinda de Cristo e a pregação do evangelho da graça de Deus na nova aliança, o povo de Deus é chamado à fé em Cristo e à obediência à sua lei (“a lei de Cristo”, Gl 6.2). As bênçãos

prometidas da vida pactual e a comunhão com Deus exigem fé e arrependimento.

Uma das questões mais difíceis na análise da teologia do pacto é se o mesmo é *condicional* ou *incondicional*. Por um lado, o pacto da graça parece ser incondicional. A soberania e a unilateralidade de Deus o estabelecem. Ele mantém e cumpre continuamente suas promessas com seu povo. Como veremos mais detalhadamente quando considerarmos Cristo como o mediador do pacto da graça, Deus, o Pai, garante as bênçãos de tal aliança para o seu povo enviando o seu Filho para cumprir sua redenção por meio do seu sacrifício expiatório e do derramamento do seu Espírito. *Tudo o que Deus exige de seu povo no pacto da graça, ele lhes concede graciosamente em Cristo.* Não só os deveres da aliança são precedidos pela promessa graciosa de Deus, como esses deveres são cumpridos para e nos crentes pelo trino Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, em suas respectivas operações. As exigências de Deus nascem da graça e são cumpridas em nós por ela. Nesse sentido, o pacto da graça é incondicional, excluindo toda forma possível de "mérito" pelo qual a fé e a obediência do povo de Deus seriam a base para a conquista da vida e da salvação.

No entanto, quando a aliança é vista com base na obra de Cristo e na sua forma de administração, é condicional. As bênçãos do pacto são condicionais, por exemplo, em relação à obra de Cristo no cumprimento das condições de obediência estabelecidas primeiramente no pacto de obras anterior (Rm 5.12-21). A maldição devida ao transgressor da aliança que viola particularmente o que a lei exige foi sentida por Cristo na cruz (Gl 3.13). Nesses e em outros aspectos, a obra de Cristo busca as bênçãos que Deus promete àqueles com quem ele firma aliança (Ef 1.3).

Ademais, embora não sejam condições meritórias, os deveres da fé e da obediência são respostas necessárias às promessas da aliança e são fundamentais para o desfrute das bênçãos da mesma. É claro que a fé e a obediência são os frutos da graça de Deus para o seu povo em Cristo. São dons de Deus, pois a salvação é somente da graça, não das obras, para que ninguém se vanglorie (Ef 2.5-10).[12] Porém, elas também são a resposta do povo de Deus à sua graça e indispensáveis ao recebimento e ao uso do que a aliança comunica. Sem fé e arrependimento, o pecador não pode esperar a misericórdia ou a bênção de Deus.

As partes do pacto

A questão de entender se a aliança da graça é condicional ou incondicional levanta outra questão profundamente relacionada com a aliança que é igualmente complexa: Com quem Deus firma o pacto? Somente com os eleitos? Ou apenas com os crentes e seus filhos, sem que todos sejam eleitos? Ao longo da história da reflexão teológica sobre tal doutrina, os teólogos reformados responderam a esse questionamento com uma dessas duas respostas apresentadas a seguir. Alguns também abordaram esse assunto mencionando o "caráter duplo" do pacto.

A primeira dessas respostas, que Deus firmou aliança com os eleitos somente no pacto da graça, é sugerida pela CFW 7.3, quando lemos que nesse pacto Deus promete "*conceder a todos os que são ordenados para a vida eterna* o seu Espírito Santo, para torná-los dispostos e capazes a crer" (grifo nosso). A CFW 31 sugere isso ainda mais claramente quando declara que "o pacto da graça foi feito com Cristo como o segundo Adão, e nele com todos os eleitos como sua descendência".[13] No sentido estrito do

pacto como uma comunhão salvadora com Deus, as partes do pacto da graça são o Deus trino e seu povo eleito.

As bases dadas geralmente a essa resposta, que é a opinião de muitos, se não da “grande maioria” dos teólogos reformados, são diversas.[14] Em primeiro lugar, quando o pacto da graça é interpretado do ponto de vista vantajoso do propósito e conselho soberano de Deus, percebemos a intenção eletiva de Deus de entregar seu Filho como o representante principal de seu povo, cuja salvação ele concretiza e garante. Como o pacto da graça é o meio histórico para efetuar os propósitos de salvação de Deus para o seu povo eleito, a aliança é, estritamente falando, planejada e criada para assegurar a salvação de todos aqueles a quem o Pai elege, para quem o Filho redime e em quem o Espírito opera efetivamente a fé e o arrependimento.[15] Em segundo, o pacto da graça é firmado com aqueles que estão “em Cristo”, ou seja, com aqueles para quem a mediação de Cristo é a base segura de sua salvação. Nem todos os descendentes de Abraão estão em Cristo nesse contexto (comparar Gn 21.12; Rm 9.8; Gl 3.16,29; 4.28), portanto, deve ser feita uma distinção entre aqueles que são “filhos da promessa” no sentido estrito e aqueles que não são. A promessa de salvação é eficaz e frutífera naqueles que são chamados segundo o propósito de eleição de Deus, mas alguns, como Esaú, não são herdeiros da promessa. Em terceiro, como a salvação daqueles com quem Deus pactua é fruto do plano e obra soberana de Deus, ela não pode depender da fidelidade incerta dos pecadores. Se a salvação finalmente se baseasse na obediência da aliança, não seria mais pela graça, nem traria qualquer garantia da bênção da mesma. No pacto da graça, a salvação ou não salvação não pode ser explicada meramente pelo fato de que um membro do

pacto é fiel e o outro não. Essa seria uma forma de arminianismo, que torna a eleição dependente da fidelidade pactual. E quarto, se o pacto é visto não só como um “meio para um fim”, mas como um “fim em si mesmo”, então o que ele promete deve ser uma realidade na experiência daqueles com quem Deus firma a aliança. Como a relação de aliança expressa a plenitude da amizade e comunhão com Deus, não é possível que os não eleitos possam ser membros da mesma.

Apesar desses motivos significativos para afirmar que o pacto da graça é feito somente com os eleitos, muitos teólogos reformados defendem que ele inclui todos os crentes e seus filhos, ainda que nem todos sejam eleitos no sentido mais estrito. Embora reconheçam que a vida e a salvação prometida no pacto da graça sejam herdadas apenas pelos eleitos, esses teólogos argumentam que a promessa da aliança, junto de suas obrigações, é estendida a Abraão e sua descendência. Na administração do pacto da graça ao longo do curso da história da redenção, muitos, entre a comunidade do pacto, *quebram a aliança com Deus e se sujeitam à sua ira*. Tanto no AT quanto no NT, os membros da comunidade do pacto são avisados contra o perigo da descrença e da impenitência. Essa desobediência traz a perspectiva assustadora do julgamento de Deus. As bênçãos prometidas na aliança são destinadas àqueles que acreditam e obedecem. No entanto, não há dúvidas de que as maldições da mesma cairão sobre aqueles que desprezarem seu direito de primogenitura e recusarem a promessa graciosa que é estendida a eles (Hebreus; 1Pe 4.17). A única maneira de evitar a suposição falsa de que todos aqueles com quem Deus firma pactos têm a salvação garantida (por serem supostamente eleitos) é reconhecer que podem existir transgressores da aliança que precisam

ser separados do povo de Deus. Conquanto possam contradizer o propósito de salvação para o qual o pacto da graça foi instituído por Deus, essa violação e suas consequências nos lembram que o círculo da aliança é mais amplo que o círculo da eleição.

Portanto, com a intenção de resolver essa questão, os teólogos reformados têm tentado distinguir de diversos modos entre todos com quem Deus firma a aliança (crentes e seus filhos) *no sentido mais amplo da administração pactual* e aqueles nos quais o pacto é concretizado (os eleitos) *no sentido mais estrito da comunhão de vida pactual.*[16] Em alguns momentos chamado de "caráter duplo" do pacto, essa distinção pretende reconhecer que, por um lado, a aliança abrange todos os crentes e seus filhos como recebedores da promessa e dever do evangelho, enquanto por outro, reconhece simultaneamente que alguns caem na descrença e desobediência. Ainda que tal incredulidade e desobediência de alguns com quem Deus se comprometeu seja uma *anomalia* – impedindo que o violador da aliança entre na sua vida e salvação – é real e inegável. Existem pessoas não eleitas no pacto que não respondem à promessa em fé e obediência. Entretanto, a presença delas no pacto não pode ser vista como uma evidência de fracasso da parte de Deus em transmitir sua graça, pois é no caminho da aliança que Deus concede vida e salvação àqueles que ele elegeu para salvar.

O mediador do pacto

Todas as bênçãos prometidas por Deus aos crentes e seus filhos no pacto da graça encontram sua base e garantia em Cristo. Essa verdade valia tanto para o crente da antiga aliança quanto para o da nova. A figura central na história da redenção relatada nas Escrituras é Jesus Cristo, o filho de

Abraão, o filho de Davi (Mt 1.1). Ele não é apenas o foco e o conteúdo de todas as promessas de Deus nas Escrituras, desde a "promessa mãe" de Gênesis 3.15 até a promessa da consumação da aliança em Apocalipse 21–22. Mas ele também consegue para seu povo a vida e a salvação oferecidas pelo pacto da graça (Mt 1.21). Ele é a "descendência" prometida, pela qual as bênçãos da aliança são estendidas a todas as famílias da terra (Gl 3.16). Ele é aquele que esmaga a cabeça da serpente e traz a salvação para seu povo em cumprimento da aliança feita no início com Abraão (Lc 1.72). Todos os rituais e profecias do AT encontram seu objetivo e concretização em Cristo, de quem falavam e cuja vinda desejavam (Lc 24.44; 2Co 1.20; Hb 1.1-2; 2Pe 1.19).

A unidade do pacto

Um tema crítico na teologia do pacto, conforme articulado historicamente na tradição reformada, é a insistência em *um* pacto de graça ao longo da história da redenção. Para usar a linguagem conhecida de João Calvino, o pacto da graça é único em substância e diverso na forma de administração.[17] Por mais diversas e específicas que sejam as dispensações do pacto da graça – para que possamos falar de "alianças" no plural (Rm 9. 4) – elas não são diferentes quanto à substância.

Existem muitos argumentos bíblicos que fundamentam essa declaração.

Primeiro, a promessa da aliança de vida e salvação é descrita do mesmo modo ao longo das Escrituras. Logo que Deus entrou em um pacto eterno com Abraão, ele prometeu: "Estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência" (Gn

17.7). Essa linguagem se refere à aliança feita no Sinai com Moisés (Êx 19.5; 20.2), nas planícies de Moabe (Dt 29.13), com Davi (2Sm 7.14), e à nova aliança em Cristo (Jr 31.33; Hb 8.10). Quando João descreve o estado consumado (Ap 21.1-8), ele registra Cristo usando essa linguagem para descrever a comunhão inabalável que Deus desfrutará com seu povo nos novos céus e na nova terra. Todas as bênçãos da vida e comunhão do AT e do NT com o Deus trino são resumidas na promessa da aliança de união e comunhão com Deus.

Segundo, o mediador da aliança é o mesmo em todas as dispensações do pacto da graça. De acordo com o escritor de Hebreus, Jesus Cristo "ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre" (13.8). Quando Abraão, o pai de todos os crentes, confiou em Deus, ele colocou sua confiança em Jesus Cristo (Gl 3.16; cf. Jo 8.56). Todos aqueles que são herdeiros de Abraão das promessas da aliança são herdeiros pela fé em Jesus Cristo (Gl 3.16-29). Cristo, como o único mediador, é refletido em Apocalipse, que fala daqueles cujos nomes foram "escritos no Livro da Vida do Cordeiro que foi morto desde a fundação do mundo" (Ap 13.8). Vemos o mesmo em Hebreus, que fala do "sangue da eterna aliança" (Hb 13.20). Cristo é aquele por meio do qual todos os crentes recebem todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais (Ef 1.3). Ele é o único mediador entre Deus e os homens (1Tm 2.5), e seu é o único nome dado entre os homens pelo qual eles podem ser salvos (At 4.12).

Terceiro, o evangelho pregado na antiga aliança é o mesmo pregado na nova. O apóstolo Paulo declara em Gálatas 3.8: "Ora, tendo a Escritura previsto que Deus justificaria pela fé os gentios, preanunciou o evangelho a Abraão: Em ti, serão abençoados todos os povos. Esse evangelho foi declarado no começo da história da redenção

a Adão (Gn 3.15), foi reafirmado na aliança de Deus com Abraão e é finalmente cumprido no nascimento e ministério de Jesus Cristo na plenitude dos tempos".

Quarto, o dever da aliança da graça é essencialmente o mesmo ao longo de suas administrações sucessivas. Abraão creu em Deus e isso lhe foi atribuído como justiça. Ao fazê-lo, ele estabeleceu um exemplo de fé para todos os crentes que receberam a promessa, não por obras realizadas em obediência à lei, mas pela fé em Cristo. Os judeus e gentios alcançam a salvação somente pela fé, e não pelas obras (Rm 4.9-25; Gl 3.7-9,17-18). A promessa graciosa do pacto precede a lei, ensinando-nos que a salvação é somente pela graça através da fé, e não pela justiça das obras.

Por isso, o pacto da graça, por meio de suas diversas dispensações, é essencialmente um e o mesmo. Ainda que os crentes do AT tenham aceitado Cristo pela fé sob o véu das sombras e rituais da lei, eles aceitaram o mesmo mediador pela obra do mesmo Espírito, e assim, desfrutaram das mesmas bênçãos fundamentais da salvação: a misericórdia de Deus e a renovação da vida em favor da consagração da sua vontade.

Os sacramentos do pacto

Na administração do pacto da graça, as Escrituras revelam que Deus escolheu os sacramentos como meios de confirmar para seu povo a promessa da aliança e sua obrigação correspondente. Esses sacramentos são sinais visíveis e selos do pacto, que Deus ordena como formas de declarar a seu povo a vida e a salvação prometidas no evangelho.

Para nos orientar em nosso resumo da natureza e função dos sacramentos da aliança, usaremos mais uma vez a CFW como padrão da visão reformada. Os artigos seguintes,

tirados dos capítulos 27, “Dos Sacramentos” e 28, “Do Batismo”, são principalmente importantes para cumprir nosso objetivo.

- Os sacramentos são sinais e selos sagrados da graça, instituídos imediatamente por Deus para representar Cristo e seus benefícios, confirmar nosso interesse nele, apontar uma diferença visível entre aqueles que pertencem à igreja e o restante do mundo e envolvê-los no culto a Deus em Cristo segundo sua Palavra.
- A graça que é mostrada nos sacramentos quando são usados da maneira correta não é concedida por qualquer poder neles. Além disso, a eficácia de um sacramento não depende da piedade ou intenção daquele que o administra, e sim da obra do Espírito Santo e da palavra de instituição, que traz – junto de um preceito de autorização do seu uso – uma promessa de benefício aos recebedores dignos (capítulo 27).
- O batismo é um sacramento do NT, ordenado por Jesus Cristo, não só para a admissão solene da pessoa batizada na igreja visível, mas também serve como um sinal e selo do pacto da graça, de seu envolvimento com Cristo, de regeneração, de perdão dos pecados e de sua desistência desta vida – por meio de Jesus Cristo – para caminhar na vida nova. Segundo o próprio Cristo, esse sacramento terá continuidade em sua igreja até o fim do mundo.
- Não só aqueles que realmente professam a fé e a obediência em Cristo são batizados, mas também os filhos de um ou de ambos os pais crentes.

- A eficácia do batismo não é necessariamente ligada ao momento em que o mesmo é administrado. Ainda assim, por seu uso correto, a graça prometida não é somente oferecida, mas verdadeiramente ex*ibid*a e concedida pelo Espírito Santo, aos que (independentemente da idade) recebem a graça, de acordo com o conselho da vontade de Deus em sua hora certa (capítulo 28).

A natureza e a função dos sacramentos

O ponto inicial para uma análise da natureza e da função dos sacramentos é sua autoria divina. Deus aponta os sacramentos, junto à comunicação do evangelho da salvação em Cristo por meio da pregação e ensino da Palavra, como meios da graça. Os sacramentos não são criações humanas, que servem principalmente para declarar a fé dos membros da comunidade da aliança. Não são “emblemas” de uma profissão cristã, e sim “símbolos” da graça de Deus com seu povo. São instrumentos ordenados por Deus para transmitir a graça do pacto a seus membros. No AT e no NT, foram instituídos pelo Senhor como parte integral de sua administração do pacto da graça.

O que distingue os sacramentos da pregação e ensino da Palavra é sua utilização dos sinais e selos visíveis. Nos sacramentos, Deus consagra os elementos para serem usados de maneira santa, como confirmações visíveis da graça invisível do pacto. Eles *representam* visivelmente a promessa do evangelho de vida e salvação em Cristo. Existe uma correspondência entre o sinal e a graça que ele aponta. Por exemplo, a água do batismo simboliza a purificação do pecado por meio do sangue de Cristo e do Espírito

regenerador. O pão da ceia do Senhor representa claramente o corpo de Cristo, dado para a remissão dos pecados. Ademais, os sacramentos são também selos que autenticam e garantem aos crentes a verdade da promessa da aliança, além de mostrar e confirmar a veracidade da Palavra de Deus.

A CFW destaca que a eficácia dos sacramentos depende da obra do Espírito para confirmar a promessa do evangelho. Assim como o Espírito usa a pregação do evangelho para criar e alimentar a fé, ele usa a mensagem visível do sacramento para nutrir e confirmar a fé dos crentes. No entanto, essa ação do Espírito por meio dos sacramentos não é atribuída a qualquer poder do sacramento em si. Eles dependem completamente do poder do Espírito e continuam sendo instrumentos da comunicação da graça de Deus em Cristo. Eles exigem a mesma resposta da palavra, ou seja, a fé em Cristo e sua consagração a Deus. Os sacramentos não realizam a regeneração e a fé *por conta própria* nas pessoas, nem são administrados com base na suposta regeneração de seus recebedores, como se o sacramento confirmasse o estado da graça de quem o recebe.

A circuncisão e o batismo

No debate entre os batistas e os defensores do batismo infantil em relação a quem deve receber o sacramento do batismo, uma das questões mais importantes se refere às semelhanças e diferenças entre a circuncisão e o batismo. Os autores batistas costumam argumentar que esses sacramentos, respectivamente do AT e NT, são profundamente diferentes em seus significados e simbolismos. Como a circuncisão e o batismo divergem tão radicalmente em seus significados, não podemos tirar

conclusões da prática da circuncisão em meninos membros da aliança no AT ou da prática do batismo no NT. Os autores reformados contrariam esse argumento, observando que esses sacramentos têm mais semelhanças do que divergências. Assim como a circuncisão no AT simboliza e sela a entrada na comunidade da aliança, o ritual do batismo no NT é uma iniciação na comunidade de Cristo e seu povo. Os pontos em comum entre os dois, relacionados a seus significados substanciais, são maiores que suas diferenças.[18]

Ainda que os batistas argumentem constantemente, por exemplo, que a circuncisão era apenas um sinal externo de filiação na nação de Israel, e não um sinal de bênção espiritual, isso é claramente contradito pelos relatos bíblicos que mostram seu significado. No trecho que registra a ordem da circuncisão, o sacramento é identificado pela própria relação da aliança, que é uma relação de comunhão entre o Senhor e seu povo (Gn 17.11). A circuncisão é um sacramento que, assim como o pacto, que é um símbolo e selo dos crentes e seus filhos, em seu sentido mais profundo, confirma a comunhão com Deus. Como sinal visível de uma graça invisível, ela lembra especificamente os filhos de Israel de sua necessidade de eliminar a impureza do pecado (cf. Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4). O sacramento da circuncisão era um sinal de sangue que indicava a necessidade de remover o pecado, cuja culpa e corrupção constituem um obstáculo insuperável da comunhão com o santo Deus. Ademais, com o argumento do apóstolo Paulo em Romanos, vemos que esse ritual era um sinal da “justiça da fé” (4.11). A circuncisão de Abraão não foi meramente um sinal de que ele seria o pai da nação judaica, mas foi também um selo de sua justificação somente pela fé, sem as obras. Segundo o apóstolo, assim

Abraão se torna “o pai de *todos* aqueles que creem sem serem circuncidados”. Portanto, tal sacramento era um sinal e selo das bênçãos espirituais mais gloriosas: a comunhão da aliança e a comunhão com Deus, a necessidade da purificação dos pecados – que é um obstáculo à misericórdia do santo Deus – e a justiça da fé, em que os crentes se tornam aceitáveis a Deus.

Como essas bênçãos espirituais pertencem à circuncisão da aliança, simbolizada e selada aos crentes do AT, não é surpreendente encontrar o apóstolo Paulo tratando o batismo como a contrapartida da nova aliança com a circuncisão (Cl 2.11-13). Na nova aliança, a circuncisão não funciona mais como um sinal e selo de comunhão com Deus (Gl 2.3). O Senhor estabeleceu o batismo como sinal e selo de comunhão com o Deus trino e entrada na igreja de Cristo (Mt 28.16-20). Agora tal sacramento retrata a circuncisão espiritual “não por intermédio de mãos, mas no despojamento do corpo da carne” (Cl 2.11). As bênçãos espirituais representadas pela circuncisão na antiga aliança são representadas agora, no contexto das novas realidades da aliança da vinda, morte e ressurreição de Cristo, pelo batismo. Os crentes recebem um sinal e selo de sua comunhão com Cristo e também por terem deixado de lado a natureza anteriormente dominada pelo pecado. Essa circuncisão espiritual acontece por meio da união com Cristo, que é simbolizada e selada pelo sacramento do batismo. O que antes era confirmado pela circuncisão, hoje é confirmado pelo batismo: o perdão dos pecados (Mc 1.4; At 2.38; Hb 10.22), a purificação do pecado pela comunhão com Cristo (Rm 6.2-10; 1Co 6.11; Ef 5.26; Cl 2.12), a regeneração e comunhão com Cristo e seu corpo (At 2.40-41; 1Co 12.13).

“A promessa é [...] para vossos filhos”

Agora que analisamos diversos elementos importantes da teologia do pacto, incluindo a natureza e função dos sacramentos como meios designados por Deus para simbolizar e selar a promessa da aliança em Cristo, estamos em posição de tirar a conclusão a que essa teologia inevitavelmente nos leva.

Com base na história bíblica do pacto da graça, sabemos que na administração do AT Deus prometeu comunhão com Abraão e sua descendência. Os crentes e seus filhos foram recebidos dentro da promessa da aliança e da misericórdia divina. Dessa maneira, a fidelidade do Deus que cumpre a aliança de Israel foi estendida de geração em geração, como um pacto eterno cujas bênçãos acabariam se expandindo a todas as famílias da terra. No entanto, tais bênçãos colocaram os crentes e seus filhos sob as obrigações correspondentes de fé e obediência. Deus prometeu seu pacto de amor a mil gerações daqueles que o amavam e guardavam seus mandamentos. Para confirmar essa relação de aliança, Deus deu ao seu povo o sacramento da circuncisão. O mesmo era um sinal e selo da promessa divina, um sacramento de inclusão ou iniciação no relacionamento de aliança com todas as suas promessas e deveres.

Mas e a nova aliança em Cristo? Segundo a revelação bíblica, essa aliança *cumpre* as promessas da antiga: Cristo é aquele em quem todas as promessas de Deus têm seu sim e amém. A descendência prometida no antigo pacto, aquele por meio do qual as bênçãos se estenderiam a todos os povos, não é outra além do próprio Cristo (Mt 1.1-17; Gl 3.16). Aqueles que creem em Cristo são herdeiros da aliança, filhos de Abraão considerados justos pela fé, assim

como ele foi. Nessa nova administração, a promessa pactual de comunhão com o Deus vivo é cumprida pela obra de Cristo, o mediador e o ministério do Espírito, derramado no Pentecostes. A promessa da aliança de vida e salvação é oferecida agora aos pecadores que são chamados por meio do evangelho à fé e ao arrependimento. Por mais que a dispensação da nova aliança em Cristo seja maior e mais rica, ela não substitui a antiga. Em vez disso, o novo pacto no sangue de Cristo é o cumprimento de todo o pacto antigo prenunciado. Nessa nova administração da aliança, Deus designou um sacramento para simbolizar e selar ao seu povo as promessas e deveres do evangelho. Por meio do batismo, os crentes são iniciados na comunhão do Deus trino e de seu povo, à parte do mundo da descrença e do pecado, e incorporados ao corpo de Cristo. Por meio desse sinal e selo da circuncisão espiritual, Deus representa e confirma a vida e a salvação que vêm por intermédio da obra de Cristo.

Então, a única grande questão que surge na discussão entre os pedobatistas e os batistas nesse ponto é: Como a administração da nova aliança é diferente da antiga, no que se refere aos seus sujeitos ou recebedores? A promessa e o dever continuam os mesmos. O mediador é o mesmo. O evangelho pregado é o mesmo. Entretanto, o rito sacramental de inclusão entre o povo de Deus é diferente. Se anteriormente os crentes e seus filhos eram circuncidados, agora o batismo veio em seu lugar como um meio sacramental de simbolizar e selar a promessa da aliança e sua obrigação. Mas existe mais uma diferença na administração da aliança? Podemos concluir que, se as crianças eram anteriormente recebedoras da promessa, agora não são mais? No que diz respeito aos seus recebedores, a administração da nova aliança é *mais*

restrita, menos abrangente em seu alcance, do que era anteriormente?

A resposta a esse questionamento aparece no sermão do apóstolo Pedro no Pentecostes. Os batistas costumam citar a advertência de Pedro para se arrependerem e serem batizados como uma ilustração da necessidade da fé e do arrependimento como exigências para o batismo, mas tendem a encobrir suas palavras imediatamente seguintes: "Pois para vós outros é a promessa, *para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar*" (At 2.39, grifo nosso). Nesse momento crítico da história da redenção, no dia do derramamento do Espírito no Pentecostes, Pedro reafirma a promessa da aliança do AT. O primeiro sermão pregado no tempo da fundação da igreja depois do Pentecostes confirma a promessa da antiga aliança, que inclui filhos de pais crentes e todas as famílias da terra a quem a promessa de salvação em Cristo será estendida.

Longe de qualquer rastro de restrição ao alcance do pacto – como crianças sendo excluídas agora, quando anteriormente eram incluídas –, o apóstolo Pedro anuncia claramente a extensão mais rica da promessa de Deus. A promessa não é só para os crentes, mas também para seus filhos e para todos os crentes entre os povos da terra.

Embora esse não seja o "texto-prova" que os batistas estão procurando – já que não afirma que os filhos de pais crentes devem ser batizados, nem apresenta um relato claro do batismo cristão de tais pessoas –, é uma evidência forte. A linguagem desse texto não tem significado aparente além do que supõe, ou seja, que a graça de Deus sempre foi estendida aos crentes e seus filhos de geração em geração, incluindo-os em sua família e contando-os entre seus filhos amados. Arrancada de seu lar natural dentro do contexto da

teologia bíblica do pacto da graça, essa passagem se destacaria como algo inexplicavelmente “inesperado”. No entanto, quando lida contra o cenário da antiga administração do pacto, ela o faz com perfeito bom senso. O Senhor agora está cumprindo sua promessa a Abraão e seus descendentes. A promessa de salvação em Cristo é destinada aos crentes, seus filhos e todas as famílias da terra. É difícil imaginar um testemunho mais convincente do que este: que a nova aliança em Cristo continua a aceitar os crentes *e seus filhos*. Só agora a promessa é mais claramente revelada para abraçar todos aqueles a quem o Senhor Deus chama para ter comunhão consigo por meio de Cristo.

Respondendo a duas objeções comuns

Na história da discussão entre pedobatistas e batistas foram usados muitos argumentos diferentes. Os defensores de um ou outro ponto de vista apresentam uma variedade de observações analíticas, históricas e teológicas para sustentar sua posição. Duas objeções batistas comuns aos pedobatistas estão especificamente relacionadas ao tema deste capítulo: a teologia do pacto e o batismo de filhos de crentes. Portanto, para concluir nosso resumo de tal teologia e do batismo, observaremos em linhas gerais essas objeções e a resposta pactual ou dos pedobatistas às mesmas.

O incentivo ao nominalismo

Uma das objeções mais comuns ao pedobatismo é a afirmação de que ele incentiva a complacência por parte daqueles que são batizados. As crianças pequenas são incapazes da fé e do arrependimento necessários para o

recebimento da promessa do evangelho e seu dever correspondente. Assim, sua incorporação a Cristo e à comunhão de seu corpo acontece sem que eles acreditem na promessa do evangelho ou aceitem suas obrigações. Na prática, isso significa que pessoas incrédulas e não arrependidas são recebidas na igreja, o corpo de Cristo, sem terem experimentado a obra regeneradora do Espírito Santo, enfatizada na conversão. Por isso, as igrejas que praticam o batismo infantil não podem deixar de incluir na igreja uma classe inteira de pessoas que são cristãs apenas "nominalmente" e não em verdade. O problema histórico do que às vezes é chamado de "pacto incompleto" é uma ilustração das consequências indesejáveis de tal prática. Os membros nominais da igreja, que não deram nenhuma confirmação visível da obra regeneradora do Espírito Santo, têm permissão para apresentar seus filhos para o batismo. E ainda que as igrejas reformadas rejeitassem claramente a ideia de regeneração sacramental, como se o sacramento realizasse a salvação *ex opere operato* ("em virtude da obra realizada"), a prática do pedobatismo incentiva inevitavelmente o conceito de que as crianças são automaticamente salvas. Quando o rito do batismo cristão é administrado às crianças, o nominalismo e a complacência nunca são deixados para trás.

Existem muitos pontos que precisam ser esclarecidos em resposta a essa objeção.

Em primeiro lugar, há uma diferença entre o uso correto e incorreto do batismo. A menos que possamos mostrar que o nominalismo é uma característica inerente à concepção pedobatista, tal objeção se refere somente a uma prática indevida que falha em destacar as obrigações do batismo. No entanto, nada que vimos na teologia do pacto que apoia a prática do pedobatismo incentiva o nominalismo. O sinal

sacramental e o selo de incorporação à comunhão de Cristo sempre exigem dos crentes e de seus filhos uma resposta de fé e arrependimento. Os privilégios dos membros da aliança não diminuem, mas enfatizam as responsabilidades pactuais. O sacramento do batismo, seja administrado a crentes adultos ou filhos de crentes, coloca todos os recebedores sob a mesma promessa e deveres correspondentes. Evidentemente a terminologia “batismo infantil” pode sugerir enganosamente que o batismo, quando administrado aos filhos de pais crentes, tenha um significado diferente do que quando administrado a crentes adultos. “O batismo infantil” é um tipo de batismo e o “batismo de adultos” é outro. Porém, não podemos enfatizar suficientemente que o batismo simboliza e sela as mesmas promessas e faz as mesmas exigências dos crentes adultos às crianças.

Em segundo lugar, o argumento de que a inclusão de crianças por meio do batismo no pacto da graça incentiva o nominalismo poderia ser igualmente usado contra a prática da circuncisão no AT. Se batizar os filhos de pais crentes no novo pacto encoraja necessariamente uma visão complacente da filiação ao pacto, então circuncidar filhos de pais crentes na aliança antiga também encorajaria a tal complacência. Todavia, como vimos em nossa observação sobre o respectivo significado da circuncisão e do batismo, esses sacramentos destacam igualmente os privilégios e responsabilidades da relação de aliança.

E terceiro, a prática do “batismo do crente” não garante mais contra o nominalismo do que o batismo dos filhos de pais crentes. Insistir que a fé e o arrependimento, como declarações subjetivas da obra regeneradora do Espírito Santo, são pré-requisitos para o batismo, não protege a igreja de batizar aqueles cuja fé e arrependimento são

falsos. Todas as marcas verdadeiras da regeneração, incluindo a fé e o arrependimento, podem ser falsificadas, e nenhuma igreja ou crente tem a capacidade, que pertence somente a Deus, de diferenciar o verdadeiro do falso. Portanto, não há nada na concepção batista que mostre uma proteção contra o sacramento do batismo oferecido a pessoas não regeneradas. E como a história das igrejas pedobatista e batista deixa claro, também não existe qualquer falta de evidência da tolerância das igrejas batistas do nominalismo por parte dos membros batizados da igreja. As igrejas batistas não são mais protegidas do nominalismo pela sua doutrina do batismo dos crentes do que as igrejas reformadas são incentivadas ao nominalismo por sua doutrina do pedobatismo.

Suposição da regeneração batismal

Uma das grandes dificuldades no debate entre pedobatista e batista é a dificuldade de entendimento mútuo. Como argumentamos, a concepção pedobatista é fruto de uma compreensão pactual ampla das Escrituras. Ela é orientada por um conjunto coerente de convicções relacionadas à unidade substancial do pacto da graça no decurso da história da redenção e à natureza dos sacramentos como sinais e selos da promessa da aliança determinados por Deus. Por outro lado, a concepção batista é fruto de um conjunto bem diferente de convicções sobre tal aliança em suas diversas administrações. Dentro da estrutura da posição batista, os pactos antigo e novo divergem substancialmente em suas promessas e exigências, bem como em seus sacramentos. O ponto de vista batista dos sacramentos insiste que, antes de tudo, eles são meios para atestar a fé e o arrependimento de seus recebedores. Eles são um meio de declarar o estado espiritual subjetivo dos

crentes. Por meio dos sacramentos, os crentes *se dirigem a Deus e aos outros*. Isso está muito longe da convicção pedobatista de que, nos sacramentos, *Deus se dirige ao seu povo, aos crentes e seus filhos e a todos que ele chama para si*.

É essencial ter isso em mente quando analisamos outra objeção batista comum ao pedobatismo, ou seja, aquela que implica uma doutrina de regeneração batismal. Segundo essa objeção, o motivo principal pelo qual a concepção pedobatista incentiva o nominalismo é que a mesma *sugere a regeneração dos filhos dos pais crentes*, além de sua resposta consciente ao chamado do evangelho. Apesar da insistência dos pedobatistas de que os sacramentos não trabalham *ex opere operato*, e da insistência das igrejas reformadas de que todas as crianças batizadas precisam responder ao seu batismo com fé e arrependimento, o batista suspeita que o pedobatista tenha uma doutrina de regeneração batismal. A prática reformada do batismo infantil revela um compromisso contínuo com o tipo de sacramentalismo ensinado pelas Igrejas Católica Romana e Igreja Luterana. Independentemente de como o pedobatista possa rejeitar essa objeção, o batista considera o ponto de vista pedobatista uma forma velada de regeneração batismal.

O problema com essa objeção é que ela reflete uma visão basicamente diferente dos sacramentos no pacto da graça que aquela ensinada dentro do cenário da teologia do pacto. Como os batistas veem o sacramento do batismo como uma confirmação de conversão, eles consideram o batismo infantil uma evidência de que o pedobatista supõe a regeneração dessas crianças. Como o batismo é principalmente uma profissão do estado espiritual de seu receptor, todos os que o recebem são considerados nesse

estado. No entanto, isso representa uma incompreensão fundamental da visão aliancista. Na medida em que defende a prática do batismo infantil, a doutrina do pacto ensina que *a única base para administrar o sacramento é a membresia pactual.* Os crentes adultos e seus filhos são batizados pelo *mesmo motivo* – o Senhor se agrada de indicar e selar aqueles que pertencem a ele e a seu povo e são recebedores de sua promessa graciosa em Cristo e sob as obrigações de amor e fidelidade com eles. Quando surge a questão dos recebedores do sacramento, isso acontece de forma específica. A questão não é se a pessoa é verdadeiramente regenerada (algo que, de qualquer modo, só Deus pode responder), e sim se é a ela que Deus deseja direcionar a promessa da aliança.

Portanto, Warfield fala corretamente e claramente quando resume o argumento pactual para o batismo infantil: “Deus estabeleceu sua igreja nos dias de Abraão e colocou crianças na mesma. Elas devem permanecer ali até que ele as expulse e ele não o fez, então elas ainda são membros de sua Igreja, e por isso, têm direito aos seus sacramentos”.[19]

---

[1] Este capítulo é uma versão revisada de VENEMA, Cornelis P. “Covenant Theology and Baptism.” In: STRAWBRIDGE, Gregg, org. *The Case for Covenantal Infant Baptism*. Phillipsburg, Nova Jersey: P & R Publishing, 2003, p. 201–29. Está incluso aqui por abordar de uma maneira particular a relação entre o pacto e a eleição.

[2] WARFIELD, B. B. “The Polemics of Infant Baptism.” In: *Studies in Theology,* 1932; reimp., Grand Rapids, MI: Baker, 1981, p. 408.

[3] Ao longo deste capítulo, usarei o termo “batistas” para me referir àqueles que rejeitam o batismo de filhos de pais crentes e insistem na prática do batismo dos crentes.

[4] Ver, por exemplo, *Institutas*, 4.16.

[5] Para um resumo da doutrina da Confissão reformada, ver VENEMA, Cornelis P. “The Doctrine of the Sacraments and Baptism according to the Reformed Confessions.” In: *MAJT* 11 (2000): p. 21–86, esp. 80–82. A CH 74 representa bem o consenso dessas confissões quando responde a questão “as crianças também são batizadas?” da seguinte maneira: “sim, pois como estão incluídas na aliança e na Igreja de Deus, assim como os adultos, e já que tanto a redenção do pecado quanto o Espírito Santo, o autor da fé, recebem, pelo sangue de Cristo, a mesma promessa dos adultos, também devem ser batizadas como um sinal da aliança, serem inseridas na igreja cristã e diferenciadas dos filhos dos incrédulos, como foi feito na antiga aliança ou no testamento pela circuncisão, em vez de declarar qual batismo foi instituído na nova aliança”.

[6] Para uma abordagem da “aliança das obras” pré-queda, ver HODGE, Charles. *Systematic Theology*, vol. 2, 1871; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952, p. 115–22; *RD*, 2:563–88; *ST*, p. 211–18; e o capítulo 1 deste volume.

[7] Ver MURRAY, John. *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study,* 1954; reimp., Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1988, p. 5–7.

* Obra lançada no Brasil como *Compêndio de Teologia Apologética*, 3 vols., São Paulo: Cultura Cristã, 2011. (N. do R.)

[8] *IET*, 2:175.

[9] Ver, por exemplo, MURRAY. *Covenant of Grace*; ROBERTSON, O. Palmer. *The Christ of the Covenants.* Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980; e KLINE, Meredith G. *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the*

Covenant Signs of Circumcision and Baptism. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968. O estudo bíblico-teológico de Robertson é uma pesquisa importante da história bíblica e das várias dispensações do pacto da graça.

[10] Essas são algumas das metáforas mais usadas nas Escrituras para descrever a relação de Deus com seu povo. Ver, por exemplo, Salmos 103.13-14; Malaquias 3.17; Jeremias 3.6-10; 31.20-22; Oseias 1.14–2.3; Lucas 3.38; Efésios 5.21-33.

[11] Para um resumo das evidências bíblicas desse pedido, ver *ST*, p. 277.

[12] Para uma abordagem reformada clássica da maneira como a salvação, incluindo tanto os benefícios da justificação gratuita quanto a santificação, é concedida a nós graciosamente pelo Deus trino, Pai, Filho e Espírito Santo, ver *Institutas*, 3.1–11. Segundo Calvino, os deveres da aliança são cumpridos em nós pelo Espírito que dá a fé ao crente e, ao mesmo tempo, renova sua santidade. Para um estudo mais aprofundado do ponto de vista de Calvino, ver *ARC*, esp. as p. 132–92.

[13] No entanto, os Padrões de Westminster defendem claramente que o pacto da graça, em sua administração concreta, inclui também, de modo geral, alguns que não são eleitos. Isso é óbvio com base na distinção estabelecida entre a igreja “visível” e “invisível” na CFW 25 e na forma com que os recebedores do batismo são descritos no capítulo 28.

[14] *ST*, p. 273, declara que a “grande maioria” dos teólogos reformados adota essa visão. Contudo, reconhece também que, entre tais teólogos, grande parte admite que existe um sentido mais amplo em que Deus firma aliança com algumas pessoas que nem são eleitas no sentido particular do “propósito da eleição” de Deus (cf. Rm 9.6-13).

[15] Por isso, os teólogos reformados falaram historicamente de um “pacto de redenção” ou *pactum salutis*, que representa o conselho pré-temporal entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, para proporcionar a redenção para os eleitos por meio de suas respectivas obras no pacto da graça. Consequentemente, o Pai propôs enviar seu Filho para fazer a expiação pelos eleitos e, junto dele, propôs conceder ao Espírito a aplicação dos benefícios da expiação de Cristo aos eleitos. Para uma abordagem representativa desse pacto de redenção, ver HODGE. *Systematic Theology*, 2:357–62; VOS, Geerhardus. “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology.” In: GAFFIN JR., Richard B., org. *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980, p. 245–52; e *ST*, p. 265–72.

[16] Para uma discussão do tão discutido “caráter duplo” da aliança, ver VOS. “Doctrine of the Covenant”, p. 258–67; MURRAY, John. *Christian Baptism,* 1952; reimp., Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980, p. 51–53; e *ST*, p. 284–89.

[17] *Institutas*, 2.10.1: “a aliança firmada com todos os patriarcas é tão parecida como a nossa em substância e realidade que ambas são, na verdade, uma só e a mesma. Porém, diferem-se na forma de administração”.

[18] Para uma discussão da relação entre a circuncisão e o batismo, ver MARCEL, Pierre Ch. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism.* Trad. Philip E. Hughes. Londres: James Clarke, 1953, p. 82–95.

[19] WARFIELD. *Studies in Theology*, p. 408.

PARTE 3

A TEOLOGIA DO PACTO NAS DISCUSSÕES RECENTES

9

O PACTO, A JUSTIFICAÇÃO E A “VISÃO FEDERAL” (1):

UMA INTRODUÇÃO1

Na história recente das igrejas presbiterianas e reformadas na América do Norte, muitos autores discutiram o que se tornou popularmente conhecido como a “Visão Federal” (que daqui em diante chamaremos de VF). Ainda que alguns defensores de pontos de vistas associados à VF não acreditem que seja correto se referir a ela como um movimento bem definido, não existem dúvidas de que tal movimento seja real. Quaisquer que sejam as diferenças entre seus defensores, a VF representa diversas concepções comuns que têm significado particular para a compreensão do pacto da graça e o benefício do evangelho da justificação somente pela fé. Os defensores da VF promoveram vigorosamente suas opiniões por meio de seus escritos públicos, conferências teológicas e uma variedade de mídias da internet. Uma das maiores exigências da VF, como o próprio nome Visão “Federal” confirma, é que a doutrina bíblica da aliança não foi entendida corretamente

em muitas igrejas reformadas, e que as implicações do pacto para a vida e o ministério da igreja também não foram totalmente apreciadas.[2] A natureza controversa da VF resulta da forma como um grupo de escritores de VF reformulou, revisou ou até mesmo rejeitou aspectos do entendimento da aliança na tradição reformada, seja em suas expressões confessionais ou teológicas.

Embora a VF não seja um movimento monolítico, alguns temas aparecem nos escritos de muitos dos principais defensores. Antes de avaliar a VF em dois capítulos consecutivos, começarei neste com um rápido esboço do surgimento da VF, bem como de uma descrição geral das maiores reivindicações dos autores sobre ela. Essas exigências envolvem uma revisão de alguns aspectos da doutrina reformada histórica do pacto da graça e do principal benefício da aliança: a justificação somente pela graça por meio da fé. Ao serem identificadas as reivindicações distintivas do movimento VF, seremos capazes de avaliá-las nos capítulos seguintes.

Um breve esboço do surgimento da Visão Federal[3]

É importante observar que a terminologia “Visão Federal” não teve sua origem naqueles que criticaram alguns de seus temas e destaques. Em janeiro de 2002, Steven Wilkins, na época pastor da Igreja Presbiteriana de Auburn Avenue (PCA) em Monroe, Louisiana, convidou diversos palestrantes para a conferência anual de pastores da igreja para articular e apresentar sua defesa da “Visão Federal”. Esses oradores incluíam o próprio Wilkins; Steve Schlissel, pastor da congregação do Messias na cidade de Nova York; Norman Shepherd, um pastor aposentado do CRC e antigo professor de teologia sistemática no Westminster

Theological Seminary; e Douglas Wilson, pastor da Christ Church em Moscou, Idaho. Como Shepherd não pôde comparecer a essa reunião, John Barach, na época pastor da Grande Prairie URC, foi convidado a substituí-lo.[4] Embora, às vezes, alguém possa sugerir que a VF é apenas um debate intramural entre presbiterianos norte-americanos, a lista de palestrantes dessa conferência mostra que a VF teve representação significativa em um amplo espectro de denominações presbiterianas e reformadas na América do Norte.

A Conferência de Auburn Avenue de 2002 pode ser considerada o ponto de início de uma discussão crescente sobre a VF dentro de diversas comunidades das igrejas presbiterianas e reformadas. Logo depois da Conferência de 2002, a Igreja Presbiteriana Reformada nos Estados Unidos (IPREU) condenou profundamente a VF, acusando-a de estar fora dos Padrões de Westminster no que se refere às doutrinas do pacto e da justificação.[5] Entre as contestações feitas contra a VF, as seguintes eram as mais importantes: a negação de um "pacto de obras" pré-queda; a indefinição da distinção entre a lei e o evangelho; a rejeição da doutrina da imputação da "obediência ativa" de Cristo como base para a justificação do crente diante de Deus; a tendência a incluir as "obras" produzidas pela fé como parte da própria fé em sua instrumentalidade para a justificação; um tipo de sacramentalismo que atribui eficácia aos sacramentos à parte da resposta da fé por parte dos seus recebedores; e uma tendência a identificar membros da aliança com a eleição para a salvação em Cristo. Apesar de certa diversidade de expressão e ponto de vista entre os defensores da VF, essas questões continuaram no centro da discussão sobre a compatibilidade da VF com os padrões ou confissões reformadas.

Como resposta às sérias críticas que foram feitas contra alguns aspectos da VF, Wilkins convidou Barach, Schlissel e Wilson para se unirem a ele em um debate com os críticos da FV em Monroe, Louisiana, em janeiro de 2003. Os participantes nesta discussão também incluíam Joseph Pipa, presidente do Greenville Presbyterian Theological Seminary; Carl Robbins, pastor da Igreja Presbiteriana de Woodruff Road (PCA) em Greenville, Carolina do Sul; Morton Smith, professor em diversos seminários presbiterianos e antigo escrivão da PCA; e R. C. Sproul Jr., editor da *Tabletalk* e diretor do Highlands Study Center. Quando essa discussão não conseguiu chegar a uma solução para a controvérsia sobre a VF, outra conferência foi realizada na Flórida, em agosto de 2003, organizada pelo Knox Theological Seminary. Os participantes dessa discussão privada incluíam não só aqueles que haviam se encontrado no início de janeiro em Monroe, Louisiana, mas também vários outros que eram simpatizantes ou críticos da doutrina da VF.[6] Ainda que esse debate não tenha acontecido diante de um público eclesiástico, as diversas apresentações, incluindo muitas avaliações críticas da VF, foram posteriormente publicadas em forma de livro.[7]

Desde a época desses primeiros debates entre defensores e críticos da VF, a discussão sobre suas ênfases continuou em diversas igrejas reformadas e presbiterianas. Os defensores de vários ensinamentos da VF realizaram conferências e publicaram livros que defendem as posições da VF contra seus críticos.[8] Diversas denominações presbiterianas e reformadas organizaram estudos sobre a VF, incluindo a Igreja Presbiteriana Ortodoxa, a Igreja Reformada nos Estados Unidos, a Igreja Presbiteriana na América e as Igrejas Cristãs Reformadas Ortodoxas. Todos os relatórios do comitê de estudos dessas denominações

chegaram a conclusões bastante críticas a respeito de várias ênfases da VF.[9] Tanto o Westminster Seminary na Califórnia quanto o Mid-America Reformed Seminary ofereceram testemunhos públicos que julgam os elementos do movimento da VF como contrários à Palavra de Deus e às confissões reformadas.[10] Além disso, essas duas instituições também publicaram livros e artigos e conduziram conferências públicas, que criticavam muitos aspectos da VF, principalmente sua negação ou incerteza em relação à imputação da obediência ativa de Cristo na justificação dos crentes.[11] A defesa das crianças na mesa do Senhor, que é um dos frutos práticos mais comuns da compreensão do pacto da graça na VF, também foi abordada pelas assembleias mais abrangentes de diversas denominações presbiterianas e reformadas.

Embora esse ensaio curto sobre o surgimento do movimento VF não conte a história completa, é suficiente mostrar a necessidade de ter clareza no que se refere à VF e seus temas característicos. Todos esses temas giram em torno de uma versão revisada da doutrina do pacto e de questões doutrinárias relacionadas ao mesmo. Na opinião dos autores da VF, uma teologia do pacto mais consistente oferece a solução para diversos conflitos doutrinários que desempenharam um papel importante na história da Teologia Reformada. Tais questões doutrinárias incluem temas importantes, como eleição, segurança, eclesiologia, os sacramentos, a relação entre lei e evangelho e a natureza da fé como instrumento único de justificação.

A doutrina do pacto

Como o próprio nome indica, o movimento VF se concentra principalmente na doutrina do pacto. Em relação a isso, é um movimento que deveria ser de interesse especial para

as igrejas reformadas, que sempre enxergaram a relação entre o Deus trino e seu povo, seja antes ou depois da queda no pecado, como uma relação de aliança. Pode até ser dito que a “visão pactual” original não é o movimento VF, e sim a fé reformada em sua compreensão da iniciativa graciosa de Deus de estabelecer sua aliança com seu povo em Cristo. Por isso, o fato de o movimento VF destacar o caráter pactual da relação de Deus com aqueles que carregam sua imagem é esperado e até elogiável. No entanto, existem algumas características da concepção da VF da relação de aliança entre Deus e seu povo que são distintas. Tais aspectos do ponto de vista da VF na aliança são o motivo pelo qual esse movimento gerou tanta controvérsia nas igrejas.

Pacto e salvação

Nos escritos dos defensores da VF, o significado salvador do pacto que Deus estabelece com seu povo é profundamente destacado. A relação de aliança, principalmente o pacto de graça que Deus inicia entre ele mesmo e os crentes e seus filhos, não é simplesmente um meio pelo qual ele concretiza a salvação dos pecadores caídos. A própria relação de aliança é salvadora e une todos os crentes e seus filhos em comunhão verdadeira com Deus por meio de Jesus Cristo, o mediador do pacto da graça. A relação de aliança é a salvação e todos os que são membros do povo de Deus – os crentes, seus filhos e todos a quem Deus chama para fazerem parte da igreja de Jesus Cristo – desfrutam de todos os benefícios da união salvadora com Cristo. Rich Lusk, um defensor da VF, faz uma declaração clara nesse contexto:

> Por um lado, alguns identificam tanto o pacto e a eleição que estar dentro do pacto e ser eleito são a mesma coisa. [...] No outro extremo

> estão aqueles que identificam o pacto com a igreja visível, mas fazem com que a filiação ao mesmo seja uma questão de meros fatores externos. [...] Contra essas duas distorções, devemos insistir que *a aliança é nada menos que a união com o Deus trino, nada menos que a salvação.* [...] Desse modo, quando alguém é unido à igreja pelo batismo, essa pessoa é incorporada a Cristo e em seu corpo, tornando-se osso do osso de Cristo e carne de sua carne.[12]

Nessa declaração, Lusk distingue entre eleição e pacto, mas ainda insiste que todos os que estão incluídos no pacto são verdadeiramente, e no contexto da salvação, unidos a Cristo. Todos os membros da comunidade da aliança estão genuinamente unidos a Cristo e participam de todos os benefícios de sua obra salvadora.

Outro defensor da VF, John Barach, faz afirmações igualmente fortes e importantes sobre o que significa ser um membro do povo da aliança de Deus. Segundo Barach, "o pacto não é só uma relação legal. Não é apenas um meio para um fim, o objetivo da salvação. O pacto na história é a forma inicial desse objetivo final. É um vínculo de amor com o Deus trino das Escrituras. Deus lhes escolheu para terem o laço com ele em Cristo".[13] Nessa concepção da administração do pacto da graça ao longo da história da redenção, todos aqueles com quem Deus firma pactos desfrutam genuinamente da salvação em união com o Deus trino. Ainda que Barach reconheça que nem todos os que começam a receber a salvação da aliança perseverarão, já que Deus os escolheu para a salvação "por um tempo", ele insiste que todos os que estão envolvidos na aliança são verdadeiramente salvos, pelo menos por um tempo.[14] No ponto de vista de Lusk e Barach do pacto da graça, a participação na comunidade da aliança, que inclui os crentes e seus filhos, deve ser interpretada no sentido mais forte de incluir a participação total nas bênçãos salvadoras da obra de Cristo como mediador. Consistente com essa

identificação de membros da aliança e da comunhão verdadeira e salvadora com Cristo, os defensores da VF rejeitam qualquer distinção, mesmo que ela seja clara, entre os membros da igreja “visível” que podem realmente ser membros de Cristo pela fé e aqueles que são somente membros “externos” do povo pactual de Deus. As distinções entre o pacto em sua administração histórica e o pacto como uma comunhão salvadora de vida, entre a igreja “visível” e “invisível”, entre a membresia “externa” no pacto e “interna” ou salvadora, são geralmente rejeitadas por defensores da VF, que insistem que todos os membros da comunidade do pacto estão unidos a Cristo.[15]

O pacto e a eleição

Intimamente aliada à ênfase da VF na identidade da aliança e da salvação está sua ênfase na “objetividade” do pacto e seu significado para o nosso conhecimento da eleição de Deus de seu povo em Cristo. Ainda que os defensores da VF reconheçam que nem todos os membros da comunidade da aliança são “eleitos” no sentido estrito e confessional dessa linguagem,[16] eles costumam usar a terminologia “eleição” de uma maneira que sugere a eleição de todos os membros da comunidade da aliança. Consistente com sua visão semelhante de todos os que são membros da aliança, alguns defensores da VF falam, às vezes, como se a filiação pactual e a eleição coincidissem. Ao fazê-lo, deixam a impressão clara de que nem todos aqueles que são “salvos” no pacto por algum tempo, ou que são “eleitos” por causa de sua inclusão nele, são necessariamente salvos ou eleitos para perseverança no caminho da salvação.

John Barach, por exemplo, enfatizou a concepção da VF de que a eleição e o pacto são quase a mesma coisa.

> Mas então quem está em Cristo? Aqueles que foram incorporados e trazidos a ele, aqueles que foram batizados nele. [...] A eleição do pacto e a eleição individual não estão tão distantes assim uma da outra. Talvez possamos distingui-las, mas não devemos dividi-las totalmente. Qual é a ligação? A ligação se refere à promessa de Deus, seu discurso para nós. Deus prometeu a todo membro da aliança que ele ou ela seria eleito em Cristo. [...] Quando ele fala ao seu povo e os chama de eleitos, não está simplesmente prevendo que isso acontecerá, está lhes prometendo. [...] Sua promessa é que ele oferece sua salvação falando conosco. [...] E Deus no evangelho e por meio do batismo nos promete que nos unirá a Cristo. [...] O que falta em Jesus? Nele vocês têm redenção, justiça, justificação, santificação, o Espírito Santo, glorificação e eleição. O pacote completo da salvação [...] é encontrado em Cristo.[17]

Essa afirmação importante é típica da maneira com que alguns autores da VF se enganam no uso da linguagem da "eleição". Por um lado, as declarações de Barach poderiam ser interpretadas como se houvesse um tipo de "eleição corporativa" que englobasse todos os que pertencem à comunidade da aliança, ainda que nem todos esses membros fossem "eleitos por meio da salvação" no sentido do uso da terminologia da eleição pelas confissões reformadas. Por outro lado, Barach não é capaz de estabelecer uma distinção clara entre a eleição pactual e a individual. Sem destacar a resposta necessária da fé à promessa do pacto, uma fé que une o crente de forma salvadora a Cristo e seus benefícios, Barach pretende afirmar que todos os membros da aliança são individualmente eleitos e verdadeiros beneficiários da obra salvífica de Cristo com todos os seus benefícios. Uma vez que ser membro do pacto é ser salvo, e já que a eleição é direcionada à salvação, o que Barach chama de "conexão" entre pacto e eleição se torna mais que uma conexão. Por isso, ele rejeita a ideia de que devemos considerar os membros do pacto eleitos no sentido de um "julgamento caridoso" sobre eles.[18] O pacto e a eleição são identificados,

e como veremos a seguir, problemas sérios são criados quando é reconhecido que nem todos os membros salvos e eleitos da aliança perseveram no caminho da fé.

A aliança pré-queda

Outro tema comum nos escritos dos defensores da VF é que o ponto de vista reformado histórico da aliança pré-queda entre o Deus trino e a raça humana em Adão precisa ser profundamente revisado. O problema com a compreensão reformada da aliança pré-queda, que costuma ser chamada de "pacto das obras", é que ele introduz a ideia antibíblica de "mérito" na relação entre Deus e o homem. Além disso, a concepção reformada falha em reconhecer a unidade implícita do pacto entre Deus e seu povo, seja ele concretizado antes ou depois da queda no pecado.

Na visão reformada do pacto das obras pré-queda, o Criador trino "voluntariamente condescendeu" em estabelecer uma relação de aliança entre ele mesmo e a raça humana em Adão.[19] O objetivo desse pacto era conceder a Adão e sua descendência a bênção da vida eterna e glorificação em comunhão inabalável com Deus "sob condição da obediência pessoal e perfeita". A promessa dessa relação original pactual era uma promessa implícita da vida eterna, que foi simbolizada e selada sacramentalmente por meio da "árvore da vida" no jardim do Éden (Gn 3.24). O castigo para essa relação original da aliança era a ameaça explícita da morte, tanto física quanto espiritual, em caso de desobediência humana e transgressão. Quando Deus ordenou que Adão não comesse da "árvore do conhecimento do bem e do mal" (Gn 2.16-17), ele submeteu Adão, como representante pactual e cabeça da raça humana, a um "teste", que concentrava a

exigência absoluta de obediência à lei de Deus na forma de uma proibição específica. Como resultado do pecado e da desobediência de Adão, toda a raça humana ficou sob a condenação que traz a morte. Embora todos os seres humanos estejam sujeitos a essa relação de aliança original como pecadores caídos em Adão e sejam incapazes de conquistar a vida pela obediência à lei, Cristo, o "último Adão", cumpriu todos os deveres da lei em favor de seu povo, e assim, conseguiu para eles a justificação e a vida em comunhão restaurada com Deus (Rm 5.12-21). O significado da concepção reformada do "pacto das obras" é que ele oferece o cenário bíblico indispensável para qualquer análise correta da obra mediadora de Cristo no pacto da graça. Enquanto Adão foi obrigado a obedecer perfeitamente para alcançar a recompensa prometida da vida eterna em comunhão com Deus, os crentes são obrigados a receber a graça superabundante de Deus em Cristo, por meio da mão vazia da fé, que está na obediência perfeita e suficiente em Cristo, que garante sua herança da aliança. Na visão reformada histórica, a "condição" que deve ser cumprida no pacto da graça não é a obediência pessoal e perfeita do crente à lei, e sim a confiança sincera em Cristo, cuja justiça é totalmente suficiente para restaurar seu povo à comunhão completa e indefectível com Deus.[20]

Segundo diversos defensores da VF, a visão reformada deixa de levar em conta as semelhanças estruturais existentes entre as alianças de pré e pós-queda. Em ambos os pactos, a união e a comunhão com Deus são completamente fundamentadas na graça de Deus ou no favor imerecido para com aqueles com quem ele firma a aliança. Quando distinguimos entre um pacto de "obras" pré-queda e um pacto de "graça" pós-queda, a terminologia

que usamos não faz justiça à graça da qual depende a relação original (e toda) do pacto. Ademais, em todas essas relações, a união e a comunhão com Deus exigem que aqueles com quem Deus faz um pacto vivam em obediência à sua lei, uma obediência que surge da gratidão e devoção filial. Quando Adão foi obrigado a obedecer a Deus perfeitamente, ele precisou prestar a obediência da fé, ou seja, servir a Deus com um "coração de fé somente, em um espírito de confiança amorosa".[21] Do mesmo modo, quando os crentes em Cristo são graciosamente restaurados para a comunhão da aliança com Cristo, eles são colocados sob a obrigação renovada da obediência da fé. Sem a mesma, que é a condição do pacto da graça, mesmo que fosse a condição da "aliança da vida" antes da queda, os crentes não podem ser justificados ou ter a garantia de sua herança de pacto ou vida eterna. Graças a essas características comuns das alianças pré e pós-queda, podemos falar da bem-aventurança em todos os pactos como "pela graça, através da [obediência da] fé".[22]

Em sua reformulação da doutrina do pacto, principalmente na distinção entre as alianças pré e pós-queda, os escritores da VF costumam criticar a visão reformada por continuar defendendo a ideia de "mérito" na relação entre a criatura e o criador. Na visão mais antiga, de acordo com os autores da VF, a relação entre Adão e o Criador trino é construída com base em uma analogia, como aquela entre um empregado e um empregador ou um servo e um mestre. A obediência de Adão é o pagamento exigido ou o "salário" que ele deve a Deus, a base sobre a qual ele receberia o que lhe era "devido" por ser um servo obediente. Além disso, na doutrina mais antiga, a obra de Cristo também é vista em termos da ideia de "mérito". Por sua obediência completa à lei, Cristo "mereceu" justificação e vida para

todos aqueles que pela fé recebem sua justiça como dom gratuito. O problema com toda essa concepção da relação de aliança, e até mesmo da obra de redenção de Cristo, é que ela fundamentalmente compreende mal a natureza da comunhão da aliança entre Deus e seu povo. Ela não só nega o que é verdadeiro em relação à aliança antes e depois da queda no pecado, ou seja, que ela é baseada na graça de Deus ou no favor imerecido, como também diminui a obediência da fé na aliança da graça como (pré-) condição necessária para a herança do crente da vida eterna. Por um lado, a visão mais antiga enfraquece a graça de Deus no pacto pré-queda, e por outro, tal visão elimina as obrigações legítimas de obediência no pacto de graça pós-queda.

A lei e o evangelho no pacto

Para compreender o significado da crítica da VF à formulação das alianças pré e pós-queda, é importante observar a forma como os autores da VF tratam a distinção entre a "lei" e o "evangelho". Na tradição reformada, é estabelecida uma distinção nítida entre a lei de Deus, que exige que os seres humanos criados à sua imagem obedeçam perfeitamente a todos os seus mandamentos, e o evangelho de Jesus Cristo, que promete aos fiéis a justificação gratuita e a aceitação com Deus tendo como base somente a justiça de Cristo. Na visão reformada do benefício do evangelho da justificação, apenas a obediência perfeita de Cristo sob a lei, seja a seus preceitos (obediência ativa) ou a seus castigos (obediência passiva), é uma base suficiente para satisfazer as exigências da justiça de Deus e permitir que o pecador crente esteja acertado com Deus. Quando o crente está vestido com a plenitude da justiça de Cristo sob a lei, ele pode ser justificado ou colocado no *status* de inocência e santidade diante de Deus. Embora as

Confissões reformadas defendam o uso contínuo da lei de Deus como uma “regra de gratidão”, elas distinguem claramente entre a lei e o evangelho quando se trata da grande questão da justificação do crente. Nenhuma “obra da lei” de qualquer tipo constitui uma parte da justiça do crente diante de Deus ou a base sobre a qual o mesmo é justificado.[23]

No julgamento de diversos escritores da VF, esse contraste entre a lei e o evangelho depende de uma compreensão antibíblica do “pacto de obras” pré-queda. Na concepção da VF, como a visão reformada ensina que a obediência de Adão “mereceria” sua herança de vida eterna no pacto das obras, ela ensina também que a obra de Cristo, o último Adão, cumpre graciosamente as exigências dessa aliança, por isso, os crentes “merecem” aceitação diante de Deus. Além disso, como é alegado que a visão reformada se refere a quaisquer obras realizadas em obediência à lei dentro da estrutura de um “paradigma de mérito de obras”, os escritores da VF acreditam que a mesma é incapaz de fazer justiça às obrigações de obediência à lei dentro do pacto da graça. No entanto, quando vemos a aliança pré-queda como graciosa, que exige que Adão viva diante de Deus em obediência grata, os escritores da VF afirmam que não há base para considerar as obras dele meritórias. Da mesma maneira, quando reconhecemos que o pacto da graça também exige que o povo de Deus responda à sua graça com uma fé obediente (ou a obediência da fé), para ser justificado e garantir sua herança, eles acreditam que não temos motivos para temer que isso introduza qualquer “mérito” na relação da aliança. As “obras da lei” que as Escrituras condenam, quando falam sobre a justificação pela fé e à parte das obras, não são as obras que pertencem à fé, mas as obras que são realizadas para

merecer aceitação de Deus.[24] Assim, como a aliança pré-queda prometia bênção a Adão no caminho de uma fé obediente, o pacto da graça pós-queda promete bênçãos àquele que responder a ele no caminho de uma fé obediente. Precisamos reconhecer que, em vez de estabelecer um contraste nítido entre a lei e o evangelho, segundo os autores da VF, a graça (ou o evangelho) e a lei são como os dois lados de uma moeda.[25]

A doutrina da igreja e os sacramentos

Com base na reformulação da VF de diversas características da doutrina reformada em relação à aliança, a VF defende também uma interpretação particular da doutrina da igreja e dos sacramentos. Para entender corretamente a natureza da relação entre Deus e seu povo, principalmente na administração do pacto da graça, precisamos revisar alguns detalhes da concepção histórica reformada da igreja como uma comunidade da aliança. Nos escritos dos autores da VF, isso se torna aparente em três áreas: (1) a distinção reformada entre a igreja "visível" e "invisível"; (2) a eficácia dos sacramentos; e (3) a admissão de filhos do pacto na ceia do Senhor.

A distinção entre a igreja "visível" e "invisível"

Na história das igrejas reformadas, existe uma distinção muito comum entre a chamada igreja "visível" e a "invisível". Embora essa distinção seja definida de várias formas, sua função mais básica é reconhecer que nem todos os crentes professos e seus filhos, que pertencem à expressão concreta e visível da igreja de Cristo no mundo, são verdadeiramente salvos e membros de Cristo pela fé. Como a igreja visível inclui alguns que não são verdadeiramente "da" igreja, ou que não são realmente

“eleitos”, essa linguagem serve para distinguir entre a igreja como uma comunidade de crentes professos e seus filhos, nem todos pertencentes a Cristo salvadoramente pela fé, e a igreja que só Deus conhece como “todos os eleitos”.[26]

Muitos defensores da VF rejeitaram essa distinção reformada por ser incompatível com a afirmação da VF de que a filiação ao pacto e a união salvadora com o Deus trino coincidem. Eles acreditam também que isso sugere uma distinção bem nítida entre o círculo do pacto e a eleição. Por exemplo, John Barach argumentou que, como “a doutrina da eleição anda de mãos dadas com a doutrina da igreja”, podemos afirmar, com base em seu batismo, que os crentes e seus filhos “estão entre os eleitos *agora*”.[27] Ainda que não esteja claro quão literalmente ele deseja usar essa linguagem, Barach acrescenta que essa afirmação não é um mero “desejo ou orgulho”, e sim uma convicção confiante de todos os que são batizados.[28] Outro defensor da VF, Douglas Wilson expressou receios semelhantes em relação à distinção reformada original, já que ela supostamente diminui a importância da filiação à igreja visível.[29] Wilson propõe uma distinção entre a igreja “histórica” (como existe visivelmente agora) e “escatológica” (como existirá perfeitamente na futura consumação). De acordo com os escritores da VF, a distinção entre a igreja “visível” e “invisível” ou algo parecido entre um membro “interno” ou “externo” no pacto da graça cria problemas pastorais insolúveis de segurança (Eu sou verdadeiramente um membro de Cristo? Sou eleito?). Ao contrário das implicações da diferenciação entre a igreja visível e a invisível, os autores da VF argumentam que devemos afirmar que todos os membros da comunidade da aliança estão verdadeiramente em Cristo. Como já observei,

embora os escritores da VF reconheçam que alguns membros do povo do pacto de Deus possam não perseverar no caminho da salvação, eles insistem que todas essas pessoas estão em união verdadeira e salvadora com Cristo.[30] Na concepção da VF, o caráter “objetivo” de filiação ao pacto e à igreja de Jesus Cristo é reduzido quando distinguimos entre a igreja como ela existe visivelmente e como ela é conhecida somente por Deus.

A eficácia dos sacramentos (batismo)

Conquanto existam diferenças de opinião entre os defensores da VF sobre a doutrina dos sacramentos, um dos temas principais da VF é que as igrejas reformadas precisam de uma análise renovada sobre a eficácia dos sacramentos na transmissão da graça de Deus em Cristo. Correspondendo a sua ênfase na ligação íntima entre o pacto e a salvação, ou entre o pacto e a eleição, os escritores da VF costumam declarar que os sacramentos são meios efetivos de graça, que genuinamente comunicam a graça de Cristo e a participação em sua obra salvadora a todos os seus recebedores. No ponto de vista de muitos escritores da VF, as igrejas reformadas não desenvolveram corretamente uma visão forte da eficácia dos sacramentos na salvação daqueles que pertencem à comunidade da aliança.

Esse destaque da VF na eficácia dos sacramentos se torna uma expressão importante na compreensão do sacramento do batismo, principalmente no batismo de filhos de crentes. Por exemplo, na sua defesa do pedobatismo, Rich Lusk insiste que o sacramento do batismo faz algo que nem mesmo a Palavra pregada realiza. Em sua interpretação de Atos 2, especialmente do versículo 37, Lusk argumenta que:

> somente pregar não é suficiente para torná-los [crentes e seus filhos] participantes na obra de redenção de Cristo. [...] O batismo, não a pregação propriamente dita, está ligado ao perdão e à recepção do Espírito. Vemos claramente que Pedro acredita que Deus lhes dará algo no batismo que eles não receberam por meio apenas da pregação. O batismo consumará o processo de regeneração iniciado pela Palavra pregada.[31]

Nessa declaração, o sacramento do batismo é entendido como *constitutivo* da filiação de seus beneficiários no pacto da graça. Enquanto a teologia sacramental reformada fala sobre o Espírito produzir fé por meio da Palavra e *confirmá-la* por intermédio do uso dos sacramentos, a visão de Lusk atribui aos sacramentos o poder de efetuar a comunhão com Cristo no sentido mais pleno da palavra. Por causa de seu batismo, os crentes e seus filhos são membros constituídos de Cristo e participam totalmente da sua obra redentora em favor deles. Todos os benefícios da mediação salvadora de Cristo são transmitidos a todos aqueles que são incorporados à comunidade da aliança pelo batismo.

Steve Wilkins oferece outro exemplo dessa ênfase no batismo como um meio eficiente de incorporar os crentes e seus filhos em Cristo. Como anteriormente observei, em sua interpretação da relação entre pacto, batismo e salvação, Wilkins também se baseia na convicção de que a filiação no pacto envolve a comunhão plena e salvadora com o Deus trino. Todas as pessoas que são incorporadas ao pacto da graça desfrutam "de um relacionamento real, consistindo em comunhão verdadeira com o Deus trino por meio da união com Cristo. A aliança não é *algo* que existe à parte de Cristo ou em adição a ele (outro *meio* de graça), e sim a união com ele. Desse modo, estar em aliança proporciona todas as bênçãos de estar unido a Cristo".[32] Segundo Wilkins, o sacramento do batismo é o meio instrumental pelo qual essa união da aliança com Cristo é efetuada.

Portanto, todos os que são batizados desfrutam completamente da participação em Cristo e são os recebedores de todas essas bênçãos, incluindo a regeneração, a justificação e a santificação.[33] Embora seja possível que tais pessoas, que por intermédio do batismo são unidas a Cristo, tornem-se incrédulas e impenitentes, perdendo os benefícios reais da salvação que possuíam anteriormente, Wilkins afirma que o batismo é o meio de incorporação a Cristo e coloca seus beneficiários em posse de todos os benefícios de sua obra salvadora.[34]

Esses tipos de afirmação não qualificada da eficiência salvadora dos sacramentos nos escritos da VF não são ocasionais. Eles seguem naturalmente o tipo de visão comum da aliança e dos membros da igreja que caracterizam a doutrina da VF em geral. Se o envolvimento na comunidade do pacto resulta na salvação e garante uma afirmação confiante da eleição de seus membros, os sacramentos, que simbolizam e selam a todos os seus recebedores as promessas do evangelho, devem ser vistos como rituais salvadores, que efetivamente unem os crentes e seus filhos a Cristo e sua igreja. Como a participação na comunidade da aliança é o mesmo que a união salvadora com Cristo, e como o batismo é o meio para efetivar essa filiação, parece que o mesmo salva ao unir os membros da aliança a Cristo, para que eles sejam carne de sua carne, osso de seu osso.

As crianças à mesa do Senhor

Um exemplo bastante instrutivo dos desdobramentos dessas concepções da VF é a questão se os filhos dos pais crentes devem ser aceitos no sacramento da ceia do Senhor. Como “uma coisa leva à outra”, não é surpreendente que uma das implicações mais óbvias e

práticas da doutrina da VF seja que todas as crianças batizadas devem ser recebidas na mesa do Senhor.

Em diversos momentos tive oportunidade de observar a alegação dos autores da VF de que *todos* os membros da aliança, sem exceção, os crentes e seus filhos, que são recebedores da promessa da aliança e do sacramento que acompanha a incorporação do pacto, o batismo, desfrutam de uma união plena e salvadora com Cristo. Ainda que os teólogos reformados tenham distinguido historicamente entre aqueles que estão "sob a administração" do pacto da graça e aqueles que desfrutam verdadeiramente da "comunhão de vida" que o pacto proporciona, vimos como os defensores da VF costumam rejeitar qualquer distinção entre membros da aliança por considerá-la inapropriada. Dentro da estrutura dessa definição desqualificada do que significa, para todos os crentes e seus filhos, ser membros do pacto da graça, vemos também que os escritores da VF destacam muito a eficácia do batismo como um sacramento de incorporação a Cristo. A ênfase da VF no significado e eficácia do batismo é profundamente relevante para a questão de se os filhos de pais crentes devem ser aceitos na mesa do Senhor. Como o batismo dos filhos dos crentes os une efetivamente a Cristo e lhes concede participação total em sua obra salvadora, o batismo, por si só, é considerado capaz de oferecer uma garantia suficiente para receber tais crianças à mesa do Senhor sem exigir uma profissão da sua fé.[35]

Portanto, a defesa comum da pedocomunhão por parte da maioria dos escritores da VF não é casual, e sim resulta das características mais básicas da VF. A defesa da pedocomunhão é uma consequência necessária da doutrina da VF do pacto da graça e de seus sacramentos. Dentro do contexto do entendimento da VF sobre o que é verdade em

todos os membros do pacto e a eficácia do batismo como elemento constitutivo de sua incorporação em Cristo, a garantia da admissão dos filhos dos crentes à mesa do Senhor deveria ser notória. É uma questão simples de coerência teológica e pactual sair da realidade da filiação ao pacto e da união salvadora com Cristo, que são posse de todos os crentes e seus filhos do pacto da graça, para a recepção das crianças na mesa do Senhor. No ponto de vista de muitos escritores da VF, excluir crianças de tal mesa nega seus privilégios como membros de Cristo. Os filhos de pais crentes, que já possuem Cristo em sua plenitude, dificilmente podem ser impedidos de se aproximar de Cristo por meio do sacramento que ele mesmo designou para fortalecer a comunhão consigo e alimentar a fé. O que está em jogo na discussão sobre a admissão de crianças na mesa não é outra coisa além de uma interpretação convencional da aliança ou das Escrituras. Consequentemente, aqueles que defendem a admissão de crianças à mesa com base em sua filiação ao pacto consideram a prática histórica das igrejas reformadas sobre esta questão inconsistente e batista.[36]

Segurança, perseverança e apostasia

Uma das principais motivações da VF é o desejo de resolver certos conflitos pastorais que surgiram na história das igrejas reformadas. Uma acusação comum dos escritores da VF é que muitas igrejas presbiterianas e reformadas agravaram o problema da segurança da salvação quando deixaram de articular uma visão bíblica do pacto da graça. Além disso, como muitos crentes reformados viram o pacto da graça com base na perspectiva da doutrina da eleição, eles falharam também em fazer jus aos avisos bíblicos contra a apostasia e a

transgressão do pacto por parte daqueles que pertencem ao povo da aliança de Deus.

A segurança da salvação

A solução da VF para o problema da segurança da salvação do crente está bem notória com base no que já observei em relação à doutrina do pacto e dos sacramentos da VF. Segundo os autores da VF, as igrejas reformadas têm sido marcadas historicamente pela questão de como os crentes podem ter certeza de sua própria salvação. Em vez de fundamentar essa segurança nas promessas "objetivas" que Deus faz no pacto da graça ou na eficácia da comunicação sacramental da graça de Cristo no batismo, os crentes são incentivados a olhar dentro de si em busca de sinais concretos de sua regeneração. Vários autores da VF sustentam que isso explica a tendência de se envolver em um tipo de "introspecção mórbida", um olhar interno para verificar evidências da obra da graça de Deus na vida individual do crente, como o caminho para alcançar a segurança da salvação.[37] No entanto, por causa da incerteza e da falta de confiabilidade da experiência cristã, essa abordagem introspectiva ou subjetiva da segurança da salvação é incapaz de conceder ao crente qualquer confiança segura diante de Deus.

A solução para o problema da garantia proposta pelos autores da VF é basear a segurança da salvação no *status* dos crentes como membros da comunidade da aliança e recorrer à eficácia dos sacramentos como fundamento fidedigno para a confiança. Um assunto comum entre os escritores da VF é que sua visão do pacto e de seus sacramentos soluciona um problema que muitas igrejas reformadas só têm agravado. John Barach oferece uma declaração bem clara a respeito disso:

> Como vocês sabem que a promessa [da aliança] é realmente para vocês, e não somente para outras pessoas na igreja, pessoas mais santificadas ou que tiveram alguma experiência especial que as convenceu do amor de Deus? A resposta é que vocês tiveram uma experiência especial: foram batizados. Toda a salvação de Deus, da eleição à glorificação, é encontrada em Cristo. E quando vocês foram batizados, Deus prometeu uni-los a Jesus Cristo. É isso que significa ser batizado em Cristo: vocês estão unidos a Jesus e toda a sua salvação é para vocês. No batismo, Deus promete que vocês são realmente seus eleitos: serei o seu Deus e vocês serão meus filhos. E Deus nunca faz promessas falsas.[38]

Em seus comentários sobre o problema da segurança nas igrejas reformadas, Steve Wilkins faz uma declaração parecida. Em vez de usar uma experiência subjetiva de conversão como a base para a garantia, os crentes e seus filhos devem ser direcionados para a sua filiação na aliança e sua recepção do sacramento do batismo. Quando os crentes olham para a sua adesão "objetiva" na comunidade do pacto, eles têm uma base segura para a garantia de sua salvação. Além disso, essa certeza é mais do que um "julgamento de caridade": é uma garantia fundamentada no que sabemos ser verdadeiro no sentido mais forte possível.[39] Como outro escritor da VF afirma claramente: "O evangelho é pregado, a água é usada e a mesa está agora colocada. Vocês creem? A questão é simples".[40]

Perseverança e apostasia

Ainda que a ênfase da VF na segurança da salvação, baseada na filiação objetiva do pacto e na eficácia dos sacramentos, possa parecer "pretensiosa", é interessante observar que existe outra ênfase também presente na doutrina da VF. Como a aliança é sempre "condicional", exigindo a obediência da fé por parte daqueles com quem Deus firma o pacto, os escritores da VF destacam a necessidade de uma fé obediente que persevera até o fim e não cai na apostasia. Como todos os membros da

comunidade do pacto são obrigados a uma nova obediência, a falha em continuar no caminho da fidelidade ao mesmo acabará se revelando espiritualmente fatal. Portanto, um dos temas dos escritores da VF é a perseverança no caminho da lealdade à aliança, para que os membros dela não percam sua salvação por causa de sua desobediência.

Já observei a maneira como alguns escritores da VF falam da salvação daqueles que pertencem à comunidade do pacto como algo que pode ser experimentado somente “por um tempo”. Como a “eleição do pacto” não coincide com a “eleição” no sentido correto do propósito eterno de Deus, é possível que seus membros se desviem de uma salvação que possuíam anteriormente. Em setembro de 2002, a sessão da Igreja Presbiteriana Auburn Avenue adotou a “Declaração Resumida da Posição da IPAA sobre o Pacto, o Batismo e a Salvação”. Nesta declaração, a possibilidade da apostasia da aliança por parte de pessoas que experimentaram genuinamente a união salvadora com Cristo é confirmada.

> Deus escolheu misteriosamente atrair para a comunidade da aliança muitos que não são eleitos no sentido verdadeiro e que não estão destinados a receber a salvação final. Esses membros não eleitos são verdadeiramente levados a Cristo, unidos a ele na Igreja pelo batismo e recebem várias operações do Espírito Santo. Corporativamente, fazem parte do povo redimido, escolhido e habitado pelo Espírito. No entanto, mais cedo ou mais tarde, no conselho sábio de Deus, falham em dar frutos e desaparecem. De certa forma, eles realmente estavam unidos ao povo eleito, realmente santificado pelo sangue de Cristo, realmente recebedores da vida nova concedida pelo Espírito Santo. Entretanto, Deus retém deles o dom da perseverança e tudo está perdido. Transgrediram a nova aliança graciosa em que entraram no batismo.[41]

Entre os escritores da VF, existe o argumento comum de que as palavras de Cristo em João 15.1-8, que falam de pessoas que não habitam a videira e produzem seus frutos correspondentes, descrevem a realidade de alguns que

desfrutam de uma comunhão verdadeira com Cristo, mas acabam caindo na apostasia e perdem o que já foi deles.[42] Como a aliança é sempre condicionada a uma fé perseverante e obediente, aqueles que se afastam por incredulidade e desobediência perdem sua salvação em Cristo e todas as bênçãos que a acompanham.

Embora não seja difícil encontrar muitos exemplos desse tipo de ênfase dentro dos escritos dos defensores da VF, a concepção de perseverança e apostasia deve ser bem transparente. Como todos aqueles que pertencem ao povo da aliança de Deus por meio do batismo são genuinamente incorporados a Cristo e, desse modo, recebem os benefícios salvadores de sua obra mediadora, o fracasso em seu papel de cumprir as condições do pacto pode causar a perda das bênçãos que anteriormente eram suas. Já que os autores de VF resistem a quaisquer distinções entre aqueles dentro da comunidade de aliança que estão em união com Cristo somente “externamente” ou “aparentemente” e os que estão verdadeiramente e de forma salvadora unidos a ele, tais escritores são levados a considerar a apostasia do pacto como um tipo de “queda da graça” ou perda de uma eleição temporária e da salvação. Mesmo que a VF enfatize a ligação estreita entre pacto, eleição e salvação, a VF destaca também a necessidade de cumprir as obrigações do pacto para garantir as bênçãos da salvação em Cristo. Isso significa que os membros da aliança devem ser fiéis no caminho de uma fé obediente e perseverante, para que não arrisquem perder o que já foi deles quando foram inicialmente incorporados a Cristo por meio do batismo.

---

[1] O presente capítulo e os dois seguintes são uma revisão de um esboço de relatório que escrevi em nome de um

comitê de estudos indicado pelo Sínodo das Igrejas Reformadas Unidas na América do Norte de 2007. Como o relatório original foi escrito para as IRUAM, esses capítulos recorrem várias vezes às “Três Formas de Unidade”, ou seja, a CH, a CB e os CD – os padrões subordinados da IRUAM. Para uma cópia do relatório como foi recebido pelo Sínodo de 2010 da IRUAM, ver *Acts of Synod London 2010: Seventh Synod of the United Reformed Churches in North America, July 26–30, 2010.* Londres, ON: Cornerstone United Reformed Church, 2010, p. 727–801.

[2] O termo “federal” em “Visão Federal” tem origem no termo latino usado para designar a aliança, *foedus*. Desse modo, uma forma de interpretar a VF é considerá-la uma tentativa de articular um entendimento compreensivo do pacto da graça que resolverá diversas questões antigas da tradição reformada.

[3] Para abordagens da história e do surgimento da VF, ver *Justification: A Report from the Orthodox Presbyterian Church.* Willow Grove, PA: Committee on Christian Education of the OPC, 2007, p. 11–18; e WATERS, Guy Prentiss. *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006, p. 1–29.

[4] Registros das palestras realizadas nessa conferência estão disponíveis em www.auburnavenue.org.

[5] As decisões da Assembleia Geral dessa denominação estão disponíveis em www.rpcus.com. Um ministro da mesma, John Otis, escreveu uma crítica longa da VF. Ver OTIS, John M. *Danger in the Camp: An Analysis and Refutation of the Heresies of the Federal Vision.* Corpus Christi, TX: Triumphant Publications, 2005.

[6] Os participantes dessa conferência que eram adeptos à VF incluíam Peter Leithart, pastor da Trinity Reformed Church em Moscou, Idaho; e Rich Lusk, pastor auxiliar da

AAPC nessa época. Entre os participantes que criticavam a VF estavam Christopher A. Hutchinson, pastor auxiliar da Trinity Presbyterian Church (PCA) em Statesboro, Geórgia; George Knight III, professor adjunto de Novo Testamento em GPTS; e Richard Phillips, pastor da First Presbyterian Church (PCA) em Coral Springs/Margate, Flórida.

[7] *TAAT*.

[8] Entre esses livros, o seguinte tem valor especial: SANDLIN, P. Andrew, org. *Backbone of the Bible: Covenant in Contemporary Perspective.* Nacogdoches, TX: Covenant Media Press, 2004; e *TFV*.

[9] Como já observamos, o relatório do comitê de estudos das IPO está disponível em forma de livro. Os relatórios da IPA (www.byfaithonline.com), da IREU (www.rcus.org) e os Atos ICRO (http://www.cambridgeocrc.org/ocrcresources.htm) estão disponíveis *online* ou nas respectivas atas de seus sínodos ou assembleias gerais.

[10] A declaração do Westminster Seminary na Califórnia está disponível em www.wscal.edu. A declaração do conselho e faculdade do Mid-America Reformed Seminary pode ser encontrada em forma de livrete: *Doctrinal Testimony regarding Recent Errors.* Dyer, IN: Mid-America Reformed Seminary, 2007.

[11] Ver, por exemplo, CLARK, R. Scott, org. *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007; e *GFA*, 232–56.

[12] LUSK, Rich. “Covenant and Election FAQs”, http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/covenant-election-faqs (grifo nosso).

[13] BARACH, John. “Covenant and Election.” In: *TAAT*, p. 154.

[14] *Ibid*.

[15] Ver, por exemplo, *ibid*.; WILKINS, Steve. “Covenant, Baptism, and Salvation.” In: *TAAT*, p. 262–67; e LUSK. “FAQs.”

[16] Ver “A Joint Federal Vision Statement”, http://www.federal-vision.com/.

[17] BARACH, John. “Covenant and Election”, palestra, Auburn Avenue Pastor’s Conference, 2002, p. 87–90.

[18] BARACH, John. “Covenant and History” palestra, Auburn Avenue Pastor’s Conference, 2002. Cf. BEISNER, E. Calvin. “Concluding Comments on the Federal Vision.” In: *TAAT*, p. 311.

[19] WCF 7.1–2: “A distância entre Deus e a criatura é tão grande que, embora as criaturas racionais lhe devam obediência por ser seu Criador, jamais poderiam receber dele sua felicidade e recompensa, mas por alguma condescendência voluntária da parte de Deus, que ele se agradou de expressar por meio de um pacto. O primeiro pacto firmado com o homem foi um pacto de obras, em que a vida foi prometida a Adão, e nele para sua descendência, sob a condição da obediência pessoal e perfeita”.

[20] WCF 7.3: “Com sua queda, o homem se tornou incapaz de viver pelo pacto das obras, então o Senhor desejou firmar um segundo, conhecido como *pacto da graça*, em que ofereceu gratuitamente aos pecadores a vida e a salvação por Jesus Cristo, exigindo deles a fé nele, para que possam ser salvos, e prometendo conceder a todos os que recebessem a vida eterna o seu Espírito Santo, para torná-los dispostos e capazes a crer”. CB 22: “Acreditamos que para alcançar o verdadeiro conhecimento desse mistério profundo o Espírito Santo acende em nossos corações uma fé justa, que abraça Jesus Cristo com todos os seus méritos e se apropria dele, sem buscar nada além dele. É preciso

que seja assim, pois ou todas as coisas necessárias para a nossa salvação não estão em Jesus Cristo ou se todas essas coisas estão nele, é preciso que aqueles que possuem Jesus Cristo por meio da fé tenham a salvação completa nele".

[21] "Joint Federal Vision Statement."

[22] SHEPHERD, Norman. "Law and Gospel in Covenantal Perspective", panfleto publicado por Norman Shepherd (2004), p. 9. Shepherd expressa claramente a tendência da VF de reduzir as diferenças entre os pactos pré e pós-queda, quando ele afirma que "o que é prometido nas alianças de Adão, Noé e Abraão é um dom da graça, que é recebido por uma fé obediente, ativa e viva".

[23] CH 3–23, 59–64; e CB 22–23.

[24] SHEPHERD. "Covenantal Perspective"; e SHEPHERD. "Thirty-four Theses on Justification in Relation to Faith, Repentance, and Good Works", Tese 24, www.hornes.org/theologia/norman-shepherd/the-34-theses.

[25] Ver LUSK. "A Response to 'The Biblical Plan of Salvation.'" In: *TAAT*, p. 128: "A lei não exigia a obediência perfeita. Ela foi criada para pecadores, e não para criaturas impecáveis. Desse modo, sua exigência básica era a lealdade e a confiança na aliança, e não a perfeição sem pecado".

[26] CFW 25.1–2. Cf. CB 29, que ao abordar as marcas da igreja verdadeira, aponta que "aqui não falamos sobre hipócritas, que estão misturados com os bons na igreja, mas não pertencem a ela, embora estejam nela externamente".

[27] BARACH. "Covenant and Election." In: *TAAT*, p. 155.

[28] *Ibid*. Cf. BEISNER. "Concluding Comments." In: *TAAT*, p. 308–9.

[29] Ver WILSON, Douglas. *"Reformed" Is Not Enough: Recovering the Objectivity of the Covenant.* Moscou, ID: Canon Press, 2002, p. 59: "Um cristão é alguém que seria

identificado exatamente desse modo por um muçulmano. Fazer parte da fé cristã é algo objetivo, que pode ser fotografado e ter suas impressões digitais impressas".

[30] BARACH. "Covenant and Election", palestra. Cf. BEISNER. "Concluding Comments". In: *TAAT*, p. 308–9.

[31] LUSK. "Some Thoughts on the Means of Grace: A Few Proposals", http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/some-thoughts-on-the-means-of-grace.

[32] WILKINS, Steve. "Covenant, Baptism, and Salvation." In: *TAAT*, p. 262.

[33] *Ibid*., p. 262–64.

[34] As declarações não qualificadas semelhantes sobre a eficácia dos sacramentos, principalmente o batismo, podem ser encontradas espalhadas nos escritos dos autores da VF. Ver, por exemplo, WILSON, Douglas. "Sacramental Efficacy in the Westminster Standards." In: *TAAT*, p. 236: "Os recebedores dignos do batismo e da ceia do Senhor são realmente salvos por esses meios sacramentais, pela obra do Espírito Santo e a bênção de Cristo". WATERS. *Federal Vision*, p. 198–257, oferece provas claras de declarações da VF referentes à eficácia dos sacramentos. Para uma avaliação crítica do exagero da eficiência dos sacramentos, ver EVANS, William B. "'Really Exhibited and Conferred . . . in His Appointed Time': Baptism and the New Reformed Sacramentalism." In: *Presbyterion* 31, 2 (2005): p. 72–88.

[35] Talvez reconhecendo o perigo desse tipo de interpretação do pedobatismo, Lusk estabeleceu o conceito de um tipo de "fé infantil" que inclui a promessa do batismo. Ver LUSK, Rich. *Paedofaith: A Primer on the Mystery of Infant Salvation and a Handbook for Covenant Parents.* Monroe, LA: Athanasius, 2005; e LUSK. "Baptismal Efficacy and Baptismal Latency: A Sacramental Dialogue." In: *Presbyterion* 32, 1 (2006): p. 36.

[36] Para um resumo desse argumento, ver STRAWBRIDGE, Gregg. “The Polemics of Infant Communion.” In: STRAWBRIDGE, Gregg, org. *The Case for Covenant Communion*. Monroe, LA: Athanasius, 2006, p. 147–65. E para uma avaliação crítica recente do argumento, ver VENEMA, Cornelis P. *Children at the Lord’s Table? Assessing the Case for Paedocommunion.* Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2009.

[37] Ver, por exemplo, BARACH. “Covenant and Election”, palestra; BARACH. “Covenant and Election”. In: *TFV*, p. 38; WILKINS, Steve. “Apostasy and the Covenant II”, palestra, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor’s Conference, 2002; e WATERS. *Federal Vision*, p. 125–56.

[38] BARACH, John. “Baptism and Election”, palestra, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor’s Conference, 2002, em resposta à pergunta feita a Steve Schlissel, como citado por WATERS. *Federal Vision*, p. 134–35. Ver também BARACH. “Covenant and Election”. In: *TFV*, p. 38.

[39] Ver, por exemplo, BARACH. “Covenant and History”, palestra; e WILKINS. “Covenant, Baptism, and Salvation.” In: *TAAT*, p. 259–65.

[40] WILSON. *“Reformed” Is Not Enough*, p. 130.

[41] “Summary Statement of AAPC’s Position on the Covenant, Baptism, and Salvation”, www.auburnavenue.org. Para uma pesquisa de declarações semelhantes dos autores da VF, ver WATERS. *Federal Vision*, p. 146–67.

[42] Ver, por exemplo, WILKINS. “Covenant, Baptism, and Salvation.” In: *TFV*, p. 63–64; SHEPHERD, Norman. “The Covenant Context for Evangelism.” In: *The New Testament Student and Theology*, vol. 3. In: SKILTON, John H., org. *The New Testament Student*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976, p. 51–75; e WILSON, Douglas. “The

Objectivity of the Covenant.” *Credenda/Agenda* 15, 1 (2012): p. 4–5.

10

O PACTO, A JUSTIFICAÇÃO E A “VISÃO FEDERAL” (2):

O PACTO E A ELEIÇÃO

À luz da visão geral do meu capítulo anterior sobre o movimento da VF, encaramos agora o desafio de analisar as ênfases distintas da VF. Ao fazê-lo, é importante reconhecer que sempre existiu espaço para uma diversidade de opiniões e concepções dentro dos limites das confissões reformadas. A história das igrejas reformadas e presbiterianas reflete um espectro bem amplo de opiniões sobre a doutrina da aliança e questões relacionadas à doutrina da igreja e dos sacramentos. Por exemplo, quanto ao assunto da segurança da salvação, algumas igrejas reformadas enfatizaram os fundamentos “objetivos” para a garantia da promessa do evangelho: os sacramentos e o testemunho do Espírito Santo por esses meios. Por medo de comodismo ou pretensão, outros têm se inclinado a destacar a experiência “subjetiva” da graça de Deus por meio da obra do Espírito Santo. Por isso, minha avaliação da VF tentará reconhecer pontos em que a diversidade de

opiniões é permitida. No entanto, também será necessário identificar ênfases problemáticas na VF, que estão em desacordo com o consenso histórico da Teologia Reformada, principalmente no que se refere à importante doutrina da justificação.

Em razão da complexidade das questões envolvidas, minha avaliação da VF é dividida em duas partes. Neste capítulo, começarei com uma análise crítica da forma com a qual os autores da VF descreveram a relação entre pacto e eleição. No capítulo seguinte, meu foco será especialmente nas implicações da VF para uma interpretação da doutrina da justificação somente pela fé.

Pacto, eleição e salvação

Como observei em minha pesquisa sobre as reivindicações do movimento da VF, muitos de seus proponentes defendem a relação mais próxima possível entre pacto, eleição e salvação. Quando Deus firma um pacto com seu povo (os crentes e seus filhos), ele graciosamente os elege para uma comunhão verdadeira e salvadora consigo. Todos os membros do povo da aliança de Deus podem ter legitimamente como base a concepção de que são “eleitos em Cristo” e possuem todos os benefícios salvadores da obra de Cristo como mediador. Quanto à doutrina da justificação, isso significa que todos esses membros desfrutam de todos os benefícios do evangelho, incluindo a justificação, por causa de sua filiação a Cristo e sua igreja.

Do ponto de vista das Confissões, essa identificação da VF do pacto, eleição e salvação é, na melhor das hipóteses, exagerada, e na pior, não bíblica. Ao igualar os três – pacto, eleição e salvação –, os defensores da VF são incapazes de apoiar claramente a ideia de que aqueles a quem Deus elege em Cristo recebem infalivelmente a plenitude da

salvação em comunhão inabalável com Deus. Como nem todos com quem Deus firma alianças na História são “eleitos” no sentido correto da palavra, especialmente como a eleição é definida na CB 16 e nos CD, não podemos afirmar de forma desqualificada que eles são todos eleitos para a salvação e participam dos benefícios salvadores da obra mediadora de Cristo. No contexto dessa identificação da eleição e do pacto, alguns autores da VF falam sobre os membros da aliança que, apesar de eleitos e salvos em Cristo, não perseveram no pacto, e por isso, perdem a salvação. No entanto, nas Confissões reformadas, o propósito ou eleição graciosa de Deus garante infalivelmente que o eleito receberá toda bênção salvadora em Cristo, incluindo a bênção da justificação gratuita, e que será preservado nessa salvação pelo amor e fidelidade firme de Deus. Segundo os CD, Deus determinou dar eternamente seu povo a Cristo. Para cumprir tal objetivo, ele o redime, chama eficazmente, justifica e glorifica.[1] Portanto, os CD rejeitam claramente o erro daqueles que ensinam que Cristo conquistou todos os benefícios salvadores para os não eleitos, até mesmo para aqueles que podem ser membros da igreja por um tempo, como se fossem temporariamente justificados.[2] A identificação simples do pacto, eleição e salvação, que é um tema importante para diversos defensores da VF, só pode deixar a impressão que existe um tipo de eleição da aliança que depende da fidelidade e obediência do membro do pacto. Essa eleição não garante nada além de uma “salvação temporária” e pode ser perdida em caso de apostasia da aliança. Embora alguns autores da VF insistam que o pacto da graça é equivalente à eleição para a salvação em Cristo, eles são levados a um equívoco no uso da terminologia “eleição”, “justificação” e “salvação”, já que nem todos os

eleitos ou justificados continuam no caminho de uma fé obediente. Nessa doutrina da VF, pessoas eleitas e justificadas podem parar de desfrutar de uma salvação que já possuíram anteriormente.

Existem pelo menos duas formas pelas quais os autores da VF divergem nessa doutrina das Três Formas de Unidade. Em primeiro lugar, os CD são bem claros em rejeitar o ensino de diversos "tipos de eleição", como se alguns fossem eleitos apenas para a graça, mas não para a glória, ou para a salvação, mas não para "o caminho da salvação, que Deus preparou para que andássemos nele".[3] Segundo os CD, todos os frutos da eleição, que incluem "a fé, a santidade e os outros dons salvadores", estão incluídos no propósito da eleição de Deus e são concedidos a seus eleitos.[4] As concepções de alguns autores da VF que permitem uma eleição para a salvação "por um tempo", que podem então ser perdidas pela desobediência e apostasia consequente, são expressamente incluídas entre os pontos de vista que os Cânones rejeitam.[5] Em minha pesquisa das ênfases da VF no capítulo anterior, observei como alguns autores falam sobre uma eleição para uma salvação temporária e uma fé não perseverante. Do modo como está, esse destaque da VF é incompatível com a linguagem expressa nos CD, quando rejeitam a posição daqueles

> que ensinam que a eleição de Deus para a vida eterna tem muitos tipos: um geral e indefinido, outro particular e definido; e o segundo, por sua vez, incompleto, revogável, não definitivo (ou condicional), ou completo, irrevogável e definitivo (ou absoluto). Da mesma forma, aqueles que ensinam que existe uma eleição para a fé e outra para a salvação, para que possa haver uma eleição para justificar a fé à parte de uma eleição decisiva para a salvação.[6]

Contrário à concepção da salvação temporária e da fé não perseverante, o último ponto importante da doutrina apresentada nos CD aborda a perseverança do crente no

caminho da fé e da salvação. O ensinamento da perseverança dos santos segue os outros pontos principais da doutrina que os cânones resumem. Como o propósito da eleição de Deus será cumprido infalivelmente, os crentes podem ter a certeza de que Deus os preservará no caminho da fé e salvação. Na bela linguagem dos cânones, “os planos de Deus não mudam, sua promessa não falha, o chamado segundo seu propósito não é anulado, o mérito de Cristo – bem como sua intercessão e preservação – não é eliminado e o selo do Espírito Santo não é invalidado ou exterminado”.[7]

Em segundo lugar, a tendência da VF de igualar a eleição à filiação ao pacto da graça compromete a doutrina da eleição *incondicional* dos CD. Embora os escritores da VF defendam que todos os membros do pacto são eleitos em Cristo, eles também desejam destacar a *condicionalidade* da relação da aliança. Se aqueles com quem Deus firma pactos não cumprem as condições do mesmo, que são a perseverança na fé e o arrependimento, eles podem perder sua salvação e se sujeitam à ira de Deus. Como a aliança leva os crentes e seus filhos a aceitarem a promessa do evangelho no caminho de uma fé viva, é possível que alguns membros de tal aliança percam a graça da comunhão com Deus em Cristo que já foi deles. Nesse ponto, o problema da concepção da VF não é o fato de ela enfatizar a “condicionalidade” da relação da aliança. Não há dúvidas de que a promessa do pacto exige a resposta da fé e do arrependimento. As confissões reformadas defendem de maneira consistente que os crentes e seus filhos ordinariamente são salvos em Cristo pela fé e arrependimento.[8] No entanto, a tendência da VF de identificar a eleição e o pacto de forma inadequada torna a eleição passível de perda, já que a eleição depende da

fidelidade do pacto. Assim, a fé e o arrependimento, como condições da aliança, deixam de ser frutos do propósito gracioso de Deus da eleição (cf. Fp 2.12-13; Ef 2.10; Tt 3.4-8.; Rm 8.1-4). Como os autores da VF fazem, o certo é enfatizar a importância decisiva da fé perseverante e da obediência dentro da relação pactual. Contudo, é incorreto estabelecer tal relação de modo que a fé e a obediência não sejam os frutos da eleição graciosa e sua própria obra por meio do ministério do Espírito. Tendo como base o ponto de vista das Confissões reformadas, deve ser sempre enfatizado que aquilo que o Senhor exige através da fé e do arrependimento, ele também concede pela operação do Espírito Santo por intermédio da Palavra do evangelho e seus respectivos sacramentos. Até mesmo as bem conhecidas "condições" do pacto da graça são encontradas em correspondência com o propósito da eleição divina.[9]

O pacto pré-queda

Uma das características mais significativas da doutrina da VF, que nos levam diretamente à doutrina da justificação, é sua posição quanto à relação da aliança pré-queda entre Deus e todos os seres humanos em Adão. Os defensores da VF não aprovam a linguagem reformada do "pacto das obras" pré-queda e rejeitam a ideia de que a obediência de Adão, dentro desse contexto pactual, de certa forma "mereceria" a recompensa da vida eterna que lhe foi prometida. Além disso, como existe um paralelo bíblico entre a queda e a desobediência do primeiro Adão, que é a base para a condenação e morte de todos, e a obediência de Cristo, que é a base para a justificação e vida de todos os que são membros de Cristo pela fé, os autores da VF se opõem a algumas características do ponto de vista histórico reformado da obra salvadora de Cristo. Na tradição

reformada, a obediência de Cristo em sua totalidade (ativa e passiva) é vista como uma obediência que “merece” justamente a vida eterna para os crentes. A justiça de Cristo é interpretada em termos do cumprimento de todas as suas obrigações “sob a lei” que Adão falhou em cumprir, mas que Cristo o fez por conta própria para a justificação do seu povo. A forma pela qual os escritores da VF rejeitam a doutrina de um “pacto das obras” pré-queda os leva a rejeitar a concepção de que a justificação do crente é baseada em toda a obediência de Cristo sob a lei, em que ele “merece” a justiça e a vida eterna para o seu povo.

Quando avaliada pelo padrão das Três Formas de Unidade, essa negação da VF de um pacto das obras pré-queda levanta duas questões cruciais: (1) as Três Formas de Unidade defendem uma doutrina de um “pacto das obras” pré-queda, como é claramente o caso na CFW 7?; e (2) as Três Formas de Unidade apoiam a doutrina de que Cristo “mereceu” a justiça e a vida para seu povo? Ambas as questões são muito importantes para uma avaliação da VF e de sua doutrina da justificação.

Quanto à primeira questão – as Três Formas de Unidade ensinam uma doutrina do “pacto das obras” pré-queda? – a resposta pode parecer, à primeira vista, relativamente fácil. Como as confissões não usam em momento algum a terminologia “pacto” ou “pacto das obras”, parece que esse é um conceito confessional relacionado somente à tradição presbiteriana. No entanto, a resposta negativa a essa questão é muito precipitada. Embora as expressões “pacto” ou “pacto das obras” não sejam usadas nas Três Formas de Unidade, o que importa é se os componentes do pacto das obras estão presentes. Ninguém que defenda as Três Formas de Unidade é obrigado a usar a expressão “pacto de obras” pré-queda, como também não precisa concordar

com todas as concepções ou visões da relação pré-queda entre Deus e Adão (incluindo todos os homens). Porém, essas pessoas precisam se sujeitar às descrições confessionais da relação pré-queda, e fazê-lo principalmente de maneira a informar o entendimento confessional da obra salvadora de Cristo como mediador do pacto da graça.

Existem diversos elementos-chave relacionados ao resumo das Confissões da relação entre Deus e Adão no estado pré-queda. Em primeiro lugar, as Confissões apontam que a obediência de Adão à lei sagrada de Deus era indispensável para sua vida na comunhão abençoada com Deus. A vida prometida a Adão (Gn 3.22) nessa comunhão não é vista como um "dom gratuito" da *graça salvadora* de Deus, mas como uma herança que depende da obediência perfeita de Adão à lei divina. Se Adão tivesse obedecido perfeitamente à lei santa de seu Criador trino, ele teria continuado desfrutando a comunhão com Deus e recebido a recompensa da vida eterna. Tal recompensa prometida a ele teria sido cumprida em harmonia total com a verdade e a justiça de Deus.[10] Em segundo lugar, na visão confessional da relação pré-queda entre Deus e Adão, o *status* do favor e da aceitação de Adão com Deus não se baseava na justiça de outros, e sim na sua própria (sua, embora em virtude da capacidade e provisão graciosa de Deus). Antes da queda de Adão no pecado, ele foi devidamente considerado justo por Deus e isso não foi um ato da graça salvadora de Deus em Cristo (cf. Rm 5.12-21). Ainda que as Confissões não digam que a aceitação de Adão com Deus e a vida eterna tenham sido "merecidas" por meio de sua obediência, elas insistem que a herança dele da vida eterna e da bem-aventurança dependia de sua obediência ao "mandamento da vida".[11]

E terceiro, as Confissões interpretam a obra de Cristo, como

mediador do pacto da graça, no contexto da sua compreensão da relação pré-queda entre Deus e Adão (incluindo todos os homens).[12] No pacto da graça, Cristo, o "último Adão", cumpre todas as exigências da lei santa de Deus em favor de seu povo. Desse modo, a obra da redenção de Cristo conquista a vida eterna para o seu povo de uma forma que defende a verdade e a justiça de Deus.

Portanto, a ausência da terminologia "pacto de obras" nas Confissões não altera o fato de que todos os elementos da doutrina reformada estão materialmente presentes nelas.[13] As Três Formas de Unidade confirmam claramente o estado original de integridade de Adão, a obrigação da obediência perfeita à lei de Deus, a promessa da vida sob a condição de tal obediência e a consequência do pecado e da queda de Adão para toda a raça humana. Como Adão transgrediu a lei de Deus e rompeu a comunhão com seu criador, perdeu para si e para toda a sua descendência qualquer possibilidade de vida eterna em comunhão inabalável com Deus no caminho da obediência à lei santa de Deus. Após a queda e desobediência de Adão, a única maneira de conseguir a vida eterna é por meio da fé em Cristo, o último Adão, que é o único capaz de conceder a plenitude da vida e da glória àqueles que pertencem a ele. Por isso, embora a linguagem "pacto de obras" possa ser contestada, a substância da concepção reformada histórica de tal pacto está presente nas Três Formas de Unidade.[14]

Consistente com a negação da VF da ideia de uma aliança pré-queda que exigia obediência à lei como condição para conquistar a vida eterna, os escritores da VF rejeitam o termo "mérito" mesmo quando aplicado à obra de Cristo. No entanto, muitas vezes as Confissões falam dos "méritos" de Cristo para se referir a toda a sua obediência à lei em nome do seu povo. Assim como a desobediência do primeiro Adão

traz condenação e morte a toda a raça humana que ele representava, a obediência de Cristo traz justificação e vida àqueles a quem ele representou como mediador do pacto da graça. Cristo satisfez a justiça e a verdade de Deus em sua obediência ativa a todas as exigências da vontade santa de seu Pai, e sua obediência passiva ao castigo devido àqueles que transgridem a lei sagrada de Deus. Desse modo, as Confissões usam expressamente as expressões "méritos de Cristo" ou "merecimento" da vida eterna para o seu povo.[15]

Portanto, ao contrário das alegações de muitos autores da VF, as Três Formas de Unidade ensinam claramente que toda a obediência de Cristo sob a lei foi cumprida em seu papel de mediador e que essa obediência remedia o fracasso de Adão em obedecer a Deus. Quanto à doutrina da justificação, as Confissões aceitam que a justiça de Cristo, que é concedida e colocada nos crentes para sua justificação, inclui "todos os seus méritos e tantas obras santas que ele realizou por nós e em nosso lugar" sob a lei.[16] Isso significa que o que alguns autores da VF apontam como um paradigma de "mérito de obras" é mostrado claramente nas Confissões, particularmente em sua descrição da obra salvadora de Cristo em favor de seu povo.

A lei e o evangelho no pacto

Em meu resumo da VF, observei que os defensores da mesma se opõem a uma distinção clara entre a lei e o evangelho em sua compreensão do pacto da graça, e até mesmo em sua compreensão da diferença entre a relação pré e pós-queda entre Deus e seu povo. Assim como foi exigido que Adão respondesse à graça de Deus no caminho de uma fé obediente para conseguir o que foi prometido a ele, os crentes precisam cumprir a exigência de responder ao evangelho de Cristo com uma fé obediente para garantir

sua herança da vida eterna. Embora o termo “evangelho” seja usado corretamente somente em relação ao pacto da graça, o “caminho” para a bênção pactual continua sendo sempre a “graça” por meio de uma fé obediente, seja antes ou depois da queda no pecado.

O problema com essa tendência da VF de obscurecer a diferença entre as obrigações de obediência de Adão segundo a lei no estado anterior à queda, e as obrigações do crente com a lei no pacto da graça pós-queda, é que ela enfraquece a visão bíblica e confessional da justificação. Quando falamos sobre a justificação dos crentes, é fundamental estabelecer uma distinção clara entre a “lei” e o “evangelho”. Como resultado do pecado e da desobediência de Adão, ninguém é capaz de obedecer a lei perfeitamente, nem mesmo o crente que desfruta da graça da obra do Espírito na santificação. Segundo as Confissões reformadas, a obediência do crente à lei de Deus não desempenha papel algum no momento para obter a graça da justificação gratuita.[17] Sob as condições da pecaminosidade humana, a boa e santa lei de Deus só pode expor nosso pecado e sofrimento.[18] A única forma de os pecadores recuperarem a comunhão com Deus é por intermédio da fé em Jesus Cristo, que cumpriu todas as obrigações da lei em nome de seu povo.[19] No que diz respeito à justificação do crente, o contraste radical entre a “justiça da fé” e a “justiça da lei” não pode ser exagerado. Nenhuma obra humana, nem mesmo as boas obras dos crentes que são inspiradas pelo Espírito Santo e realizadas em gratidão pela graça de Deus em Cristo, pode contribuir com qualquer coisa para a aceitação do crente por Deus.[20] Claro que isso não significa que as Confissões neguem o dever do crente de viver diante de Deus em devoção grata e conforme as exigências sagradas de sua lei. No entanto, a

própria obediência é um dom da graça de Deus em Cristo, que renova os seus pela obra do Espírito Santo e é cumprida por gratidão por uma salvação que é um dom gratuito da graça de Deus.[21] Dessa maneira, os crentes não estão "debaixo da lei" no sentido em que Adão foi obrigado a viver em obediência às suas exigências. Como Cristo cumpriu todos os deveres da lei em lugar dos seus, a obediência dos crentes é uma resposta livre à graça de Deus e só pode ser agradável a ele na base de uma aceitação prévia.[22] Contrário à afirmação da VF de que os crentes são obrigados a garantir sua herança na aliança da mesma forma que Adão, ou seja, por meio de uma fé obediente, as Confissões ensinam que Cristo conquistou essa herança para eles por intermédio de sua perfeita obediência e redenção.[23]

Devemos observar que, embora as Confissões insistam em uma distinção clara entre a lei e o evangelho quando falamos da justificação dos crentes, elas defendem também a validade permanente da lei santa de Deus em sua compreensão da obra salvadora de Cristo. Ainda que Adão (incluindo todos os homens) não tenha conseguido guardar a lei de Deus perfeitamente, e por isso tenha colocado a si mesmo e toda a sua descendência sob a maldição e o julgamento de Deus, Cristo assumiu nossa natureza humana para, como mediador, cumprir em nome de seu povo tudo o que a lei exigia.[24] A diferença entre a comunhão do homem (ou aliança) com Deus antes e depois da queda não ameniza o fato de que em ambas as circunstâncias a lei de Deus é totalmente mantida. Porque Deus é continuamente santo e justo, a exigência de sua lei santa é mantida não só antes da queda no pacto das obras, como também após a queda na administração do pacto da graça. Nenhum ser humano encontra misericórdia diante de Deus sem fazer o

que a sua lei exige. Isso é tão real no pacto da graça quanto no pacto das obras. Portanto, no primeiro, Deus não age caprichosa ou arbitrariamente. Ele sempre age de uma maneira que defende e sustenta os requisitos justos de sua lei santa (cf. Rm 3.21-26). Na verdade, depois da queda no pecado, toda a raça humana está “debaixo da lei” em dois aspectos: primeiro, todos continuam obrigados a fazer o que a lei exige para serem agradáveis a Deus. Segundo, agora todos estão sob a lei em termos de responsabilidade e castigo. Depois da queda no pecado, a exigência da obediência perfeita para conquistar a vida eterna permanece, mas agora a situação se complicou pela exigência adicional de que seja feito o pagamento pelas dívidas que os pecadores desobedientes devem a Deus por seus pecados.

A doutrina da igreja e os sacramentos (batismo)

Em meu resumo de algumas das características principais da VF, chamei atenção especial a três aspectos de sua doutrina da igreja e dos sacramentos: (1) um repúdio à distinção reformada entre a igreja “visível” e a “invisível”; (2) uma doutrina forte da eficácia dos sacramentos; e (3) uma defesa comum da admissão de crianças no sacramento da ceia do Senhor. Em cada um desses itens, existem elementos da VF que estão em desacordo com as doutrinas das Confissões.

Ainda que seja verdade que as Três Formas de Unidade não distingam claramente o que algumas Confissões reformadas chamam de igreja “visível” e “invisível”,[25] os elementos mais importantes dessa distinção estão presentes nelas. A função principal dessa distinção na história das igrejas reformadas é observar que nem todos os

membros da comunidade da aliança, a igreja de Jesus Cristo, são pessoas “eleitas” e, assim, verdadeiramente se uniram a Cristo pela fé. Só Deus conhece os que são seus (2Tm 2.19) e alguns daqueles que são abraçados pelo pacto da graça não pertencem genuinamente a ele. A igreja é composta por crentes genuínos e hipócritas, pessoas que não têm uma fé verdadeira e que não perseveram no caminho da fé e da obediência. Logo, é inapropriado confirmar a eleição e a salvação de todos os que pertencem à comunidade da aliança e fazê-lo de maneira não qualificada e indiferenciada.

Talvez a declaração mais clara das Três Formas de Unidade que tem uma relação direta com essa questão seja encontrada na CB 29. Nesse artigo, que identifica as “marcas da verdadeira igreja” e as “marcas dos cristãos”, a igreja é acusada de incluir “hipócritas, que estão misturados com os bons, mesmo não pertencendo à mesma, embora externamente estejam nela”. Essa linguagem coincide com a forma habitual pela qual a igreja “visível” se distingue da “invisível” na história das igrejas reformadas. Ela reflete o ensino comum das Escrituras (bem como da experiência cristã) de que nem todos os que se submetem à administração do pacto da graça no tempo (crentes professos e seus filhos) são membros genuínos de Cristo pela fé. No que se refere às “marcas dos cristãos”, esse artigo também observa claramente que a marca principal é a fé:

> Quanto àqueles que são membros da igreja, podem ser conhecidos pelas marcas dos cristãos, ou seja, pela fé, e quando recebem Jesus Cristo como o único Salvador, evitam o pecado, seguem a justiça, amam o verdadeiro Deus e seu próximo, não se desviam para a direita ou esquerda e crucificam a carne com as obras.

Essa linguagem mostra que os membros reais da igreja são somente aqueles que recebem a promessa do evangelho no caminho da fé perseverante. Embora esse reconhecimento de que nem todos os que pertencem à igreja “externamente” sejam genuinamente “da” igreja esteja explícito na CB, isso também é percebido claramente no CH e nos CD. No CH, aqueles que são unidos a Cristo pela salvação são unidos a ele por uma “fé verdadeira”.[26] Tal fé, que é produzida pelo Espírito Santo e confirmada pelos sacramentos, é perseverante.[27] Não é uma fé que concede uma salvação temporária, e sim que professa confiantemente a Deus e preservará a sua própria, tornando todas as coisas submissas à sua salvação.[28] Ao longo do CH, uma forte ênfase é dada à filiação na comunidade da aliança ou na igreja de Cristo e no uso da Palavra e dos sacramentos na comunicação do evangelho. Mas tal filiação e recepção dos “meios da graça” não oferecem automaticamente a salvação em Cristo, já que os “meios da graça” só são eficazes quando o Espírito de Deus os acompanha e produz o tipo de fé que acredita confiantemente na promessa do evangelho.

A necessidade da verdadeira fé, que o Espírito Santo opera por meio do evangelho, por possuir Cristo e seus benefícios salvadores, fica bem clara na abordagem dos sacramentos pelas Confissões. Ainda que a ênfase da VF sobre a importância dos sacramentos seja louvável e não discorde das Confissões, muitas vezes leva os autores da VF a negligenciarem a indispensabilidade da fé para a apropriação ou recepção da graça transmitida nos sacramentos. No entanto, nas Três Formas de Unidade, os sacramentos são consistentemente definidos como sinais e selos visíveis da promessa do evangelho que exigem a mesma resposta de fé que a Palavra. É somente quando e

como o Espírito cria a fé por meio da Palavra de Deus, à qual os sacramentos são acrescentados como sinais e selos confirmatórios, que a graça de Jesus Cristo é transmitida.[29] Consequentemente, em todas as declarações confessionais sobre os sacramentos como meios da graça, a necessidade da fé para o uso correto e eficaz do sacramento como um meio de graça é confirmada.

Contrárias à concepção de eficácia sacramental da VF, as Três Formas de Unidade não apoiam qualquer visão do sacramento do batismo, por exemplo, que atribua ao sacramento o poder de "regenerar" seu recebedor. Ademais, também não ensinam que todos os recebedores do batismo são incorporados em Cristo pela salvação. O CH fala sobre os sacramentos em geral, incluindo o batismo, como um meio que o Espírito Santo usa para "confirmar" a fé. Assim como a Palavra pregada, a Palavra visível do sacramento exige ser recebida no caminho da fé. É muito importante observar a maneira como o CH distingue entre o "sinal" do batismo e a "realidade" para a qual ele aponta. Sem diminuir o valor do sacramento do batismo para a confirmação e o fortalecimento da fé em seu recebedor, o catecismo rejeita a ideia de que a própria água do batismo lava o pecado da pessoa batizada. Só o sangue de Jesus Cristo e a obra do Espírito Santo são capazes de purificar os crentes de seus pecados.[30] Portanto, qualquer doutrina de eficácia sacramental, que atribui ao sacramento, em sua administração, o poder de efetuar o que ele simboliza, sem enfatizar claramente a apropriação necessária da graça de Deus em Cristo pela fé, não está em harmonia com as Três Formas de Unidade. Mas essa é exatamente a ênfase que pode ser encontrada nos escritos dos defensores da VF. Como a VF tem a intenção de destacar a objetividade do pacto e de seus sacramentos, muitas vezes ela deixa de

enfatizar igualmente a necessidade da obra do Espírito na redenção, principalmente em autorizar a fé necessária para se beneficiar da Palavra e de seus sacramentos.

A defesa da VF da admissão de crianças à mesa do Senhor caminha junto da sua tendência de identificar membros do pacto com a eleição e a comunhão salvadora com Cristo. Como as crianças são verdadeiramente unidas a Cristo, inclusive no contexto da salvação, possuindo todos os benefícios dessa união, elas devem ser recebidas na mesa do Senhor para serem ainda mais alimentadas em Cristo. A não admissão dos filhos da aliança à mesa do Senhor é um ato intolerável de "excomunhão", pois os impede de participar de Cristo, embora sejam membros cheios dele. Como já foi observado, como é uma representação visível e confirmação da promessa do evangelho em Cristo, o sacramento da ceia do Senhor *requer fé* por parte de seus participantes. Uma vez que o sacramento visivelmente simboliza e sela as promessas do evangelho, ele exige a mesma resposta deste. Nem a Palavra do evangelho, nem o sacramento trabalham meramente em virtude de sua administração (*ex opera operato*). O sacramento comunica Cristo a seu povo apenas pelos atos espirituais de comer e beber com a boca da fé. Desse modo, a doutrina católica romana da presença objetiva de Cristo nos elementos sacramentais, independentemente de uma resposta de fé à Palavra do evangelho que o sacramento confirma, é rejeitada. Essa visão católica não só identifica indevidamente o sinal sacramental e a realidade espiritual que ele simboliza, como também defende que Cristo está objetivamente presente antes, durante e até mesmo depois da administração dos elementos, quer estejam ou não participando ativamente do evangelho em fé e arrependimento.

Além disso, nas Confissões reformadas, o tipo de fé competente para lembrar, proclamar e receber a Cristo por meio da ceia do Senhor é cuidadosamente definido. Antes que os membros da igreja possam receber o sacramento, eles precisam cumprir um mandato bíblico para realizar um autoexame. Isso requer que os crentes testem sua fé contra as exigências normativas da Palavra de Deus. O reconhecimento do pecado e da indignidade do crente, o reconhecimento de que somente Cristo com sua obra mediadora fez a expiação pelos pecados do seu povo e uma decisão de viver em santidade e obediência à sua vontade são essenciais para a fé. Assim, os crentes são chamados ativamente a acolher as promessas do evangelho que o sacramento confirma visivelmente da mesma forma que eles respondem à pregação do mesmo. Ademais, é dever dos ministros e presbíteros da igreja supervisionar a administração do sacramento, impedindo de participar, até que estejam aptos, aqueles que são incrédulos ou que vivem uma vida ímpia. Como Cristo instituiu o sacramento com o propósito de alimentar a fé dos crentes, violaria a natureza do sacramento convidar os incrédulos ou os impenitentes a participarem. A participação indigna, ou seja, por parte daqueles que não se avaliaram adequadamente ou que são incrédulos, profanaria a mesa do Senhor e desrespeitaria seu propósito.

Como essa característica da doutrina das Confissões reformadas toca diretamente na propriedade da pedocomunhão, precisamos observar especificamente a concepção das Confissões a respeito dos recebedores do sacramento. Depois de notar que quem recebe a ceia do Senhor recebe seu corpo e sangue “pela fé (que é a mão e a boca da nossa alma)”, a CB fala diretamente sobre esse assunto.

> Recebemos este sacramento sagrado na assembleia do povo de Deus com humildade e reverência, conservando entre nós uma lembrança santa da morte de Cristo, nosso Salvador, com ação de graças, fazendo ali a confissão da nossa fé e da religião cristã. Portanto, ninguém deve vir a esta mesa sem antes ter se avaliado corretamente, para que, comendo deste pão e bebendo deste cálice, não coma e beba o julgamento para si mesmo. Em poucas palavras, somos movidos pelo uso desse sacramento sagrado a um amor fervoroso por Deus e nosso próximo.[31]

De acordo com a linguagem desse artigo, o sacramento da ceia do Senhor exige o envolvimento ativo de seus recebedores. Apenas os crentes capazes de lembrar a fé e a religião cristã podem vir à mesa para serem alimentados e fortalecidos no caminho da fé e do amor. Com uma alusão óbvia ao ensinamento do apóstolo Paulo em 1Coríntios 11, esta Confissão também insiste em uma preparação correta por parte dos crentes para o recebimento do sacramento. Só aqueles que já se avaliaram anteriormente devem participar do pão e do cálice, para que não comam e bebam o julgamento de si mesmos.

Em sua abordagem profunda da ceia do Senhor, o CH também aborda claramente a questão daqueles para quem o sacramento é destinado.

> Pergunta: Para quem a ceia do Senhor é instituída? Resposta: Para aqueles que estão verdadeiramente insatisfeitos consigo por seus pecados e ainda confiam que os mesmos são perdoados por causa de Cristo, e que sua fraqueza restante é coberta por sua paixão e morte, bem como para aqueles que desejam mais e mais fortalecer sua fé e corrigir suas vidas. Mas os hipócritas e os que não se voltam para Deus com corações sinceros comem e bebem o julgamento de si mesmos.[32]

É importante apontar que as três marcas da fé verdadeira, identificadas nessa pergunta e resposta, são as mesmas que os três tópicos gerais do CH. Isso não é por acaso, já que o objetivo do catecismo é oferecer um instrumento para a instrução na fé cristã. A fé verdadeira sempre inclui três

elementos: (1) uma percepção consciente do pecado e sofrimento do crente; (2) uma compreensão da pessoa e obra de Cristo, que cumpriu, pelos pecados do crente, sua cruz e paixão; e (3) uma prontidão inspirada pelo Espírito, por parte do crente, de viver em gratidão a Deus. Quando os filhos de pais crentes, que receberam o sinal e o selo da incorporação em Cristo por intermédio do sacramento do batismo, aprendem esses elementos principais da religião cristã, estão sendo convidados a responder com fé ao seu batismo e a participarem com fé da ceia do Senhor. Embora esse não seja o texto para responder às contestações dos defensores da pedocomunhão, a doutrina do CH não parece criar uma barreira artificial e desnecessária antes que os filhos sejam recebidos na mesa do Senhor. Todos os crentes que são recebidos na mesa do Senhor chegam da mesma forma e com os mesmos deveres. Consistente com a natureza da fé verdadeira, a intenção é que todos os crentes que vêm à mesa para serem alimentados na fé venham crendo. Se o sacramento é usado para fortalecer a fé, aqueles que o recebem devem fazê-lo como crentes professos.

Segurança, perseverança e apostasia

Conquanto grande parte dos enfoques da VF tente resolver o problema da segurança, é provável que a VF agrave esse problema por sua compreensão particular de segurança em relação à perseverança e à apostasia.

Por um lado, a VF dá um grande destaque na “objetividade” da aliança. Todos os que estão envolvidos no pacto da graça e que recebem seus sacramentos, principalmente o batismo, podem concluir que são eleitos e salvos em Cristo e estão em posse de todos os benefícios salvadores dessa união. Com base nesse ponto de vista, a

VF alega ter oferecido um alicerce seguro e confiável para a confiança e segurança da salvação. Se alguém foi batizado e incorporado na comunidade da aliança, não é preciso olhar para dentro ou se envolver em qualquer forma de autoexame para determinar se ele ou ela está na fé ou é salvo. Com base na filiação no pacto e em um apelo ao que foi comunicado por meio do batismo, todos os crentes e seus filhos devem ser convencidos de sua eleição e salvação, incluindo o benefício da justificação gratuita. No entanto, por outro lado, a visão da VF das obrigações da aliança tende a eliminar qualquer garantia conseguida pela participação no pacto com seus sacramentos. Como a eleição e a salvação, pelo menos em termos de filiação ao pacto, só podem ser eleição e salvação por um tempo, é possível que os membros do pacto percam o que já foi deles. A eleição e a salvação relacionadas à aliança podem ser perdidas. A menos que o membro do pacto persevere na fé obediente, continua existindo a possibilidade assustadora de cair irreversivelmente e perder a salvação. Para colocar a questão em termos bem diretos: a tentativa da VF de resolver o problema da segurança acaba fazendo com que a segurança do crente permaneça pendurada no fino fio de uma fé obediente e perseverante. O crente é lançado em sua própria fidelidade, e não em Cristo e sua obra salvadora.

Ainda que os defensores da VF costumem afirmar que sua concepção do pacto resolve o suposto problema de segurança nas igrejas reformadas, ela realmente acaba com a base para a segurança destacada nas Três Formas de Unidade, em que a fé, operada pelo Espírito Santo por meio do evangelho e fortalecida pelos respectivos sacramentos, produz uma segurança forte da misericórdia de Deus. Como a promessa do evangelho diz respeito à justificação e

aceitação gratuitas de Deus e é fundamentada na perfeita obediência, justiça e satisfação de Cristo, os crentes desfrutam de uma confiança sincera na misericórdia e graça de Deus.[33] A exclusão absoluta das boas obras de desempenharem qualquer papel importante para a justificação do crente diante de Deus e para a herança da vida eterna, é decisiva para a insistência das Confissões de que essa garantia pertence à fé verdadeira. No CH, o consolo do crente se baseia na convicção de que Jesus Cristo, a quem o crente pertence de corpo e alma, “satisfez plenamente todos os meus pecados” (CH 1). Na CB, a ligação íntima entre a justificação somente pela fé e a confiança do crente com Deus é especialmente enfatizada:

> Portanto, sempre nos agarramos a esse fundamento, atribuindo toda a glória a Deus, humilhando-nos diante dele e reconhecendo como somos realmente, sem tentar confiar de maneira alguma em nós mesmos ou em qualquer mérito nosso, confiando e descansando somente na obediência do Cristo crucificado, que se torna nosso quando acreditamos nele. Isso é suficiente para cobrir todas as nossas injustiças e nos dar confiança em nos aproximar de Deus, libertando a consciência do medo, do terror e do pavor, sem seguir o exemplo de nosso primeiro pai, Adão, que, tremendo, tentou se cobrir com folhas de figueira.[34]

As Confissões ligam de forma consistente a doutrina da justificação apenas pela graça somente por meio da fé à confiança alegre que concede aos crentes. Quando a fé descansa na obra perfeita de Cristo, encontra uma base sólida para a garantia diante de Deus. No entanto, quando os crentes tentam apoiar sua segurança em sua própria justiça ou boas obras, a consequência é a perda de confiança diante de Deus.

Deve-se observar que as Confissões estabelecem uma ligação entre a garantia de salvação do crente e as boas obras que a fé genuína produz pela obra renovadora do Espírito Santo. Por exemplo, o CH afirma que essas boas

obras servem para “garantir” os crentes da genuinidade de sua fé.[35] Assim como uma boa árvore é conhecida a partir dos frutos que produz, a fé genuína é confirmada pelas obras produzidas pela mesma. Ainda que o catecismo atribua esse papel confirmatório às boas obras em relação à genuinidade da fé, é preciso apontar que o mesmo não é considerado fundamental para a garantia de salvação do crente. Tendo em vista que as boas obras dos crentes resultam da fé verdadeira, que é uma pré-condição necessária para que sejam boas,[36] dificilmente elas constituem a base para a confiança do crente diante de Deus. Nos CD, a certeza da salvação e da perseverança também se apoia, primeiramente, na promessa do evangelho e no testemunho do Espírito Santo com a Palavra, e em segundo lugar, nas boas obras que a verdadeira fé produz.

> Desse modo, essa certeza (da perseverança) não deriva de nenhuma revelação particular além ou fora da Palavra, e sim da fé nas promessas de Deus, que ele revelou abundantemente em sua Palavra para nosso consolo, do testemunho do *Espírito Santo, que testifica, com nosso espírito, que somos filhos e herdeiros de Deus* (Rm 8.16-17) e, finalmente, de uma busca séria e santa de uma boa consciência e de boas obras.[37]

Ao contrário da VF, as Três Formas de Unidade apresentam uma visão cuidadosamente equilibrada da base da garantia de salvação do crente. Por um lado, essa certeza nasce da confiança da fé na perfeição e suficiência da obra de Cristo como mediador. Nada tende a reforçar mais a garantia do crente do que a promessa do evangelho da justificação gratuita com base na justiça de Cristo e a convicção sólida de que o propósito salvador de eleição de Deus preservará o crente no caminho da salvação até a mesma se cumprir. Ao contrário do objetivismo pactual na VF, que apela à filiação no pacto e ao batismo como base suficiente para essa

segurança, as Confissões sempre destacam a necessidade da fé como o meio pelo qual a promessa do evangelho e sua confirmação sacramental são recebidas. Além disso, quando as Confissões reconhecem o papel legítimo da autoanálise e das boas obras para a confirmação da genuinidade da fé do crente, elas não o fazem de modo a destruir a certeza da salvação. As Confissões apoiam sua confiança no ensino bíblico de que a própria perseverança é uma das “coisas que são melhores e pertencentes à salvação” (Hb 6.9). Da perspectiva das Três Formas de Unidade, nada poderia ser mais prejudicial à certeza da salvação do que a ideia de que os crentes podem ser salvos ou eleitos “por um tempo”, mas não preservados nessa salvação. Contrárias às tentativas da VF de resolver o suposto problema da garantia, as Confissões oferecem uma visão cuidadosa e equilibrada que proporciona uma base segura para a garantia, mas sem dar lugar a qualquer pretensão ou complacência.

---

[1] CD 1.7: “Desse modo, ele decidiu entregar os escolhidos para serem salvos a Cristo e chamá-los efetivamente para a comunhão de Cristo, por meio de sua Palavra e Espírito. Em outras palavras, ele decidiu lhes conceder a fé verdadeira em Cristo para justificá-los, santificá-los e, finalmente, depois de preservá-los na comunhão do seu Filho, glorificá-los”; 2.8: “Foi da vontade de Deus que Cristo, por meio do sangue da cruz (pelo qual ele confirmou o novo pacto), redimisse efetivamente entre todas as pessoas, tribos, nações e línguas somente aquelas que foram escolhidas desde a eternidade para a salvação e entregues a ele pelo Pai, para que ele lhes garantisse a fé e preservasse fielmente até o fim”.

[2] *Ibid*., Rejeição 1:2.

[3] *Ibid*., 1:8.

[4] *Ibid*., 1:9.

[5] *Ibid*., Rejeição 1:6: “que ensina que nem toda a eleição para a salvação é imutável e que alguns dos escolhidos podem morrer, e realmente morrem para sempre, sem que Deus tente impedir”.

[6] *Ibid*., Rejeição 1:2.

[7] *Ibid*., 5.8. Cf. Rejeição 5.3: “que ensina que aqueles que acreditam verdadeiramente e nascem de novo não só podem perder a fé justificadora, como também a salvação, e realmente as perdem para sempre. Essa opinião anula a própria graça da justificação e a regeneração, além da preservação contínua de Cristo”.

[8] CH 20–23, 53–56, 65–68, 86–91; CB 22–24; CD 1.4, 7; 2.6–8; 3/4.10–17.

[9] Ver, por exemplo, CD Rejeição 5.1: “que ensina que a perseverança dos crentes verdadeiros não é efeito da eleição ou dom de Deus produzido pela morte de Cristo, e sim uma condição da nova aliança, em que o homem, antes do que chamam de eleição e justificação definitiva, precisa cumprir seu livre-arbítrio”.

[10] Ver CB 14: “Acreditamos que Deus criou o homem do pó da terra e o moldou à sua imagem e semelhança: bondoso, justo e santo, capaz de satisfazer a vontade de Deus de todas as maneiras. Porém, *sendo honrado, não conseguiu entender* ou conhecer sua excelência, então se submeteu voluntariamente ao pecado, e consequentemente, à morte e maldição, dando ouvidos às palavras do diabo. Ele recebeu o mandamento da vida e o transgrediu, então foi separado de Deus, que era sua vida verdadeira, pelo pecado”. CH 6: “para que (*aus dass*) ele pudesse viver na eterna bênção”, CH 40.

[11] CB 14. Como as Confissões reformadas não usam o termo “mérito” em suas descrições da obediência, Adão foi obrigado a apresentar-se a Deus para desfrutar da vida, de uma maneira que os adeptos a essas Confissões não são obrigados a fazê-lo. No entanto, é exigido que os adeptos das Confissões reconheçam que a obediência de Adão era a condição estabelecida para que ele desfrutasse da misericórdia e vida eterna de Deus, e que sua desobediência causaria a perda justa (pelo demérito) do favor divino. Os teólogos reformados que usaram a terminologia “mérito” no contexto da aliança pré-queda costumam reconhecer que tal linguagem está sendo usada “inapropriadamente” e expressa meramente a “ligação” entre a promessa de Deus e a recompensa da vida eterna. É um tipo de “mérito do pacto” (*meritum ex pacto*) que está de acordo com a verdade e a justiça divina, mas na realidade se origina no favor imerecido de Deus em conceder a Adão um “direito” à vida eterna que supera qualquer coisa que ele “merecia” como criatura na presença de seu criador. Como Deus promete abençoar a obediência humana à sua vontade, o fato de ele conceder ou garantir uma bênção para Adão por obedecer a sua vontade é uma questão de ser verdadeiro consigo mesmo (ou seja, à sua promessa) e, portanto, uma questão de justiça pactual. Contrária às alegações de alguns escritores da VF, essa concepção da ligação entre a obediência de Adão e a recompensa prometida da vida eterna não representa uma apropriação reformada da doutrina católica romana do “mérito” humano, seja ele “condigno” (inteiro) ou “congruente” (metade). Na visão católica romana, o mérito “condigno” é o valor inerente à obediência humana, tal como é inspirado pela graça e pelo Espírito de Deus, enquanto o “congruente” é o “meio mérito” das obras

humanas que recebem uma recompensa que excede seu valor. Para abordagens reformadas clássicas dessa questão, ver *IET*, 2:710-23; *RD*, 2:569-71; e *CCT*, p. 112-19, 196-202,326-28. A observação seguinte de Turretini é muito importante para a compreensão da visão reformada: “Dessa maneira, parece também que não existe o mérito propriamente dito do homem diante de Deus, em qualquer estado em que seja colocado. Assim, o próprio Adão, se tivesse perseverado, não teria merecido a vida em justiça criteriosa, embora (por meio de certa condescendência [*synchatabasin*]), Deus tenha prometido a ele uma vida pactual sob a condição da obediência perfeita (que é chamada de meritória com base nesse pacto em um sentido mais amplo [...])” (*IET*, 2:712). Ver também o capítulo 1 desse volume.

[12] CH 6–19.

[13] CB 14, 15; CH 6–11; CD 3/4.

[14] Ver *RD*, 2:569, que observa que “alguém pode duvidar da palavra, contanto que o assunto seja seguro” (*de vocabulo dubitetur, re salva*). Na história da Teologia Reformada, a aliança pré-queda entre Deus e a humanidade em Adão foi designada de diversas maneiras. Às vezes é chamada de “pacto da natureza”, já que essa aliança exigia obediência à lei moral de Deus, que o homem conhecia por natureza e era capaz de obedecer graças aos dons e à integridade com os quais ele foi originalmente dotado. No entanto, é mais comum que seja chamada de “pacto das obras”, uma vez que a vida eterna prometida na aliança só poderia ser alcançada por intermédio das obras, ou seja, na obediência aos mandamentos de Deus.

[15] Ver, por exemplo, CB 20–23; CH 3–23, 59–64; e CD Rejeição 2.3–4. Quando as Confissões falam sobre o “mérito” da obra de Cristo, elas afirmam que sua obra,

embora seja totalmente fruto do propósito gracioso de Deus de oferecer a redenção dos eleitos por intermédio da obra do mediador, *merece verdadeiramente e corretamente*, em plena conformidade com as exigências da justiça de Deus, vida eterna e favor para o seu povo. Ao contrário do uso incorreto do termo "mérito" para descrever a ligação entre a obediência de Adão e a recompensa prometida da vida eterna, a palavra "mérito" é completamente apropriada no que se refere à justiça perfeita de Cristo, que cumpre todas as obrigações da lei em sua pessoa como Deus e homem verdadeiro em nome de seu povo (cf. Rm 3.26; 8.1-4; Gl 3.10-14). Ver CH 9–19; e *Institutas*, 2.17, "Cristo é dito merecer justamente e apropriadamente a graça e salvação de Deus por nós".

[16] CB 22. Ver também CB 14, 20, 23, 24; CH 6–19, 37–45, 59–64; CD Rejeição 2.3–4.

[17] CH 59–64, esp. 62: "Mas por que nossas boas obras não podem ser a totalidade ou parte de nossa justiça diante de Deus? Porque a justiça que está diante do tribunal de Deus deve ser absolutamente perfeita e completamente de acordo com a lei divina, porém nossas melhores obras nesta vida são todas imperfeitas e contaminadas pelo pecado"; CB 21-24.

[18] CH 3–5.

[19] *Ibid*., 9–23; e 60: "Sem qualquer mérito meu, por pura graça, Deus concede e coloca em mim a satisfação perfeita, a justiça e a santidade em Cristo".

[20] *Ibid*., 62–64; CB 22–24.

[21] CH 64: "É impossível que aqueles que são introduzidos em Cristo por uma fé verdadeira não produzam frutos de gratidão"; 86: "Tendo nos redimido pelo seu sangue, Cristo também nos renova pelo seu Espírito Santo segundo sua própria imagem, para que, com nossas vidas inteiras,

possamos nos mostrar gratos a Deus pelos seus benefícios”; 91: “Mas quais são as boas obras? Somente aquelas que são feitas da fé verdadeira, de acordo com a lei de Deus, e para sua glória, e não as que são baseadas em nossas opiniões ou nos preceitos dos homens”.

[22] *Ibid*., 91; CB 24: “Quando sua raiz é a fé, essas obras são boas e aceitáveis aos olhos de Deus, uma vez que todas são santificadas pela sua graça. Ainda assim, elas não têm importância alguma para nossa justificação, pois é pela fé em Cristo que somos justificados, mesmo antes de praticar boas obras, senão não poderiam ser boas, assim como o fruto de uma árvore não é bom se a própria árvore não for boa”.

[23] CH 52; e 59: “Mas de que lhe serve agora acreditar em tudo isso? Que sou justo em Cristo diante de Deus e um herdeiro da vida eterna”.

[24] *Ibid*., 3–4, 54–56, 59–64, 113–115; CB 20–23.

[25] Ver CFW 25.1–2; CB 29.

[26] CH 20–23.

[27] *Ibid*., 53–56, 65–68.

[28] *Ibid*., 1–2.

[29] *Ibid*., 65: “Então, como somos participantes de Cristo e de todos os seus benefícios somente pela fé, de onde vem tal fé? Do Espírito Santo, que opera em nossos corações pela pregação do evangelho sagrado e o confirma pelo uso dos sacramentos santos”.

[30] *Ibid*., 72: “Então, a purificação externa com água lava os pecados? Não, pois só o sangue de Jesus Cristo e o Espírito Santo nos limpam de todos os pecados”.

[31] CB 35.

[32] CH 81. Ver também *ibid*., 82. Vale observar que as evidências das Escrituras citadas por essas respostas incluem 1Coríntios 10.19-22; 11.20,34. Em perguntas e

respostas anteriores, mais algumas passagens são citadas para mostrar que a fé é exigida dos recebedores do sacramento (por exemplo, Jo 6.35,40,47-48,50-,51,53,54).

[33] *Ibid*., 21: “A verdadeira fé não é só um conhecimento seguro [...] mas também uma confiança firme no Espírito Santo que opera em meu coração por meio do evangelho, que não só para os outros, mas para mim também são dados gratuitamente por Deus a remissão dos pecados, a justiça e salvação eternas, meramente pela graça, somente pelos méritos de Cristo”, *ibid*., 60.

[34] CB 23.

[35] CH 86: “para que cada um de nós possa ter sua própria garantia da sua fé pelos seus frutos”.

[36] *Ibid*., 91: “Mas quais são as boas obras? Somente aquelas realizadas pela fé verdadeira”.

[37] CD 5.10, grifo original. O equilíbrio das Confissões é claro em sua abordagem do papel das boas obras na confiança do crente diante de Deus. Ainda que as boas obras confirmem a genuinidade da fé e ofereçam a confirmação da salvação, elas nunca podem se tornar o fundamento principal da garantia da salvação. A segurança do crente se baseia na plenitude e na perfeição da obra de Cristo para a justificação gratuita. Cf. CB 24: “Além disso, embora pratiquemos boas obras, não encontramos nossa salvação nas mesmas, pois não podemos usar nada além do que é poluído por nossa carne e passível de punição. E ainda que pudéssemos realizar tais obras, a lembrança de um pecado seria suficiente para fazer com que Deus as rejeitasse. Desse modo, estaríamos sempre em dúvida, jogados de um lado para o outro, sem qualquer certeza, e nossas pobres consciências ficariam continuamente aborrecidas se não confiassem nos méritos do sofrimento e morte de nosso Salvador”.

11

O PACTO, A JUSTIFICAÇÃO E A “VISÃO FEDERAL” (3):

O PACTO E A JUSTIFICAÇÃO

O ponto principal da doutrina na presente controvérsia em relação à VF e a outras visões parecidas é, sem dúvida, a doutrina da justificação. Se não fosse pelo modo como diversos escritores dentro da órbita da VF reformularam essa doutrina, seria difícil imaginar que a VF teria provocado tanta preocupação quanto provocou. Como a graça da justificação gratuita é o tema central do evangelho de Jesus Cristo, a incerteza quanto ao que essa graça implica deve ser um assunto tratado com grande cuidado por todo crente ou igreja reformada. Para avaliar a maneira com que os autores da VF comprometeram a compreensão bíblica e reformada dessa doutrina, começarei este capítulo com uma declaração breve da concepção reformada histórica da justificação. Após essa análise, identificarei e avaliarei várias revisões da doutrina que foram propostas pelos autores da VF. Na última parte deste capítulo, oferecerei um

estudo da gravidade desses desvios da VF à visão bíblica e confessional da justificação.

A doutrina confessional e bíblica da justificação

Quando pensamos sobre a justificação, precisamos ter sempre o cuidado de formular a doutrina da maneira mais clara possível. Afirmar meramente que os crentes são "justificados pela graça por meio da fé" não mostra adequadamente o ensino bíblico. Na visão bíblica e confessional, acredita-se que os crentes são justificados diante de Deus *somente pela graça (sola gratia)* por causa *somente da obra de Cristo (solo Christo)* e que essa justificação gratuita se torna deles *somente pela fé (sola fide)*. Cada uma dessas expressões é uma parte essencial da concepção reformada da justificação. Portanto, em meu resumo, abordarei sucessivamente cada uma dessas expressões. As perguntas que devemos responder são: (1) o que as Confissões querem dizer quando se referem à "justificação" do crente; (2) por que as Confissões insistem que tal justificação é "somente pela graça" por causa da obra "somente de Cristo"; e (3) por que elas também destacam que a justificação graciosa dos crentes é "somente pela fé".

Justificação: uma declaração judicial da aceitação de Deus

Uma maneira comum de expressar a ideia reformada da justificação é que ela vê a justificação como uma declaração *judicial* de Deus. Ao contrário da doutrina católica romana clássica, que aponta que a justificação inclui uma *transformação moral* dos crentes, a concepção protestante identifica a justificação com o pronunciamento da inocência

do crente na corte de Deus. Segundo a visão da Reforma, a justificação é uma declaração legal de Deus, mostrando que a pessoa justificada é justa e aceitável para ele.[1] Por isso, o apóstolo Paulo contrasta “justificação” com “condenação” em Romanos 8.33-34. O ponto de vista católico romano defende que a justificação inclui um processo de transformação moral equivalente ao que na concepção reformada é considerado obra da santificação.[2] Essencialmente, a visão da Igreja Romana confunde as duas graças distintas de justificação e santificação.

Embora a imagem do tribunal de justificação seja metafórica, retratando os pecadores em termos legais como pessoas chamadas a comparecer diante de Deus como seu juiz, essa linguagem representa o contexto real dos pecadores em relação a Deus. Como criaturas originalmente criadas à imagem de Deus, mas agora caídas pelo pecado de Adão, todos os seres humanos são responsáveis diante de Deus e merecem condenação e morte (Rm 2–3).[3] Consequentemente, o problema que a justificação aborda dificilmente é exagerado. Ser julgado inocente ou culpado por um tribunal humano é uma questão importante, mas ser julgado na corte de Deus é uma questão de profunda importância religiosa. Tudo depende finalmente da “reputação” do pecador no juízo de Deus. O ponto da justificação não é meramente um entre muitos, pois é *o* assunto religioso, primordial da vida e da morte. A justificação dos crentes é um ato definitivo, que declara o perdão de seus pecados e a justiça diante de Deus. Ela prevê o julgamento final e proclama que “toda a maldição” da lei foi removida dos crentes.[4] Portanto, na compreensão bíblica e confessional do evangelho, a justificação é o benefício principal da obra salvadora de Cristo, revelando a

graça de Deus com os pecadores indignos que ele salva da condenação e da morte (Rm 5.12-21).[5]

A base da justificação gratuita: "somente pela graça" e "somente por causa de Cristo"

Embora as Confissões reformadas rejeitem a visão católica romana tradicional que confunde a justificação e a santificação, tratando a justificação como se envolvesse um processo de renovação moral, esta não é sua maior objeção à mesma. De acordo com as Confissões, o erro básico do catolicismo romano está em sua concepção incorreta da *base* do veredicto de inocência e justiça que a justificação declara. Na doutrina católica, Deus justifica os crentes, em parte, baseado em sua própria justiça. Como a justificação inclui um processo de renovação moral, dizem que a justiça que justifica os crentes é inerente.[6] Em outras palavras, Deus não justifica os crentes unicamente com base na obra e nos méritos de Cristo, que são concedidos e imputados aos crentes pela graça, mas em parte sobre a base da obra e méritos dos crentes, que são o fruto da graça de Deus operando neles.[7]

Na rejeição das Confissões reformadas a essa compreensão católica romana da base da justificação, eles afirmam que a justificação é totalmente um dom gratuito da graça de Deus. Somente a graça – não a graça junto à obra dos crentes motivados por ela – é a base exclusiva da justificação. Quando se trata da aceitação com Deus, os crentes não depositam sua confiança em qualquer coisa que possam fazer em obediência a ele, mas apenas no gracioso favor de Deus demonstrado na oferta gratuita da redenção por meio de Jesus Cristo. Consequentemente, as Confissões enfatizam que a justiça dos crentes é "imputada", e não

pessoal ou inerente.[8] Ainda que esta linguagem seja bastante criticada por sugerir que a justificação envolve um tipo de “ficção legal”, as Confissões a usam com base no ensino bíblico de que a justificação do crente está na justiça de outro, ou seja, Jesus Cristo (Rm 5.12-21; Fp 3.9; 2Co 5.18-21). Por meio de seu sofrimento e morte, Cristo suportou o castigo e a maldição da lei em favor de seu povo (Rm 3.21-26; 4.25; Gl 3.13; 1Pe 3.18). Cristo satisfez a justiça de Deus por sua resiliência quanto à condenação e morte daqueles que violam sua lei. Além disso, por meio de sua obediência e cumprimento de todas as exigências da lei, Cristo cumpriu a todas as exigências de justiça em favor deles. Somente ele, com base em “todos os seus méritos e tantas obras santas que ele fez por nós e em nosso lugar”, garante a justificação de seu povo diante de Deus.[9]

Consistente com essa concepção da base da justificação, as Confissões distinguem claramente a lei e o evangelho no que se refere à justificação. Nesse contexto, a lei de Deus diz respeito às exigências justas que Deus impõe aos seres humanos criados à sua imagem. Seja os judeus, que receberam a lei de Deus na forma escrita por intermédio de Moisés, ou os gentios, que têm as obras da lei gravadas em suas consciências, todos os seres humanos falham em viver em conformidade perfeita com as exigências da lei (Rm 2–3).[10] Pelo padrão da lei perfeita de Deus, todos os homens são condenados e merecem a morte como salário do pecado (Rm 6.23). Embora a lei de Deus seja boa e santa, ela só pode exigir dos crentes o que eles não são capazes de fazer.[11] Ninguém pode ser justificado pelas obras da lei porque ninguém cumpre totalmente o que a lei inteira requer. Ao contrário da função da lei de expor o pecado e a culpa humanos, o evangelho proclama as boas novas que Deus concede gratuitamente aos crentes o que a lei nunca

poderia alcançar: aceitação e misericórdia a si mesmo por causa da justiça de Cristo.

O instrumento da justificação: "somente pela fé"

A insistência das Confissões de que os crentes são justificados somente pela fé transmite obviamente sua crença firme na justificação como dom gratuito da graça de Deus em Cristo. Um dom completamente gratuito, baseado em uma justiça colocada graciosamente nos crentes, claramente não pelas obras. "Somente a graça", "somente Cristo" e "somente a fé" são expressões inter-relacionadas. Usar uma é usar a outra, assim como negar uma é negar a outra. Se somos salvos somente pela graça, então as obras devem ser excluídas como condição necessária para que sejamos aceitos pela misericórdia de Deus. Se somos somente salvos pela pessoa e obra de Cristo, nada que os crentes façam em obediência à lei poderia completar ou compensar qualquer coisa que não tenha a justiça de Deus. É exatamente por isso que as Confissões proclamam "somente a fé" como o instrumento pelo qual os crentes recebem o dom gratuito da justificação com base apenas na justiça de Cristo.[12]

Os reformadores usaram diversas expressões para se referir ao papel único da fé na recepção da justificação gratuita. Calvino, por exemplo, falava da fé como um "vaso vazio" para enfatizar seu caráter como um recebedor que não leva nada a Deus, mas recebe todas as coisas dele.[13] Lutero usou a analogia significativa de um anel que possui uma joia. A fé não tem o menor valor em si mesma, mas suas preciosidades são Cristo e sua justiça.[14] Calvino observou também que, de certa forma, a fé é uma "coisa passiva" porque todo o trabalho e o esforço para conseguir favor e aceitação de Deus devem acabar e precisamos

descansar apenas no favor concedido gratuitamente em Cristo.[15] A fé se torna um instrumento adequado para a recepção da justificação quando marcada por um reconhecimento humilde de que toda a honra na salvação pertence a Deus. Como um reconhecimento receptivo e passivo da graça pura da justificação livre, a fé é um ato de aceitação confiável do que Deus concede de forma gratuita aos crentes em Cristo. Quando os crentes aceitam o dom da justificação pela fé, olham para longe de si mesmos e concentram sua atenção em Cristo, que é a sua justiça. A fé é a antítese de qualquer vanglória na realização humana diante de Deus. Como essa fé encontra sua suficiência na obra salvadora de Cristo, produz também uma garantia confiante de sua misericórdia.[16]

A fé e as obras (justificação e santificação)

Antes de nos concentrarmos em como a VF avalia a doutrina confessional da justificação, preciso observar rapidamente dois elementos adicionais da doutrina da justificação das Confissões. O primeiro é a concepção confessional da relação entre a fé como único instrumento de justificação e as boas obras que a fé justificadora necessariamente produz.

As Confissões estabelecem uma distinção clara entre a fé, que é o único instrumento de justificação, e as obras que a mesma produz no caminho da santificação. Embora as Confissões, ecoando o ensino bíblico (Gl 5.6), insistam que a verdadeira fé produz sempre e necessariamente boas obras, elas são cuidadosas em excluir as obras que são os frutos da fé da instrumentalidade da fé na justificação.[17] Por exemplo, o CH observa que “boas obras” são apenas aquelas que resultam da fé genuína, são de acordo com o padrão da lei de Deus e são realizadas com a intenção de

glorificá-lo.[18] A CB afirma claramente que a fé justifica os crentes “antes de praticarem as boas obras, caso contrário, não poderiam ser boas obras, assim como o fruto de uma árvore não pode ser bom se a própria árvore não for”.[19] Essa linguagem não pode ser entendida como se implicasse uma relação temporária entre a fé e as boas obras, como se os crentes pudessem primeiro ser justificados e algum tempo depois começassem a ser santificados. Nesse caso, a precedência da fé é teológica. Só os crentes, que são aceitáveis a Deus e muito amados pela simples obra de Cristo, podem agradar a Deus, ainda que as obras que fluem da fé nunca sejam perfeitas e não possam contribuir para sua justificação.[20] A inseparabilidade da fé e das obras, da justificação e da santificação, baseia-se na plenitude da obra de Cristo para e nos crentes. Cristo, cuja justiça é o único alicerce para a justificação do crente, também o renova segundo sua própria imagem pelo Espírito Santo.[21] No entanto, a necessidade e a obrigação de uma nova obediência na vida do crente não são motivadas por sugestão nenhuma de que as boas obras desempenham um papel na justificação do crente. Pelo contrário, a nova obediência do crente é uma resposta “gratuita” e “grata” à provisão graciosa de redenção por meio da obra de Cristo e não é motivada fundamentalmente pela perspectiva de recompensa ou pela salvação final.

A justificação e os sacramentos

Outra característica da concepção das Confissões sobre a justificação se refere ao papel dos sacramentos na confirmação e desenvolvimento da fé. Na doutrina tradicional católica romana, os sacramentos concedem graça aos seus recebedores por meio de sua administração, contanto que nenhum obstáculo anule sua eficácia. Os

sacramentos “infundem” a graça de maneira *ex opera operato* (“pela obra realizada”). Além disso, a graça trazida pelos sacramentos, quando o recebedor confia livremente neles e realiza boas obras, torna o crente uma pessoa justa ou santa. No que se refere à doutrina da justificação, a visão católica romana é que o batismo remove totalmente o pecado original e torna a pessoa batizada inerentemente justa.[22] Por isso, a causa “instrumental” da “primeira justificação” é o sacramento do batismo. Enquanto aqueles que são batizados não cometerem “pecado mortal” e caírem do estado de graça, o uso dos outros sacramentos oferece uma infusão contínua da graça pela qual os fiéis são capazes de desfrutar de uma justificação “adicional” ou “secundária” na medida em que evoluem nas boas obras e “merecem” mais graça e, finalmente, a graça da bênção eterna. Nessa concepção dos sacramentos, a justificação, como um processo de renovação na justiça, é primeiramente concedida e depois reforçada por meio dos sacramentos.[23]

De acordo com as Confissões reformadas, o Espírito Santo produz a resposta da fé por meio do evangelho sagrado e confirma ou fortalece a fé pelo uso correto dos sacramentos.[24] Como sinais e selos visíveis, que o Senhor designou por causa da fraqueza dos crentes, os sacramentos não acrescentam nada à Palavra, mas servem como símbolos visíveis da promessa do evangelho da salvação.[25] A fé é o único instrumento da justificação e o sacramento a fortalece pela confirmação da promessa do evangelho da justificação gratuita com base nos méritos de Cristo. Embora os sacramentos sejam um meio de graça, eles servem para comunicar Cristo e seus benefícios salvadores somente no caminho da fé e nunca à parte da Palavra à qual os sacramentos são acrescentados. Atribuir

unicamente ao sacramento o poder de efetuar uma união salvadora com Cristo, que concede todos os benefícios da sua obra como mediador, incluindo a justificação, é contrário à concepção bíblica e confessional do sacramento.

Uma avaliação das revisões da VF da doutrina da justificação

Conquanto os autores da VF tenham posições diferentes sobre a doutrina da justificação, alguns propuseram várias revisões significativas à visão confessional que descrevi. Essas análises são a consequência de uma série de temas essenciais para a reformulação da doutrina da aliança, principalmente a obrigação da obediência à lei de Deus no pacto pré-queda entre o Deus trino e Adão, o principal representante da humanidade. Como os defensores da VF rejeitam a ideia de que a obediência sincera de Adão à lei de Deus era o único caminho pelo qual ele podia herdar justamente, e nesse sentido merecidamente, a bênção (promessa) da vida eterna em comunhão inabalável com Deus, eles rejeitam também a ideia que toda a obediência de Cristo à lei de Deus (todas as suas obras santas ou "méritos") seja a base exclusiva para a herança da vida eterna do crente. Assim, os erros graves presentes nas reformulações da VF da doutrina da justificação são sintomas de uma compreensão equivocada das alianças entre o Deus trino e seu povo antes e depois da queda no pecado. Esses erros são o resultado inevitável de uma falha em reconhecer as implicações da "justiça" de Deus na administração das alianças antes e depois da queda, incluindo o dever de obediência perfeita à sua lei justa.

A justificação como o "perdão dos pecados"

Os defensores da VF costumam definir a justificação de uma forma que está de acordo com a visão reformada histórica, ou ao menos que parece estar de acordo com ela. Ainda que no mínimo um autor tenha sugerido ampliar a linguagem da justificação para incluir a ideia de "santificação definitiva",[26] a maioria dos defensores da VF reconhece que a justificação é uma declaração judicial da posição (ou *status*) do crente diante de Deus e que deveria ser claramente distinguida da santificação. A justificação não se refere ao processo de renovação na justiça que acontece pela obra do Espírito Santo no coração e vida do crente. Em vez disso, refere-se à absolvição graciosa de Deus pelos pecadores crentes por causa da justiça de Jesus Cristo.

Apesar do reconhecimento entre os defensores da VF de que a justificação é um ato judicial de Deus (declarando a inocência do crente), existe uma tendência de definir esse ato como um mero "perdão dos pecados" ou não atribuição da culpa do pecado aos crentes. Norman Shepherd, uma figura influente entre os envolvidos com a VF, afirma claramente que a justificação consiste somente no perdão dos pecados e não inclui a imputação de toda a justiça de Cristo aos crentes.[27] Retornarei a esse ponto de forma mais direta posteriormente, mas preciso apontar que esta identificação da justificação com o perdão dos pecados representa uma mudança profunda na doutrina reformada padrão da justificação. Uma coisa é dizer que os crentes justificados não são considerados por Deus pecadores culpados que são obrigados a sofrer o castigo devido por seus pecados. Outra é afirmar que os crentes justificados são considerados por Deus santos e justos, assim como Cristo é santo e justo.[28] Quando a justificação é definida simplesmente como o perdão dos pecados, não pode

conceder a vida eterna. O perdão dos pecados remove a culpa dos mesmos, mas não declara que o pecador perdoado cumpriu a exigência total da lei para conquistar a herança da vida eterna. Como as implicações dessa diferença se tornarão mais claras a seguir, nesse ponto deixarei de avaliar essa redução no significado da justificação. Os problemas mais graves com a reformulação da VF de tal doutrina se referem às questões críticas da base para a absolvição do crente diante de Deus e a instrumentalidade da fé em receber a graça da justificação.

A base da justificação: somente a "obediência passiva" de Cristo

Não é por acaso que os escritores da VF reduzem o significado da justificação ao perdão dos pecados. Isso se torna mais claro quando consideramos a base para a justificação dos crentes. Às vezes os autores da VF argumentam que a mesma não é a atribuição da obediência total de Cristo à lei. Alguns autores reconhecerão a importância do ato de imputação para a justificação. Porém, a "justiça" atribuída aos crentes é unicamente a justiça da chamada "obediência passiva" de Cristo ou resiliência substitutiva da penalidade da lei. A tão falada "obediência ativa" de Cristo, ou seja, sua obediência eterna à vontade do Pai e submissão voluntária às exigências da lei santa de Deus, pode "qualificar" Cristo para se oferecer como um sacrifício impecável pelos pecados de seu povo.[29] Mas os defensores da VF negam que toda a obediência de Cristo à lei seja atribuída aos crentes e elimina seu dever de obedecer a lei para serem justificados diante de Deus. Desde que as obras de fé sejam "não meritórias", pertencem à fé como o instrumento correto para a justificação e são necessárias para que os crentes alcancem

a justificação final.[30] Além disso, entre outros autores da VF, em alguns momentos é sugerido que a "união com" ou "incorporação" do crente em Cristo por meio da fé é uma base suficiente para a justificação.[31] A ideia de atribuição se torna supérflua por causa da união do crente com Cristo.

Em meu resumo da concepção confessional da justificação, já observei que a justiça de Cristo, concedida e atribuída aos crentes por pura graça, inclui toda a sua obediência. Embora não use a distinção teológica entre a obediência "ativa" e "passiva" de Cristo, a linguagem das Confissões aponta vigorosamente que a totalidade da obediência de Cristo "sob a lei" é imputada aos crentes como base para sua justificação. Isso fica bem claro na CB 22 e no CH 59-61.[32] Portanto, a alegação dos escritores da VF de que a obediência ativa de Cristo não desempenha um papel direto na declaração de Deus da justiça dos crentes é contrária à concepção explícita das Confissões.[33]

Evidência bíblica e confessional da atribuição de toda a obediência de Cristo

Como alguns escritores da VF argumentam que a Bíblia não defende em momento algum a atribuição da "obediência ativa" de Cristo aos crentes, é preciso considerar diversas razões bíblicas e confessionais pelas quais a base para a justificação do crente inclui toda a obediência de Cristo.

A obediência de Cristo é ampla

Primeiro, as descrições bíblicas da relação de Cristo com a lei de Deus em seu estado de humilhação são amplas. Ao longo de toda a vida de Cristo, desde sua concepção no ventre da virgem Maria até seu sacrifício na cruz, ele foi amorosamente obediente à vontade de seu Pai e dedicado

ao seu povo, pelo qual deu sua própria vida. A obediência de Cristo é uma vestimenta "perfeita" de conformidade ativa com as exigências da lei de Deus. Por exemplo, em Gálatas 4.4, o apóstolo Paulo declara que "vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido *sob a lei*". Nesse verso fundamental, a expressão "sob a lei" se refere ao estado do qual os crentes em Cristo foram redimidos ou libertos (cf. Gl 4.21; Rm 6.14-15). Em primeiro lugar, essa liberdade da lei é uma libertação da "maldição" da mesma, já que Cristo voluntariamente se submeteu a essa maldição, embora continuasse escrito de todas as maneiras no livro da lei que seria assim (Gl 3.13; cf. Rm 3.21-24). Mas no segundo exemplo, tal liberdade da lei se refere a uma desobrigação de conquistar a vida com base em cumprir perfeitamente o que a lei exige (Gl 3.11-12; 4.5; 5.3-4; Rm 9.30–10.10). Cristo assumiu nossa carne e nasceu "sob a lei" com o objetivo de "cumprir toda a justiça" e todas as obrigações da lei por si mesmo (Mt 3.15; Rm 8.1-4).

Outra passagem também muito importante é Romanos 5.12-19, que encerra a abordagem resumida de Paulo da doutrina da justificação em Romanos 3–5. Esse trecho compara e contrasta o primeiro Adão e o último, Cristo. Assim como todos os que estão "em Adão" estão sujeitos à condenação por causa de sua única transgressão, todos os que estão "em Cristo" recebem a justificação e a vida por causa de seu "único ato de justiça". Conquanto essa passagem encontre dificuldades quanto à sua interpretação, a mesma é profundamente importante para a nossa compreensão da obediência de Cristo, que é atribuída aos crentes para sua justificação.[34] O peso do argumento de Paulo nesta passagem é que existe uma *ligação imediata* entre *a única transgressão do único homem, Adão,* por um

lado, e o reino da morte *e do juízo que traz condenação a muitos,* por outro. Por isso, ele destaca que a morte reinou desde Adão até Moisés, “mesmo sobre aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão, o qual prefigurava aquele que havia de vir” (v. 14). Ainda que a transgressão tenha sido unicamente de Adão, sua consequência, a morte, dominou sobre todos. Desse modo, o apóstolo insiste que “por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação” e “muitos se tornaram pecadores” (v. 18-19). Por causa da união de todos com Adão em sua única contravenção, Deus atribui a todos os homens a culpa da mesma e sua consequência judicial: a morte. Este é o sentido em que podemos dizer que “todos pecaram” em Adão, e todos tiveram de lidar, como consequência, com a responsabilidade judicial de condenação e morte.

De modo parecido, o apóstolo liga a obediência de um homem (lit., “o ato de justiça de um”) com a justificação de muitos. Assim como a morte reinou pela desobediência do primeiro Adão, “o dom gratuito da justiça reina na vida por meio do único homem: Jesus Cristo”. No que se refere à doutrina da atribuição, a expressão importante nesses versículos é: “o dom gratuito da justiça”. Muitos que recebem justificação e vida pela obra de Cristo não se tornam justos por intermédio de seus próprios atos ou obras. Nada que os crentes façam em obediência à lei os constitui justos ou beneficiários do veredicto e da aceitação favoráveis de Deus. Em vez disso, a graça de Deus “superabunda” para os muitos que se tornam, pela união com Cristo, participantes da sua justiça. Para entender a doutrina da imputação, o ponto decisivo no argumento de Paulo é sua insistência na participação direta (ou imediata) de todos os que estão unidos a Cristo em seu único ato de

obediência. Assim como o pecado de Adão (e não de todos os homens) constitui todos como pecadores sob a sentença judicial de condenação e morte, a obediência de Cristo (e não de muitos) constitui esses muitos como justos sob a sentença judicial de justificação e vida. A questão dominante no argumento de Paulo é a *implicação judicial* de nossa união com o primeiro e o segundo Adão. Deus considera culpados todos os que estão em Adão e inocentes todos os que estão no segundo Adão, Cristo.

Uma questão crítica a esse respeito se refere ao significado da expressão de Paulo, "o único ato de obediência/justiça". Isso remete somente à obediência passiva de Cristo (sua cruz)? Ou à obediência ativa e passiva de Cristo, usando a linguagem do "único ato" para resumir toda a sua vida de obediência? John Murray oferece uma resposta útil para essa pergunta:

> Se a pergunta é "como a justiça de Cristo pode ser definida como 'um ato justo'?", a resposta é que a justiça de Cristo é considerada em sua unidade compacta em paralelo com a única transgressão e existe um bom motivo para se referir a ela como único ato justo, pois como a única transgressão é a transgressão de um, a única justiça é a justiça de um e a unidade da pessoa e sua realização devem sempre ser assumidas.[35]

A obediência de Cristo na cruz resume toda a sua vida de obediência. A cruz não esgota a obediência de Cristo, mas a revela em sua forma mais marcante (cf. Fp 2.8, "tornando-se obediente até à morte e morte de cruz"). Realmente, se não fosse pela totalidade da obediência de Cristo desde o começo até o fim de seu ministério, não seria possível falar de ter morrido "*o justo* pelos injustos, para conduzir-vos a Deus" (1Pe 3.18). Embora a referência ao "ato único de justiça" em Romanos 5 descreva a morte de Cristo na cruz, não é possível separar esse ato de obediência de toda a sua vida "sob a lei" (cf. Gl 4.4). Distinguir entre a obediência

“ativa” e “passiva” de Cristo dessa maneira se torna artificial. Sua chamada “obediência passiva” não pode se restringir a um único ato ou acontecimento. A cruz de Cristo representa a culminação de uma vida marcada pelo sofrimento, em consequência da pecaminosidade humana (Rm 8.1-4).[36] A obediência passiva de Cristo não pode ser reduzida a um “ponto”, a saber, a cruz. Deveria ser considerada como uma “linha” que o levou da concepção à morte. Além disso, em todo o seu sofrimento, Cristo se ofereceu ativamente em obediência ao Pai e em nome de seu povo. Também deve ser observado que, enquanto o “ato único de desobediência” por parte do primeiro Adão foi suficiente para o tornar, junto de sua descendência, sujeito a condenação e morte, somente o “currículo” inteiro da obediência perfeita e constante de Cristo bastou para restaurar seu povo à justiça e à vida. A obediência impecável de Cristo em toda a sua plenitude sob a lei foi suficiente para conquistar a vida eterna para os crentes.

Outra passagem importante para uma melhor compreensão da escolha da justiça de Cristo como base para a justificação do crente é Filipenses 3.8-9.

> Sim, deveras considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; por amor do qual perdi todas as coisas e as considero como refugo, para ganhar a Cristo e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé.

Paulo escreveu esse testemunho significativo no contexto de sua oposição feroz e inabalável a certas pessoas que depositavam sua confiança em sua própria carne (v. 3). Ainda que o apóstolo não identifique explicitamente seus oponentes, parece que eles se vangloriaram de sua própria linhagem e de suas credenciais religiosas, especialmente a circuncisão, com base na qual buscavam se enaltecer

diante de Deus. Em sua resposta inicial a tais oponentes, o apóstolo se envolveu em um argumento *ad hominem* extenso. Se seus adversários confiassem nessas coisas, Paulo teria ainda mais direito de fazê-lo (v. 5-6): “circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à lei, fariseu, quanto ao zelo, perseguidor da igreja; quanto à justiça que há na lei, irrepreensível”.

No entanto, ao contrário desses oponentes, o orgulho ou a confiança de Paulo não estão em “uma justiça própria que vem da lei”. Em vez disso, seu orgulho está na “justiça de Deus que depende da fé”. Tal justiça vem “por meio da fé” para aqueles que são “encontrados em Cristo”. Embora Paulo não fale claramente de Deus imputando ou considerando a justiça de Cristo nesses versículos, a ideia está certamente presente. Por causa disso, aqueles que estão *unidos a Cristo por intermédio da fé* recebem uma justiça de Deus. Paulo insiste vigorosamente que a mesma não é sua própria justiça, e sim uma que vem de fora de si, concedida a ele por Deus. Como todo crente sabe, a justiça de Paulo consiste na concessão gratuita de uma justiça “externa” por Deus a todos os que estão em união com Cristo.

A última passagem que analiso é 2Coríntios 5.19-21.

> [...] Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões, e nos confiou a palavra da reconciliação. De sorte que somos embaixadores em nome de Cristo, como se Deus exortasse por nosso intermédio. Em nome de Cristo, pois, rogamos que vos reconcilieis com Deus. Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus.

Talvez nenhuma passagem nas Escrituras apresente a doutrina da imputação com mais clareza do que essa. A obra reconciliadora de Deus em Cristo aconteceu quando

Cristo, que “não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós”. De uma maneira impenetrável, Deus considerou o Cristo sem pecado como se ele fosse pecador. Por outro lado, Deus não considera nossas “transgressões contra nós”; ele não nos vê, segundo nossa condição e circunstância, como pecadores. Por esses meios, sem contar nossos pecados contra nós, tratando Cristo como se ele fosse pecador, “tornamo-nos a justiça de Deus *nele*”. Nesse trecho, assim como naqueles anteriormente analisados, Paulo não fala expressamente sobre a atribuição da justiça de Cristo aos crentes. No entanto, nenhuma outra interpretação pode realmente fazer justiça a essa passagem. É apenas em virtude de nossa união e participação em Cristo que nos beneficiamos de sua obra salvadora e reconciliadora. Os comentários de Charles Hodge sobre esse trecho expressam bem tal verdade:

> Nossos pecados foram atribuídos a Cristo, e sua justiça, a nós. Ele levou nossos pecados, estamos vestidos em sua justiça. [...] O fato de ele carregar nossos pecados não fez dele moralmente um pecador [...] nem a justiça de Cristo se torna subjetivamente nossa, não é a qualidade moral de nossas almas. [...] Nossos pecados eram a base judicial dos sofrimentos de Cristo, de maneira que eram uma satisfação da justiça e a sua justiça é a base judicial da nossa aceitação por Deus, de modo que o nosso perdão é um ato de justiça. [...] Não é o mero perdão, mas somente a justificação, que nos traz paz com Deus.[37]

De acordo com essa leitura de 2Coríntios 5.19, a justificação dos crentes por causa da obra de Cristo envolve uma grande transação: os pecados dos crentes são atribuídos a Cristo e a justiça dele, aos crentes.

A natureza substitutiva da obediência de Cristo

Em segundo lugar, a negação da VF da imputação da obediência ativa de Cristo aos crentes para sua justificação também falha em fazer justiça à ideia bíblica de que sua

obra como mediador foi uma obra abrangente de substituição. Mesmo que a atribuição corresponda ao que é expresso pelas expressões “somente a fé” e “somente Cristo”, ela mostra também o que está implícito nos temas bíblicos da expiação substitutiva de Cristo e na união dele com o crente. Se a vida, a morte e a ressurreição de Cristo se concretizaram pelo plano de Deus para ou em lugar de seu povo, então tudo o que ele realizou conta como deles. Como a obra de Cristo em seu favor e em benefício deles poderia não ser levada em consideração pelos mesmos, se é verdadeiramente como se a tivessem executado?[38] Além disso, quando os crentes se unem a Cristo pela fé, participam de todos os benefícios de sua obra salvadora. A fé é a “mão vazia” pela qual os crentes recebem tudo o que Cristo fez por eles. Dessa maneira, afirmar que Deus concede e imputa a justiça de Cristo aos crentes é reconhecer o que é exigido pelas doutrinas da expiação substitutiva de Cristo e a união do crente com Cristo por meio da fé.

A ligação entre os temas da obra substitutiva de Cristo, a união com Cristo e a atribuição da justiça de Cristo aos crentes lança luz sobre as declarações recentes de que Paulo não tem doutrina de imputação, mas apenas de incorporação em Cristo. Argumentou-se, por exemplo, que a “modalidade” para o crente se tornar a “justiça de Deus” é a união com Cristo, não a atribuição da justiça de Cristo aos crentes.[39] O elemento da verdade nessa afirmação é certamente que a justificação do crente pela fé só acontece por causa de sua incorporação em Cristo. Nada do que Deus faz para os crentes em Cristo pode beneficiá-los, a menos que sejam unidos a ele pela fé. Quanto à justificação dos crentes, o tema principal do evangelho de Paulo é que Cristo foi morto por causa dos nossos pecados e

ressuscitado para nossa justificação (Rm 4.25). No entanto, se a justificação se refere ao *status* do crente em união com Cristo, que é baseado no veredicto judicial que Deus declarou no início ao ressuscitar Cristo dos mortos, então a imputação corresponde exatamente à natureza do próprio veredicto justificador. Na justificação, Deus declara que o crente está diante dele no mesmo contexto judicial de Cristo. Essa declaração supõe que tudo o que Cristo é e fez é igualmente do crente em virtude de sua união de fé com Cristo.[40] Negar que essa transação envolva um componente legal, equivalente à declaração de inocência de uma pessoa em um tribunal de justiça, excluiria o tema da justificação do evangelho. A terminologia "imputação" funciona para expressar o *status* do crente diante de Deus com base na obra de Cristo em seu nome. Argumentar que o tema da incorporação em Cristo oferece uma explicação alternativa de como os crentes se tornam justos não faz sentido se a justificação se referir principalmente à posição do crente no tribunal de Deus. Isso porque a justificação do crente com base na atribuição da justiça de Cristo é simplesmente uma forma de mostrar que o crente é justificado por causa de sua ligação judicial com a obra de Cristo. A imputação é um resultado da união com Cristo e não uma alternativa a ela.[41]

A justificação declara o crente justo

Em terceiro lugar, a menos que os crentes recebam a justiça de Cristo em sua obediência à lei, bem como em seu sofrimento de sua maldição, eles não poderiam, falando precisamente, ser justificados no sentido exato de serem "declarados justos" diante de Deus. A justificação dos crentes com base na justiça de Cristo envolve um veredicto favorável que vai além do mero perdão ou da não atribuição da culpa do pecado aos crentes. Quando Deus justifica o

ímpio pelo favor da obra salvadora de Cristo, ele declara que os crentes estão em um estado positivo de inocência ou justiça. Os crentes justificados não são simplesmente declarados sem pecado, e sim positivamente justos diante de Deus. Em Cristo, a pessoa justificada ocupa uma posição justa diante de Deus, que pertence propriamente a alguém que não só recebeu a maldição da lei, como também cumpriu todas as suas exigências.[42] Na ressurreição de Jesus Cristo, a base para a justificação do crente, Deus justifica sua própria justiça e estabelece o direito do crente de ser recebido em seu favor como um justo. Além de agora não ter condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus, não há mais nenhum fundamento possível para que uma acusação seja feita contra eles (Rm 8.33-34). Crucificados e ressuscitados com Cristo, os crentes desfrutam do *status* privilegiado de aceitação plena ao lado de Deus. Como John Murray observa,

> é prejudicial à graça e à natureza da justificação construí-la apenas em termos de remissão, a tal ponto que a noção pura de remissão não expressa, nem implica por si mesma, o conceito de justificação. O último não significa simplesmente que a pessoa está livre da culpa, mas também que é aceita como justa. É declarada justa. No sentido constitucional judicial e declarativo, ela é justa aos olhos de Deus. Em outras palavras, é o julgamento positivo da parte de Deus que dá à justificação seu caráter específico.[43]

A justiça de Deus e a justificação do crente

Uma quarta consideração bíblica e confessional que defende a atribuição de toda a obediência de Cristo à justificação é a doutrina da obra mediadora de Cristo como *um cumprimento completo de todas as exigências da justiça de Deus*. Se a justificação envolve o pronunciamento *de Deus* sobre a justiça do crente, o mesmo precisa estar de acordo com os preceitos da verdade e justiça de Deus. Deus

não declarará justos e herdeiros da vida eterna os seres humanos que não cumprirem as exigências de sua justiça, seja na sua própria pessoa ou na pessoa de Jesus Cristo. Se Cristo, como mediador, “satisfez” todos os requisitos da justiça de Deus em favor dos crentes, então os crentes compartilharão plenamente por meio da imputação a plenitude de sua justiça. Isso resulta da doutrina bíblica de que Deus, na justificação dos crentes, mostra sua própria justiça ou retidão (Rm 3.26).

Essa observação pode ser ilustrada por uma analogia simples. Suponha que um pai prometa dar a seu filho uma herança, desde que ele cumpra determinadas obrigações filiais de obediência. O não cumprimento desses deveres anula o direito do filho de receber a herança prometida. Suponha ainda que esse filho perca sua herança por causa da desobediência e se torne merecedor de castigo. E que em uma demonstração bela e imerecida de misericórdia paterna, o pai assuma o fardo de sofrer a punição que era devida a seu filho. A persistência substitutiva do pai em relação ao castigo justo de seu filho seria suficiente para sustentar a insistência do filho de que ele recebesse sua herança prometida? De maneira alguma. Embora o filho não fosse passível de punição, ele dificilmente teria direito à herança prometida, uma vez que não havia cumprido suas obrigações filiais de obediência. O ponto dessa analogia simples é que a graça da justificação, baseada na atribuição da obediência e satisfação total de Cristo, “autoriza” o crente à vida eterna. Nenhum dever de obediência sob a lei de Deus foi deixado de cumprir, já que Cristo se comprometeu a satisfazer toda a justiça por conta própria.[44] Desse modo, a herança gloriosa da vida eterna, que é do crente pela fé em Cristo, é garantida de forma que esteja totalmente de acordo com a verdade e justiça de Deus.

A justificação pelo instrumento de uma "fé obediente"

Uma característica marcante da concepção da VF do papel da fé na justificação é uma ambiguidade persistente de definição. Nas Confissões e nas Escrituras, a fé justificadora é vista como um instrumento "receptivo" que está na obra perfeita de Cristo somente para a justificação. Os crentes não são justificados "por causa de" sua fé, e sim "por meio da fé". Como o apóstolo Paulo insiste em Romanos 4.16, a justificação é realizada pela fé "para que seja segundo a graça". O que distingue a fé em seu papel como instrumento de justificação é que ela recebe e realiza sozinha a justiça de Cristo. A fé não é uma obra humana em lugar da obediência à lei de Deus, é o fim de todo o trabalho ou esforço humano e um descanso confiante na obra e nos méritos de Jesus Cristo.

No entanto, nos escritos de autores da VF, a fé, mesmo no que diz respeito à sua instrumentalidade para a justificação, é definida de modo diferente. Norman Shepherd, por exemplo, fala persistentemente do instrumento de justificação como uma fé "viva" e "obediente" (ou "fiel").[45] Em vez de distinguir entre fé como instrumento de justificação e as obras que tal fé produz, Shepherd insiste que a mesma justifica em virtude da obediência que produz. As "obras" excluídas quando falamos de justificação "somente pela fé" são apenas aquelas que são realizadas para "merecer" aceitação e favor de Deus. Ao ser rejeitada toda a ideia de obras de "mérito" ou "meritórias", podemos falar de *um* "método de justificação" que serviu para Adão (e todos os homens em Adão) antes da queda, para o próprio Cristo e para todos os crentes.[46] O único método de justificação na relação da aliança antes da queda e depois

da queda envolve Deus creditando a fé obediente do crente pela justiça. Ainda que Shepherd reconheça que exista um fator adicional no estado pós-queda, ou seja, a provisão para o perdão do crente com base no sacrifício de Cristo na cruz, ele defende que a justificação sempre é conquistada por meio de uma fé ativa e obediente. Pela obediência da fé, o crente encontra, mantém e, finalmente, desfruta da aceitação e favor de Deus.[47]

Essa interpretação da fé em relação à justificação confirma o que Ursino, em seu comentário sobre o CH, chama de "falácia de composição".[48] Embora possamos afirmar que a fé justificadora "não está sozinha", não podemos confirmar que as obras da fé pertencem a ela como instrumentos de justificação. O contraste entre a fé e as obras no que se refere à justificação do crente é absoluto (Rm 3.27; 4.6,13; 9.11; 11.6; Gl 2.16; Tt 3.5; Ef 2.9). Nenhuma obra humana, nem mesmo aqueles "frutos de gratidão" que Deus graciosamente recompensa no crente, desempenha qualquer papel instrumental para a justificação. Todas as nossas obras são incapazes de encontrar o padrão de justiça perfeita que é revelado na lei santa de Deus. Essas obras não podem ser nossa justiça inteira ou qualquer parte dela diante de Deus. Elas não merecem nada no que diz respeito à nossa justiça divina. A ambiguidade persistente e tão estudada pelos autores da VF, como Norman Shepherd, promete essa verdade da forma mais fundamental. Ao redefinir a fé em seu papel instrumental para justificar a inclusão das obras não meritórias que a verdadeira fé produz, as obras humanas se tornam constitutivas da maneira pela qual os crentes são justificados.

O papel do batismo como instrumento de justificação

Um dos assuntos comuns nos escritos dos autores da VF é a eficácia dos sacramentos, principalmente o batismo, na transmissão da graça de Cristo ao seu povo. Alguns autores até usam a terminologia “regeneração batismal” ou “eficácia batismal” para destacar seu significado constitutivo não só como um sinal e selo da promessa da aliança em Cristo, mas também como o instrumento que realmente realiza a união salvadora com Cristo e comunica todos os seus benefícios.[49] Todos aqueles que são batizados, um por um, não são meramente considerados beneficiários da promessa do evangelho em um sentido “objetivo”, e sim realmente possuem, por causa de seu batismo, tudo o que o sacramento declara e confirma visivelmente. A consequência desse ponto de vista desqualificado e exagerado da eficácia batismal para a doutrina da justificação não é difícil de determinar. Como os crentes batizados e seus filhos estão unidos a Cristo pela salvação e, portanto, possuem a graça que o sacramento confirma, a graça da justificação também pode ser vista como concedida pelo próprio sacramento. Os textos dos autores da VF afirmam, em alguns momentos, que todos aqueles que são adotados pela administração da aliança devem ser considerados possuidores da plenitude da salvação em Cristo.[50]

A ênfase da VF na eficácia do batismo é difícil de ser diferenciada da visão católica romana tradicional. Assim como a doutrina católica romana, ela distorce a relação entre a Palavra e os sacramentos como “meios de graça”. Na visão bíblica e reformada, o Espírito Santo usa especialmente a pregação da Palavra e a promessa do evangelho para produzir fé, e desse modo, no contexto da salvação, junta-se aos crentes com Cristo. Os sacramentos são apontados como um meio pelo qual o Espírito fortalece

a fé. No entanto, geralmente nem a Palavra nem os sacramentos funcionam realmente como “meios de graça” à parte da resposta da fé que produzem e confirmam. Sem a resposta da fé, que o Espírito Santo cria por esses meios, não podemos afirmar que todo destinatário da promessa do evangelho ou sinal e selo sacramental da mesma possui a graça de Cristo. Ainda que os rituais sagrados não devam ser desacreditados em sua importância como meios de graça, não podemos atribuir ao batismo uma eficácia instrumental além do uso correto do sacramento no caminho da fé. O fruto inevitável da ênfase da VF na eficiência do batismo é a defesa de uma doutrina quase católica romana do batismo como instrumento de justificação. Porém, a doutrina bíblica e confessional da justificação atribui tal instrumentalidade somente à fé. O batismo não concede a graça da justificação à parte da fé na promessa do evangelho, que é produzida pelo Espírito por meio da Palavra.

Resumo e conclusão

Ao longo do meu resumo das ênfases distintivas do movimento da VF, concentrei-me principalmente em sua reformulação da doutrina da justificação. Por isso, tentei, mesmo em minha síntese dos temas distintos da VF, ter em mente a forma como esses temas se relacionam com a nossa compreensão da justificação do crente diante de Deus. Para concluir minha análise da VF, desejo identificar as características da VF que possuem significado especial para o entendimento da doutrina da justificação. Em seguida, mostrarei alguns comentários sobre a importância da doutrina e a seriedade das reformulações da VF.

Em meu resumo de assuntos distintos no movimento da VF, identifiquei diversos de grande importância para a

doutrina da justificação. Os seguintes temas da VF têm consequências inconsistentes com a visão bíblica e confessional da justificação:

- A insistência da VF na ligação íntima, e até coincidência, entre a eleição e o pacto, o que leva à declaração incondicional de que todos os membros da comunidade da aliança desfrutam da bênção do evangelho da justificação em Cristo.
- A declaração da VF de que todos os membros da igreja estão unidos, no contexto da salvação, a Cristo, embora alguns não perseverem no caminho da fé e obediência e percam a graça da justificação por meio da apostasia.
- A ênfase da VF na ideia das obrigações dos crentes no cumprimento da graça paralelo aos deveres de Adão na sua relação com Deus antes da queda, eliminando assim a graciosidade absoluta da justificação e salvação do crente em Cristo.
- A negação da VF do caráter meritório da obra de Cristo como mediador, que cumpre todas as obrigações da lei em nome de seu povo e garante sua herança de vida eterna.
- A tendência da VF de reduzir a justificação ao perdão dos pecados, que é baseado meramente na imputação da obediência passiva de Cristo.
- A ênfase da VF em uma fé “viva” ou “obediente” na definição de seu papel como instrumento para o recebimento da graça da justificação em Cristo.
- A doutrina da VF de que o sacramento do batismo incorpora efetivamente todos os seus recebedores em

Cristo e os coloca em posse de todos os benefícios de sua obra salvadora, incluindo a justificação.

- A insistência da VF de que todos os filhos da aliança sejam recebidos na ceia do Senhor sem ter professado o tipo de fé que é capaz de discernir o corpo de Cristo, relembrar seu sacrifício na cruz e proclamar sua morte até que ele volte.
- A tentativa da VF de resolver o problema da segurança recorrendo à "objetividade" da membresia da igreja e ao sacramento do batismo, enquanto insiste que alguns crentes podem perder sua salvação por causa de uma fé não perseverante.

Em minha opinião, essas características da concepção da VF da doutrina da justificação estão entre os erros mais sérios no movimento da VF como um todo. Ainda que nunca seja satisfatório quando as opiniões são formuladas de forma confusa ou que pareça inconsistente com o resumo confessional do ensino bíblico, a confusão e a inconsistência na doutrina da justificação por parte daqueles que defendem as Confissões reformadas são indesculpáveis. Na doutrina da justificação, a VF não só contribuiu para a confusão nas igrejas, como também não conseguiu impedir um erro grave do evangelho da justificação livre: a base apenas na obra de Cristo. Portanto, concordo com as igrejas presbiterianas e reformadas que chegaram a conclusões parecidas e convocaram os defensores da VF a reconsiderar suas formulações, intimando-as a proclamar claramente a doutrina reformada da justificação.

A doutrina da justificação é mais do que um simples ensinamento bíblico entre muitos. É "o artigo da permanência e queda da igreja" (*articulus stantis et*

cadentis ecclesiae). Embora a graça da justificação gratuita não inclua toda a mensagem do evangelho, ela está em seu cerne. A menos que os pecadores sejam restaurados ao favor de Deus com base somente nas obras e méritos de Cristo, eles sempre estarão sujeitos à condenação e à morte. Os pecadores culpados e desobedientes não têm esperança de restaurar a comunhão com o Deus vivo à parte da obra perfeita de Cristo como mediador. A glória da obra de Cristo em favor de seu povo é que ele "satisfez plenamente todos os seus pecados". Toda obrigação "sob a lei" foi cumprida pelos crentes pela obediência, satisfação e justiça de Cristo. A promessa do evangelho da justificação livre em Cristo é, na verdade, o que Calvino chamou de "articulação principal" da religião cristã. Consequentemente, quando o CH questiona: "Que proveito existe agora que você acredita em tudo isso?" (Ou seja, a fé cristã de acordo com a maneira em que está resumida nas palavras do Credo dos Apóstolos), a resposta é: "Sou justo diante de Deus em Cristo e herdeiro da vida eterna".[51] Para os crentes e igrejas reformados, nenhuma verdade é mais preciosa ou digna de uma defesa mais ardente. Nas palavras de João Calvino: "Pois essa é a chave que abre tudo o que é necessário para nossa salvação. Esse é o meio para decidir todas as controvérsias. Esse é o fundamento de toda a religião verdadeira. Resumindo, é isso que nos abre os céus".[52]

Em meu estudo sobre as revisões da doutrina da justificação defendida pelos escritores da VF, identifiquei vários temas que colocam em risco esse evangelho da aceitação livre em Cristo. A justificação dos crentes é reduzida para se referir somente ao perdão dos pecados. Em vez de um pronunciamento rico e completo da justiça positiva do crente diante de Deus, ela é reduzida à

declaração de que o crente não é mais considerado culpado. Como a justificação se refere apenas ao perdão dos pecados, não inclui a ideia gloriosa de que *todas as exigências de obediência à lei foram cumpridas em Cristo e são do crente por meio da imputação graciosa.* A negação da atribuição da obediência total de Cristo à justificação, uma consequência inevitável desse ponto de vista reducionista da justificação, tem uma consequência indesejável, mas não surpreendente: os crentes precisam defender e garantir sua justificação diante de Deus por meio de uma fé viva e obediente. As boas obras que a fé produz pelo Espírito Santo são nela inseridas como instrumento de justificação. Portanto, ao negar a imputação da obediência ativa de Cristo, os crentes são meramente restaurados à posição que Adão, o cabeça representativo original da raça humana, possuía antes da queda no pecado. Com a intenção de assegurar e manter sua justificação diante de Deus, os crentes se submetem à mesma obrigação da relação de aliança entre Deus e o homem antes da queda. A ironia da negação da VF do cumprimento de Cristo de todos os requisitos da lei em nome de seu povo é que ele converte o evangelho em uma forma restaurada do pacto original entre o Deus trino e seu povo. Para usar a terminologia da tradição reformada, o pacto da graça se torna um “pacto de obras” e o evangelho é transformado em uma nova “lei”.

Pelo padrão da concepção bíblica e confessional, essa reformulação da doutrina da justificação pelos escritores da VF é equivocada. Ao contrário do ensino bíblico, que atribui todos os elementos necessários para a justificação às obras e méritos de Cristo, a indisposição de alguns autores da VF de confirmar a imputação da obediência completa de Cristo à justificação parece deixar os crentes “sob a lei” até onde

diz respeito à sua justificação diante de Deus. Em vez de um contraste radical entre a justificação somente pela graça por meio da fé, à parte de obras de qualquer tipo, uma distinção é estabelecida entre obras “meritórias”, que não desempenham papel algum na justificação, e obras “não meritórias”, que desempenham um papel. Na medida em que as obras e méritos de Cristo são totalmente excluídos da base para a justificação do crente, as obras de fé são incluídas na mesma como um instrumento para justificação. É impossível evitar a conclusão de que essa reformulação da doutrina da justificação enfraquece a obra de Cristo e fortalece o papel desempenhado pelas obras dos crentes (cf. Gl 2.21b, pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que morreu Cristo em vão).[53] Além disso, a garantia de misericórdia e aceitação de Deus, que a doutrina confessional fundamenta, é eliminada nas concepções dos defensores da VF. Em vez de descansar completamente na justiça perfeita de Cristo, os crentes são incentivados a pensar que sua fidelidade à aliança desempenha algum papel em sua justificação diante de Deus. Isso enfraquece o testemunho do evangelho e a garantia confiante dos crentes no veredito justificador de Deus. Ao contrário dessas tendências dentro da VF, as igrejas evangélicas e reformadas devem continuar proclamando claramente que a justificação é “somente pela graça e somente pela fé”, pois só então darão verdadeiramente glória “somente a Deus”.

---

[1] As descrições da justificação no CH e na CB confirmam que a mesma se refere ao julgamento que Deus pronuncia sobre os crentes que confiam em Jesus Cristo. Cf. CH 60: “Como você é justo diante de Deus? Somente por

intermédio de uma fé verdadeira em Jesus Cristo, ou seja, apesar de minha consciência me acusar de ter pecado gravemente contra todos os mandamentos de Deus e de não ter guardado nenhum deles e estar inclinado a todo o mal, Deus, sem nenhum mérito meu, pela graça, concede e atribui a mim a satisfação perfeita, a justiça e a santidade de Cristo, como se eu nunca tivesse cometido pecado algum e houvesse cumprido toda a obediência que Cristo esperou de mim; Isso somente se eu aceitar esse benefício com um coração crente"; CB 22: "*somos justificados somente pela fé*, ou *pela fé sem as obras*. No entanto, para falar mais claramente, não queremos dizer que a fé em si nos justifica, pois é apenas um instrumento com o qual acolhemos a justiça de Cristo. Mas Jesus Cristo, colocando em nós todos os seus méritos e tantas obras santas que ele fez por nós e em nosso lugar, é a nossa justiça. E a fé é um instrumento que nos mantém em comunhão com ele em todos os seus benefícios, que, ao se tornarem nossos, são mais do que suficientes para nos redimir de nossos pecados". CH 62: "Mas por que nossas boas obras não podem ser nossa justiça – em parte ou inteira – diante de Deus? Porque a justiça que está *diante do tribunal divino* precisa ser absolutamente perfeita e totalmente de acordo com a lei divina" (grifo nosso).

[2] Cf. a definição de justificação em *The Canons and Decrees of the Council of Trent*, Sixth Session, cap. 7 (citação de SCHAFF, Philip. *The Creeds of Christendom*, 3 vols., 1931; reimp., Grand Rapids, MI: Baker, 1985, 3:94): "Essa disposição ou preparação é seguida pela própria justificação, que não é meramente a remissão de pecados, mas também a santificação e renovação do homem interior, por meio do recebimento voluntário da graça e dos dons,

pelo qual o homem injusto se torna apenas justo (*fit iustus*)".

[3] CH 10.

[4] *Ibid*., 52: "Que tipo de consolo é para você que Cristo *venha julgar os vivos e os mortos?* Que em todas as minhas tristezas e perseguições, com a cabeça erguida, procuro a mesma pessoa que antes se ofereceu por mim no tribunal de Deus e removeu de mim toda a maldição, para vir como juiz do céu" (grifo nosso).

[5] *Ibid*., 59: "Mas o que você ganha agora que acredita em tudo isso? Que sou justo em Cristo diante de Deus e herdeiro da vida eterna"; CB 23.

[6] Cf. SCHAFF. *Creeds*, 2:95-96: "Porque ainda que ninguém possa ser justo além daquele a quem os méritos da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo são transmitidos, isso é feito na justificação do ímpio, quando pelo mérito da mesma paixão sagrada*, a caridade de Deus é derramada*, pelo Espírito Santo, *nos corações* daqueles que são justificados, e é inerente a eles [*atque ipsis inhaeret*]".

[7] *Concílio de Trento*, Sexta Sessão, cap. 10 (SCHAFF. *Creeds*, 2:99). Isso tem duas consequências sérias e reconhecidas. Em primeiro lugar, só Cristo não é mais a justiça do crente diante de Deus. Em segundo, o crente não pode ter qualquer garantia de salvação (a menos que por uma dispensação e revelação especial), já que sua própria justiça dificilmente pode proporcionar qualquer fundamento seguro na presença de Deus.

[8] CH 60: "Deus concede e coloca em mim a satisfação perfeita, a justiça e a santidade de Cristo"; *ibid*., 62; CB 22: "mas Jesus Cristo, imputando em nós todos os seus méritos".

[9] CB 22. Cf. A definição de justificação de Berkhof em *ST*, p. 513: "A justificação é um ato judicial de Deus, em que ele

declara, apoiado na justiça de Jesus Cristo, que todas as exigências da lei são satisfeitas no que se refere ao pecador". A Teologia Reformada aponta, nessa conexão, a distinção entre a obediência "ativa" e "passiva" de Cristo. O propósito dessa diferenciação não era dividir a obediência de Cristo em dois períodos cronológicos (o primeiro sendo seu ministério terrestre, e o segundo, sua morte sacrificial na cruz) ou em duas partes, mas distingue duas facetas da obediência única de Cristo. Sua obediência ativa diz respeito à sua vida de conformidade com os preceitos da lei, enquanto a passiva se refere à sua vida de sofrimento sob a pena da lei, principalmente em sua crucificação (Rm 5.12-21; Fp 2.5-11; Gl 4.4). Para apresentações dessa distinção e seu significado para a justificação, ver *ST*, p. 379-82,513-16; *IET*, 2:646–59; e BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification,* 1867; reimp., Edimburgo: Banner of Truth, 1997, p. 314–38.

[10] CH 3–5.

[11] *Ibid*., 62: "enquanto até mesmo nossas melhores obras nesta vida são todas imperfeitas e contaminadas pelo pecado".

[12] *Ibid*., 61: "Por que você diz que é justo somente pela fé? Não que eu seja aceitável a Deus por causa da dignidade da minha fé, mas porque só a satisfação, a justiça e a santidade de Cristo são minha justiça diante de Deus e eu só posso receber o mesmo e torná-lo meu por meio da fé"; CB 22. As Escrituras falam da fé como o instrumento ou a oportunidade para a justificação do crente, mas nunca como aquela "pela qual" os crentes são justificados. Ver, por exemplo, Gálatas 2.16 ("pela fé"); 3.24 ("por fé"); e Romanos 5.1 ("mediante a fé").

[13] *Institutas*, 3.11.7.

[14] LUTHER, Martin. *Lectures on Galatians, 1535, capítulos 1–4*, vol. 26. In: PELIKAN, Jaroslav; LEHMANN, Helmut T., org. *Luther's Works*, edição Americana. St. Louis: Concordia, 1963, p. 89,134.

[15] *Institutas*, 3.13.5.

[16] A expressão "somente a fé" não significa que a fé, que é o instrumento exclusivo da justificação, seja uma fé avulsa ou sem obras. Segundo os reformadores, a verdadeira fé sempre produz frutos em boas obras. Cf. o comentário bem conhecido de Calvino em seus "Cânons e Decretos do Concílio de Trento, com o Antídoto". In: BEVERIDGE, Henry; BONNET, Jules, org. *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, 7 vols., 1851; reimp., Grand Rapids, MI: Baker, 1983, 3:152: "Portanto, é somente a fé que justifica, e ainda assim tal fé não está sozinha, do mesmo modo que é só o calor do sol que aquece a terra, e o sol não está sozinho, pois está constantemente ligado à luz".

[17] CH 64, 86, 91; BC 24.

[18] CH 91.

[19] CB 24.

[20] CH 62.

[21] *Ibid*., 86.

[22] A CB 15 se baseia nessa visão do sacramento, quando aponta que o pecado original não é "totalmente abolido ou eliminado nem mesmo pelo batismo".

[23] *Concílio de Trento*, Sexta Sessão, cap. 10 (SCHAFF. *Creeds*, 2:89–118).

[24] HC 65.

[25] *Ibid*., 66; CB 33.

[26] LEITHART, Peter. "'Judge Me, O God': Biblical Perspectives on Justification." In: *TFV*, 203–36.

[27] SHEPHERD, Norman. "Justification by Faith in Pauline Theology." In: SANDLIN, P. Andrew, org. *Backbone of the*

Bible: Covenant in Contemporary Perspective. Nacogdoches, TX: Covenant Media Press, 2004, p. 89; SHEPHERD. "Justification by Works in Reformed Theology." In: SANDLIN, org. *Backbone of the Bible*, p. 103–20; SHEPHERD. "The Imputation of Active Obedience." In: SANDLIN, P. Andrew, org. *A Faith That Is Never Alone: A Response to Westminster Seminary California.* La Grange, CA: Kerygma, 2007, p. 249–78.

[28] CH 60: "como se eu jamais houvesse cometido qualquer pecado e tivesse cumprido totalmente a obediência que Cristo me solicitou. Apenas se eu aceitar esse benefício com um coração crente", *ibid*., p. 61.

[29] Ver, por exemplo, SHEPHERD, Norman. "Justification by Works." In: SANDLIN, org. *Backbone of the Bible*, p. 103–20.

[30] SHEPHERD, Norman. "Thirty-Four Theses on Justification in Relation to Faith, Repentance, and Good Works", Tese 24, http://www.hornes.org/theologia/norman-shepherd/the-34-theses.

[31] Ver, por exemplo, LUSK, Richard. "A Response to 'The Biblical Plan of Salvation.'" In: *TAAT*, p. 141–43; GARLINGTON, Don. "Imputation or Union with Christ? A Response to John Piper." In: *R&R* 12, 4 (2003): p. 45–113; e BIRD, Michael F. "Incorporated Righteousness: A Response to Recent Evangelical Discussion concerning the Imputation of Christ's Righteousness in Justification." In: *JETS* 47, 2 (2004): p. 253–75.

[32] Ver GOOTJES, N. H. "Christ's Obedience and Covenant Obedience." In: *Koinōnia* 19, 2 (2002): p. 6–10. Gootjes oferece provas de que a linguagem da CB 22 foi levemente editada e revisada no Sínodo de Dort a partir de sua forma original, com a intenção de mostrar claramente a imputação da obediência ativa de Cristo. Essas mudanças foram feitas para contestar algumas pessoas, no final do século 16 e

começo do 17, que negavam a obediência ativa de Cristo. Ao contrário da tendência da VF de negar que a obediência total de Cristo à lei “merece”, de acordo com a verdade e justiça de Deus, a aceitação do crente diante de Deus, as Confissões falam bastante dos “méritos” de Cristo ou seu “mérito” da graça da justificação gratuita ou ainda de seu cumprimento completo das exigências da justiça de Deus. Ver, por exemplo, CH 12-14, 16, 21, 40, 50, 60-61; CB 22-24, 29; CD Rejeição 1.3; 2.8; Rejeição 2.1, 3, 4; Rejeição 5.1. Objeções à ideia do “mérito” entre os autores da VF são bem comuns. Ver, por exemplo, LUSK. “A Response to ‘The Biblical Plan of Salvation.” In: *TAAT*, p. 118–48; JORDAN, James B. “Merit versus Maturity: What Did Jesus Do for Us?” In: *TFV*, p. 151–202; SANDLIN, P. Andrew. “Covenant in Redemptive History: ‘Gospel and Law’ or ‘Trust and Obey.’” In: SANDLIN, org. *Backbone of the Bible*, p. 63–84; SHEPHERD, Norman. *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000, p. 25–26; SHEPHERD. “Justification by Works.” In: SANDLIN, org. *Backbone of the Bible*, p. 111–18.

[33] Não é correto insistir que o CH 60 não ensina a obediência total de Cristo quando você considera como Ursino, um de seus principais autores, interpretou sua doutrina. Em seu *Catecismo Maior* (que foi escrito como base para suas palestras universitárias sobre o catecismo), P. & R. 135, Ursino deixa isso claro: “Por que é preciso que a satisfação e a justiça de Cristo sejam colocadas em nós para que sejamos justos diante de Deus? Porque Deus, que é imutavelmente justo e verdadeiro, deseja nos receber em seu pacto de graça de tal forma que não vá contra a aliança estabelecida na criação, ou seja, sem nos tratar como justos, nem nos conceder a vida eterna, a menos que sua lei seja perfeitamente cumprida, seja por nós mesmos ou – se

isso não puder acontecer – por alguém em nosso lugar" (citação e tradução em BIERMA, Lyle D., et al. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology.* Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005, p. 188).

[34] Para uma abordagem mais detalhada de Romanos 5.12-21 e suas consequências para a imputação da justiça de Cristo, ver PIPER, John. *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* Wheaton, IL: Crossway, 2002, p. 90–114; MURRAY, John. *The Imputation of Adam's Sin.* Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1959; e VENEMA, Cornelis P. "N. T. Wright on Romans 5:12–21 and Justification." In: *MAJT* 16 (2005): p. 29–81.

[35] MURRAY, John. *The Epistle to the Romans*, 2 vols., NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959, 1965, 1:201–2. Cf. PIPER. *Counted Righteous*, p. 110–14.

[36] Ver CH 37: "Que todo o tempo que ele viveu na Terra, principalmente no final de sua vida, carregou em seu corpo e sua alma a ira de Deus contra o pecado de toda a raça humana".

[37] HODGE, Charles. *An Exposition of the Second Letter to the Corinthians,* 1872; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965, p. 150–51.

[38] CARSON, D. A. "Atonement in Romans 3:21–26." In: HILL, Charles E.; JAMES III, Frank A., org. *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical & Practical Perspectives.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004, p. 134 nota 53, faz uma observação importante sobre a ligação entre substituição e atribuição: "Parte da discussão contemporânea (e geralmente estéril) sobre se Paulo ensina ou não a 'atribuição' me parece que se concentra no fracasso em reconhecer domínios diferentes do discurso.

Falando mais precisamente, Paulo nunca usa o verbo *logizomai* para dizer claramente que a justiça de Cristo é imputada ao pecador ou que a justiça do pecador é imputada a Cristo. Assim, se alguém permanece no domínio da análise rigorosa, podemos afirmar que Paulo não fala explicitamente sobre a 'atribuição', a não ser para dizer coisas brevemente diferentes (por exemplo, que a fé de Abraão foi 'atribuída' a ele por justiça). Mas se alguém amplia o debate para o domínio da teologia construtiva e observa que *os próprios textos paulinos* (apesar das alegações dos críticos) ensinam a substituição penal, então a 'atribuição' é apenas outra forma de dizer a mesma coisa" (grifo original).

[39] Cf. GARLINGTON. "Imputation or Union", p. 97: "Junto da importância da pessoa de Cristo está a união com ele, que evidencia um relacionamento pessoal (aliança) que é obscurecido quando questões jurídicas e transacionais recebem tanta atenção quanto no pensamento reformado. A 'imputação' é a transferência de um bem de uma pessoa para outra, mas 'união' significa que residimos, por assim dizer, dentro da esfera da existência do outro".

[40] Cf. GAFFIN JR., Richard B. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*, 2 ed. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987, p. 123: "O fato de Jesus ser entregue (sua morte) por causa de nossas transgressões, identificou-o conosco na condenação inevitavelmente presente de nossas transgressões. Na verdade, sua morte é a manifestação dessa solidariedade na condenação. Consequentemente, o fato de ele ter sido criado por causa de nossa justificação o identifica conosco no veredicto justificador que acompanha inevitavelmente a justiça que ele mesmo estabeleceu para nós (ou melhor, que estabeleceu para si mesmo, uma vez que ele era um só

conosco) por sua obediência até a morte. Sua ressurreição é a manifestação marcante dessa solidariedade na justificação".

[41] Cf. MURRAY, John. *Select Lectures in Systematic Theology, vol. 2 of Collected Writings of John Murray.* Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977, p. 214: "Na realidade, o conceito é mais rico do que o da imputação. Não é simplesmente considerado nosso, e sim para nós, e estamos ligados a ele. Portanto, Cristo é nosso e tudo o que é dele é nosso em união a ele e não podemos pensar nele em sua capacidade vicária ou qualquer coisa que seja sua em tal capacidade, exceto em união e comunhão com seu povo. [...] Estas não são ficções legais, são elementos indispensáveis resultantes da união com Cristo".

[42] Nesse sentido, tal apelo pode ser feito em relação a passagens como Romanos 10.5 e Gálatas 3.12, que anunciam o princípio de que a lei promete vida apenas àqueles que cumprem o que ela exige. Assim, entende-se que a obediência ativa e passiva de Cristo cumpriu todas as exigências (preceptivas e penais) da lei em nome de seu povo. Dessa maneira, a lei é mantida no evangelho de Cristo e Deus é tanto justo como também é aquele que justifica aqueles que acreditam nele (cf. Rm 3.26).

[43] MURRAY. *Select Lectures*, p. 218.

[44] Cf. DABNEY, Robert L. *Systematic Theology,* 1871; reimp., Edimburgo: Banner of Truth, 1985, p. 624–25. Dabney observa que "o perdão seria liberado da punição pela sua violação da lei, mas não receberia a recompensa de seu desempenho".

[45] SHEPHERD, Norman. "Law and Gospel in Covenantal Perspective." In: *R&R* 14, 1 (2005): p. 76. Ver também SHEPHERD. *Call of Grace*, p. 50; SHEPHERD. "Justification by Faith Alone." In: *R&R* 11, 2 (2002): p. 82; SHEPHERD. "Faith

and Faithfulness.” In: SANDLIN, org. *A Faith That Is Never Alone*, p. 53–72.

[46] SHEPHERD. “Covenantal Perspective”, p. 76. Shepherd até mesmo atribui esse “método de justificação” ao próprio Cristo, cuja “fé viva, ativa e obediente” o levou até a cruz (*Call of Grace*, p. 19). Para uma crítica cuidadosa das concepções de Shepherd, ver WHITE, Wesley. “Saying ‘Justification by Faith Alone’ Isn’t Enough.” In: *MAJT* 17 (2006): p. 239–65.

[47] SHEPHERD. “Thirty-Four Theses.” Teses 20–25. Cf. LUSK, Rich. “Future Justification: Some Theological and Exegetical Proposals.” In: Sandlin, org. *A Faith That Is Never Alone*, p. 309–56.

[48] URSINUS, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Trad. G. W. Williard, 1852; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954, p. 337. Ao contrário de Shepherd, cujo capítulo “Faith and Faithfulness” (In: SANDLIN, org. *A Faith That Is Never Alone*) se baseia nessa “falácia de composição”, Ursino trata a relação de fé e obras de forma maravilhosamente clara. Por exemplo, ele observa que “as boas obras, embora sejam necessariamente ligadas à fé, não são essenciais para o recebimento dos méritos de Cristo” (Catecismo de Heidelberg, 337).

[49] Ver, por exemplo, WILSON, Douglas. *“Reformed” Is Not Enough: Recovering the Objectivity of the Covenant.* Moscou, ID: Canon Press, 2002, p. 103–4; LUSK, Rich. “Some Thoughts on the Means of Grace: A Few Proposals”, http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/some-thoughts-on-the-means-of-grace; LUSK. “Paedobaptism and Baptismal Efficacy”. In: *TFV*, p. 89–97.

[50] Por exemplo, BARACH, John. “Covenant and Election.” In: *TAAT*, p. 15–44; LUSK, Rich. “Paedobaptism and

Baptismal Efficacy: Historic Trends and Current Controversies.” In: *TFV*, p. 71–126; WILKINS, Steve. “Covenant, Baptism, and Salvation.” In: *TFV*, p. 47–70; e WILSON, Douglas. “Sacramental Efficacy in the Westminster Standards.” In: *TAAT*, p. 233–44.

[51] CH 59–61.

[52] CALVIN, John. *Sermons on Melchizedek & Abraham.* Willow Street, PA: Old Paths Publications, 2000, p. 95.

[53] Cf. MACHEN, J. Gresham. *Machen’s Notes on Galatians.* Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1972, p. 161: “Esse versículo é o verso principal da Carta aos Gálatas, expressando o pensamento central da mesma. Os judaizantes tentaram complementar a obra salvadora de Cristo pelo mérito de sua própria obediência à lei. Paulo declara: ‘Isso é impossível. Cristo fará tudo ou nada. Conquiste sua salvação se a sua obediência à lei for perfeita ou então confie totalmente na obra completa de Cristo. Você não pode fazer as duas coisas. Não pode combinar mérito e graça. Se a justificação, mesmo que em menor medida, acontecer por meio do mérito humano, então Cristo morreu em vão’”.

12

O PACTO E A JUSTIFICAÇÃO NA INTERPRETAÇÃO DE N. T. WRIGHT DE ROMANOS 5.12-21

Na história da Teologia Reformada, o trecho de Romanos 5.12-21 serviu como uma das principais *sedes doctrinae* para a compreensão da obra de Cristo como mediador do pacto da graça. A interpretação dessa passagem, que estabelece uma comparação entre o primeiro Adão e Cristo, desempenhou um papel muito importante no desenvolvimento do pensamento reformado sobre a relação entre o “pacto de obras” pré-queda e o “pacto de graça” pós-queda.[1] Não seria um exagero afirmar que Romanos 5.12-21 constitui um ponto central no argumento bíblico para a visão reformada de como a obra salvadora de Cristo corrige o problema deixado aos descendentes de Adão.

A importância dessa passagem para a Teologia Reformada pode ser ilustrada com base na CFW, que apresenta uma exposição clássica da teologia do pacto. A CFW entende a

obra de Cristo como cumprindo todas as exigências estipuladas por Deus desde a criação do homem como portador da imagem de Deus. Parafraseando a linguagem da CFW 7, a relação pactual original entre Deus e o homem exigia que Adão obedecesse a Deus perfeitamente e, dessa maneira, desfrutasse a vida e a bem-aventurança em comunhão com ele.[2] Embora a relação da aliança tenha sido iniciada por meio de uma “condescendência voluntária” da parte de Deus, ela estipulava a “obediência perfeita e pessoal” por parte de Adão. Em virtude do pecado de Adão, a vida e a bem-aventurança prometidas a ele sob a condição de obediência foram encerradas a ele e sua descendência. No entanto, no pacto da graça, Deus oferece graciosamente um mediador, Cristo, como o “segundo Adão”, que cumpre todas as obrigações da lei de Deus em nome de seu povo. Com base na justiça de Cristo, que consiste em sua obediência ativa às exigências da lei e sua resiliência substitutiva das punições da mesma, os crentes são justificados. Portanto, a obra de Cristo como segundo Adão cumpre a lei de Deus e restaura os crentes à vida e à bem-aventurança. Nessa concepção tradicional da Teologia Reformada, a passagem de Romanos 5.12-21 constitui um testemunho bíblico fundamental da natureza da obra salvadora de Cristo, principalmente na justificação dos crentes por meio da imputação da justiça de Cristo. Enquanto a condenação e a morte chegam a todos os homens por intermédio do pecado e desobediência de Adão, a justiça e a vida chegam aos crentes que se beneficiam da obediência e cruz de Cristo em seu lugar.

No entanto, durante as últimas décadas, esse consenso antigo na Teologia Reformada relacionado ao significado de Romanos 5.12-21 para o nosso entendimento da obra de Cristo tem sido desafiado de diversas formas. Um dos

desafios mais significativos surgiu dentro da órbita do que costuma ser chamado de “nova perspectiva sobre Paulo”. N. T. Wright, talvez o defensor mais influente de uma forma dessa nova perspectiva, ofereceu uma interpretação de Romanos 5.12-21 que ilustra algumas diferenças principais entre a visão reformada mais antiga e a mais recente.[3] A abordagem de Wright a esse texto oferece um estudo de caso interessante na discussão contemporânea sobre o entendimento do apóstolo Paulo do evangelho de Jesus Cristo, especialmente sua compreensão da doutrina da justificação. Na avaliação de Wright, a abordagem tradicional reformada dessa passagem exige uma mudança considerável.

A leitura revisionista de Wright ilumina as discussões atuais sobre a doutrina da justificação. Meu objetivo neste capítulo é analisar a abordagem de Wright dessa passagem para destacar algumas diferenças essenciais entre a visão reformada histórica e algumas ênfases dos autores da nova perspectiva. Também avaliarei como a explicação de Wright desse trecho reflete diversas características importantes de seu método analítico e teológico.

Minha abordagem começará com uma apresentação da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21. Depois de resumir sua maneira de enxergar essa passagem, oferecerei uma série de observações para ilustrar as diferenças entre sua leitura e a da Teologia Reformada mais tradicional.

A interpretação de N. T. Wright de Romanos 5.12-21

Antes de mergulhar em uma análise da leitura de Wright de Romanos 5.12-21, precisamos preparar o caminho observando como Wright interpreta o tema de Romanos e o lugar dessa passagem no fluxo da narrativa. Wright insiste

que esse texto não pode ser interpretado isoladamente do texto anterior e do seguinte, mas no contexto de sua contribuição ao argumento geral da epístola. Além disso, Wright também defende que uma chave importante para a interpretação desse trecho está na concepção tradicional de Adão e Israel dentro do judaísmo. A teologia bíblica exige que os textos paulinos sejam lidos dentro do contexto do seu cenário histórico e do pano de fundo de Paulo no período do judaísmo do Segundo Templo. Se quisermos evitar uma leitura equivocadamente abstrata e descontextualizada do argumento de Paulo nessa passagem, essas considerações devem ser analisadas com atenção.

O tema de Romanos: a fidelidade de Deus ao seu pacto com Israel

Wright assume uma visão do assunto principal e da estrutura narrativa de Romanos que difere bastante da visão reformada tradicional. Na leitura reformada de Romanos, o tema da justificação do crente somente pela graça é visto como sua ênfase principal. Moldada pela descoberta de Lutero de que a "justiça de Deus" não é uma exigência da lei, e sim dom gratuito para ser recebido no favor de Deus graças a Cristo, essa leitura da carta costuma abordá-lo como um tipo de tratado teológico geral sobre a justificação e temas parecidos a esse.[4] Os primeiros capítulos do livro (Rm 1–3) descrevem em termos gerais a situação de todos os seres humanos que transgrediram a lei de Deus e estão sob sua condenação. A porção seguinte, que apresenta a doutrina da justificação (Rm 4–5), oferece um relato de como os crentes recebem o dom gratuito da justificação em Cristo pela fé. Então, o apóstolo Paulo passa para uma abordagem da santificação (Rm 6–8). A carta

segue para um excurso sobre o tema da eleição e o propósito de Deus para a salvação de Israel (Rm 9–11) e conclui com uma longa série de conselhos sobre a vida cristã (Rm 12–16). No entanto, o tema principal de toda a epístola é a grande questão de como um único pecador pode ocupar a posição justa diante de Deus.

Uma imagem muito diferente surge na análise de Wright do tema e da estrutura de Romanos. Ainda que Wright admita que a "justiça de Deus" é o tema principal do livro (1.17), ele argumenta que os reformadores não entenderam essa expressão. Quando Paulo fala sobre a "justiça de Deus", ele está falando a língua de um judeu do 1º século que a entenderia como uma referência à fidelidade de Deus à sua promessa pactual ao seu povo, Israel. Em vez de se referir de forma abstrata ao fato de Deus conceder a cada pecador um *status* de aceitação, essa linguagem anuncia o tema de Romanos como o caminho pelo qual Deus cumpriu em Cristo suas promessas a Abraão.[5] As promessas de Deus ao seu povo da aliança, Israel, deram à luz a expectativa de uma bênção após seu exílio. No dia desse cumprimento tão prometido, Deus demonstraria sua lealdade ao pacto restaurando seu povo do exílio e "estabelecendo os direitos do mundo" em uma demonstração de sua justiça.[6] A expressão "justiça de Deus" combina esses temas da lealdade à aliança e da justiça restaurativa de modo que, segundo Wright, não foi visto muitas vezes na interpretação de Romanos. Por um lado, fala da fidelidade de Deus às promessas da aliança a Israel. Por outro, trata de uma "justificação" da causa do povo justo de Deus em um mundo que está sendo corrompido e arruinado pelo pecado e desobediência humana. Resumindo sua interpretação de Romanos, Wright observa que

> o pacto e o tribunal estão muito mais conectados do que se imaginava. Por trás de ambas as categorias existe uma autopercepção judaica fundamental que, se a compreendermos, permitirá entendermos as coisas que Paulo relaciona em muitas passagens de Romanos, mas que os intérpretes sempre tentaram separar. Por meio de muitas e variadas expressões da teologia do pacto nos períodos bíblico e pós-bíblico, surge um tema que, apesar de não ser de maneira alguma o ponto central no judaísmo do Segundo Templo, pretende representar um ponto de vista bíblico e de raízes profundas. Assim, pode-se afirmar que: a aliança entre Deus e Israel foi estabelecida antes de tudo para lidar com o problema do mundo como um todo. Ou, como afirmou um rabino: Deus decidiu criar Adão primeiro, sabendo que se ele seguisse para o caminho do mal, Deus enviaria Abraão para resolver as coisas. Em outras palavras, a aliança foi estabelecida para que o Deus criador pudesse resgatar a criação do mal, da corrupção e da desintegração, e principalmente, pudesse salvar os humanos do pecado e da morte.[7]

Essa concepção abrangente do tema de Romanos constitui o cenário e a matriz interpretativa para uma leitura correta do ensinamento de Paulo sobre a obra de Cristo em Romanos 5.12-21.

Romanos 5.12-21 na estrutura narrativa de Romanos

Na análise de Wright da estrutura do livro de Romanos, o tema da justiça de Deus é proclamado por meio de uma narrativa que relata como Cristo, o Messias, cumpre a história de Israel. Tal livro conta a história de como Cristo representa Israel e concretiza as promessas pactuais de salvação para o povo do pacto de Deus. Essas promessas incluem não só a justificação do povo de Deus, como também a restauração da justiça dentro de toda a criação, que sofreu as consequências da injustiça e desordem pecaminosa. O desafio que Paulo enfrenta em Romanos e em suas outras cartas é mostrar como Cristo, que sofreu o destino inesperado da crucificação nas mãos das autoridades romanas, cumpre as expectativas de Israel e os propósitos da aliança de Deus por meio da mesma. Como a

vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo quebraram o padrão da expectativa comum de Israel pelo triunfo do Messias e a vinda de seu reino, Paulo tenta mostrar que essa inversão aparente revela a fidelidade de Deus à aliança, embora de forma surpreendente e imprevista.

Quando uma imagem clara surge do tema amplo do livro de Romanos, não é difícil reconhecer o lugar de Romanos 5.12-21 dentro de sua estrutura narrativa. Assim como muitos comentaristas do livro de Romanos, Wright reconhece que a carta se divide facilmente em quatro partes: capítulos 1–4, 5–8, 9–11 e 12–16.[8] No entanto, a questão mais urgente se refere a como cada uma dessas partes contribui para a elaboração do tema principal de Paulo, ou seja, a demonstração da fidelidade de Deus ao seu pacto na obra de Jesus Cristo. Wright responde essa pergunta declarando que a estrutura narrativa de Romanos é padronizada com base na história das interações anteriores de Deus com seu povo, Israel. Na verdade, o livro de Romanos relembra a grande narrativa da história bíblica que está registrada no AT. Essa narrativa começa com a introdução do pecado humano e da desobediência pelo primeiro ser humano: Adão. Em seguida, passa para o momento decisivo da realização pactual de Deus com Abraão e seus descendentes, que oferece a Israel o papel de um novo Adão, por meio do qual Deus trará bênçãos para a humanidade e restaurará o mundo em justiça. O grande acontecimento redentor nessa história da aliança é o êxodo, o ato paradigmático pelo qual Deus constituiu Israel como um povo e o libertou de todos os seus inimigos. Após o êxodo e a entrega da lei (Torá), Israel foi incapaz de viver integramente diante de Deus e acabou sofrendo o julgamento da aliança do exílio. Dentro do contexto de seu exílio, o futuro de Israel, que era geralmente descrito com a

expressão “apocalíptico”, mantinha a promessa de uma restauração à misericórdia de Deus, a justificação na presença de seus inimigos e a entrada na plenitude de sua herança como um povo em um mundo que experimentou uma restauração na justiça.

Segundo Wright, esse padrão abrangente da história redentora é espelhado nas sequências narrativas do livro de Romanos.[9] Os capítulos 1–4 descrevem o mundo em pecado e rebelião diante de Deus e da obra de Cristo, o Messias de Israel, que manteve o pacto que Deus fez com Abraão e trouxe a salvação ao mundo inteiro. Os capítulos 5–8 relatam como Deus cumpriu a aliança com Abraão por meio de Cristo. A subestrutura “latente” dessa parte da carta é a história do êxodo de Israel: assim como os descendentes de Abraão foram libertos da escravidão ao pecado no Egito, Deus liberta seu povo do poder do pecado humano (Adão) por meio da obra de Cristo e o leva “pelo deserto da vida presente pelo Espírito (não pela Torá)”.[10] Essa parte da epístola termina com a promessa de que a nova comunidade do povo de Cristo herdará uma criação renovada (Rm 8). Os capítulos 9–11, que muitas vezes são lidos como se interrompessem o fluxo do argumento de Romanos, destacam o problema específico do fracasso de Israel em receber o Messias. No entanto, dentro dos propósitos gerais de Deus, essa falha se torna a oportunidade para a bênção da aliança se estender não só aos gentios, mas de vez em quando também aos conterrâneos judeus de Paulo. Os capítulos 12–16 descrevem a nova vida no Espírito à qual a comunidade dos crentes em Jesus Cristo é chamada por meio do evangelho.

Dentro dessa estrutura arquitetônica da epístola, o trecho de Romanos 5.12-21 faz parte de uma sequência narrativa orientada pelo tema do êxodo. Essa passagem serve como

uma introdução a uma seção que segue a sequência da libertação do exílio pelo cruzamento do mar Vermelho (batismo em Rm 6), a chegada ao monte Sinai e a entrega da Torá (Rm 7.1–8.11) e a união final de toda a terra como uma herança pactual (Rm 8.12-25). Nesse trecho, o apóstolo Paulo resume as partes anteriores de Romanos e conta o que acontecerá em seguida. Como Wright entende o lugar desse texto em Romanos,

> 5.12-21 pode então tomar seu lugar como a narrativa abrangente pela qual toda a passagem de 1.18–8.39 é incluída, resumindo o que aconteceu antes e estabelecendo fundamentos para o que está por vir. Por meio da obediência fiel do representante de Israel, o Messias não só tem toda a glória, toda a herança de Adão, acumulada ao povo de Deus, como a seita Qumran já reivindicou para si; todos os males que vieram como consequências da desobediência de Adão estão desfeitos. Dentro desse relato histórico e longo, a chegada da Torá traz uma nota negativa, não positiva (5.20, apontando mais para a frente, para 7.7-12). O novo êxodo não consiste simplesmente em repetir o desempenho do antigo, mas deve por si só desfazer os problemas extras que surgiram pelo fato de Israel estar "sob a lei". Por meio de sua obediência fiel, o Messias trouxe consigo do Egito do pecado e da morte uma grande multidão que agora vive sob a lei e na esperança da graça, da justiça e da vida (5.21).[11]

Em vez de se concentrar na questão específica da participação individual em Cristo em Romanos 5.12-21, essa interpretação da estrutura narrativa de Romanos indica que o interesse de Paulo está na história de grande dimensão. A narrativa de Romanos 5.12-21 se refere à história da redenção, e não ao caminho pelo qual cada crente se torna beneficiário da obra salvadora de Jesus Cristo.

O cenário na literatura judaica

O resumo anterior da visão de Wright sobre o tema e a estrutura da Carta aos Romanos ilustra uma característica importante da sua abordagem. Ao contrário da leitura tradicional de Romanos, que tende a abstrair seu ensino da

estrutura dentro do contexto do judaísmo e da história da redenção, a leitura de Wright resulta da convicção de que Paulo escreve como um judeu do 1º século. O evangelho, que deve ser pregado primeiro aos judeus e depois aos gentios (1.16), conta a história de como o Deus de Israel mostrou sua fidelidade à aliança e estabeleceu os direitos no mundo por meio da obediência e cruz de Jesus Cristo, crucificado e ressurreto dos mortos. O contexto judaico da articulação do evangelho de Paulo é muito significativo em relação a Romanos 5.12-21 e sua comparação constante entre o primeiro Adão e Cristo. Se desejarmos compreender a visão de Paulo sobre o papel de Adão na história da redenção, o único cenário relevante deve ser encontrado na literatura do judaísmo.

Em sua análise dessa literatura, Wright argumenta que ela tem a tendência de se agrupar em torno de um tema principal:

> Os propósitos de Deus para a raça humana em geral foram delegados e serão cumpridos especificamente em Israel, que é ou se tornará a verdadeira humanidade de Deus. O que Deus planejou para Adão será dado à descendência do mesmo. Ela herdará o segundo Éden, a glória primitiva restaurada. Se existe um "último Adão" na literatura judaica relevante, ele não é um indivíduo, seja messiânico ou não. Ele é todo o povo escatológico de Deus. Se tirarmos o nome "Adão" desse contexto, não o distorcemos meramente, e sim esvaziamos seu conteúdo básico.[12]

Tanto o AT quanto a literatura intertestamentária de Israel representam o povo da aliança como a nova humanidade, o povo por meio do qual Deus pretende desfazer o pecado de Adão. Corporativamente, Israel assume o lugar de Adão e recebe a bênção originalmente concedida a Adão e Eva no estado primitivo. A promessa de que os descendentes de Abraão serão multiplicados ecoa o mandato original da criação para Adão e Eva. Além disso, a recepção de Israel de uma terra de abundância e sua sujeição a seus inimigos

cumprem a situação original em que Deus concedeu domínio a Adão sobre as criaturas da Terra. Até mesmo o exílio de Israel, que representou uma crise em sua história, tornou-se a oportunidade para produzir na linguagem "apocalíptica" de um tempo futuro de bênção, quando esses propósitos para Israel como o novo Adão seriam cumpridos.

No ponto de vista de Wright, essa concepção de Adão e Israel no judaísmo tradicional molda a abordagem de Paulo em Romanos 5.12-21 dos respectivos papéis de Adão e Cristo. O papel atribuído por Deus a Israel na história da redenção, ou seja, reverter as consequências do pecado de Adão e constituir uma nova humanidade por meio da restauração de todas as coisas, é atribuído agora por Paulo, o cristão, a Cristo. Como Messias de Israel, Cristo cumpre representativamente tudo o que foi tradicionalmente acreditado que seria realizado por intermédio do povo da aliança, Israel.

A exegese de Wright de Romanos 5.12-21

Agora que analisamos a visão de Wright de Romanos 5.12-21 na sequência narrativa de Romanos, bem como o cenário para a compreensão de Paulo de Cristo como o segundo Adão na literatura do judaísmo, somos capazes de assumir diretamente a análise de Wright dessa passagem. Assim como muitos comentaristas antes dele, Wright observa que esse trecho apresenta uma forma ou estrutura clara. O versículo 12, que introduz um ponto central da passagem, é seguido por uma explicação longa, entre parênteses, nos versículos 13-17, em que o mesmo é dividido em duas partes (v. 13-14, 15-17). Só no versículo 18 o apóstolo volta e começa a concluir o ponto iniciado no verso 12. Há um grande tema que percorre toda a passagem como um fio: o contraste entre Adão, cuja desobediência resultou no reino

do pecado e da morte sobre a humanidade, e Cristo, cuja obediência trouxe a justiça e a vida. Paulo usa o verbo βασιλεύω (“governar como rei”) cinco vezes para enfatizar como o reino de Deus prevalece por meio da obra de Cristo sobre os principados e potestades do mundo, principalmente os do pecado e da morte. Contra o contexto das expectativas comuns do judaísmo do Segundo Templo, Paulo afirma que Cristo, o Messias de Israel, cumpriu representativamente a maior intenção de Deus para a raça humana. O papel de Israel dentro do plano e propósito de Deus, que, como vimos, é o do novo Adão ou da humanidade, foi assumido por Cristo e agora é compartilhado com aqueles que pertencem a Cristo.

> Então, esse parágrafo mostra que, ao cumprir a promessa da aliança feita a Abraão, o Deus criador abordou e lidou com o problema de Adão. Uma nova humanidade surgiu para quem o pecado e a morte foram superados. “O mundo por vir” chegou ao presente com a morte e a ressurreição do Messias. Aqueles que pertencem ao Cristo já compartilham seus benefícios. Aquilo que Israel, ou grupos dentro de Israel, pensou ganhar foi certamente conquistado pelo verdadeiro israelita, o Messias, o obediente.[13]

Para oferecer uma apresentação exata da abordagem que Wright faz dessa passagem, trazemos um resumo de versículo por versículo ou de cada parte de suas características principais.

> Versículo 12: Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram.[14]

O apóstolo Paulo introduz essa passagem com Διὰ τοῦτο (“portanto”). Wright observa que essa palavra introdutória mostra que agora Paulo apresentará uma conclusão do que foi afirmado na abertura de Romanos 5 (v. 1-11). Esta partícula une o parágrafo com a descrição anterior de Paulo da morte de Cristo em favor dos indignos. Ademais, aponta

também para a concepção de Paulo da libertação de Deus de seu povo do exílio por meio de sua participação em Cristo. Depois de detalhar o problema do pecado e da morte em Romanos 1.18–3.20 e a solução da justificação e da vida que chegam pela obra de Cristo em Romanos 3.21–5.11, agora Paulo trará algumas conclusões amplas e radicais sobre o caminho da história da redenção.

A declaração do versículo 12 traz a comparação que Paulo estabelece nessa passagem entre Adão e Cristo. Seguindo o consenso do judaísmo de seus dias, Paulo aborda a história de Adão e Eva em Gênesis 2–3 de maneira direta, histórica e literal. Ao violar o mandamento específico de Deus, Adão se tornou o meio para introduzir os "poderes externos" do pecado e da morte na boa criação de Deus. Quando ele pecou, os poderes do pecado e da morte prevaleceram, exercendo um tipo de domínio tirânico sobre a história humana. Em sua interpretação deste versículo, Wright reconhece que ele "criou grandes problemas de interpretação para os leitores posteriores, inclusive para aqueles que estavam ansiosos para pedir a Paulo soluções para conflitos que ele não estava abordando".[15] Existem dois problemas específicos que se destacam: o primeiro é a questão do caráter da história registrada em Gênesis, e o segundo, a questão teológica da ligação entre o pecado de Adão e o pecado de toda a humanidade.

Quanto ao primeiro desses problemas, Wright aponta que Paulo claramente acreditava que "havia um único casal, cujo macho, Adão, recebeu um mandamento e o desobedeceu".[16] Embora Paulo estivesse certamente ciente das dimensões "míticas e metafóricas" dessa história, ele não as teria considerado contrárias à afirmação da existência de Adão e Eva como o primeiro par na história da raça humana. Na avaliação de Wright, por mais difícil que

seja definir o significado de “pecado” na “aurora da raça humana”, é possível imaginar um afastamento por parte da humanidade “em qualquer fase do desenvolvimento antropoide” de uma “relação anterior aberta e obediente com o criador amoroso”.[17] Nada que é agora conhecido pela Teologia ou ciência bíblica impede esse tipo de interpretação da introdução do pecado e da morte na boa criação de Deus por meio da queda da humanidade em Adão. Na verdade, a história bíblica da redenção exige a afirmação de um estado original de integridade desfrutado pela criação como um todo e principalmente pela humanidade. Quando tentamos explicar como isso pode acontecer, é útil lembrar que a “morte”, na concepção de Paulo, refere-se a algo “maior do que simplesmente a decadência e corrupção natural de toda a ordem criada”.[18] Não há dúvidas de que a criação estava sujeita à decadência e à morte antes da introdução do pecado por intermédio da desobediência de Adão. Porém, a “morte” ameaçada em caso da desobediência humana carrega um significado mais profundo e rico. “Essa morte é uma força mais obscura, oposta à própria criação, desfazendo o que era bom e sempre ameaçando arrastar o mundo novamente ao caos.”[19] Quando Adão pecou, o que antes era um tipo de sono natural da morte foi transformado sob o julgamento de Deus em algo que recebeu o significado adicional de vergonha e ameaça.

No julgamento de Wright, o segundo desses problemas é mais complicado. Na história da teologia cristã, a expressão ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον (“porque todos pecaram”) causou uma polêmica recorrente. A principal questão referente a essa expressão é: Paulo tem em mente os pecados reais de todas as pessoas? Ou está se referindo ao único pecado da única pessoa, Adão, que de alguma maneira foi o pecado de

todos? Wright se inclina levemente ao segundo ponto de vista, ou seja, de que Paulo se refere ao pecado particular de Adão como o pecado de todas as pessoas. Um argumento analítico para essa visão é o uso de Paulo do tempo verbal aoristo (“porque todos pecaram”), que implica um ato particular no passado, em vez do tempo perfeito (“porque todos têm pecado”), o que sugere os pecados de todas as pessoas no passado e no presente. Mesmo que Wright se incline para o primeiro desses pontos de vista, ele cita também o contexto em que Paulo fala dos pecados reais de todos os seres humanos (cf. Rm 1.18–3.20; 5.16, “muitas ofensas”) e conclui que provavelmente não precisamos escolher, entre as duas visões, uma exclusivamente. Em Romanos 3.23 (“pois todos pecaram e carecem da glória de Deus”), Paulo também usa o tempo aoristo, ainda que ele certamente se refira aos pecados reais de todas as pessoas. O mesmo poderia acontecer em Romanos 5.12. Sem assumir uma posição sobre a questão, Wright também observa que existe uma discussão de longa data sobre a “forma pela qual o pecado é transmitido”, se concluirmos que a ênfase desse versículo é o pecado primitivo de Adão, não os pecados reais particulares de todas as pessoas.[20]

> Versículos 13-14: porque até ao regime da lei havia pecado no mundo, mas o pecado não é levado em conta quando não há lei. Entretanto, reinou a morte desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão, o qual prefigurava aquele que havia de vir.[21]

Com esses versículos, Paulo oferece a primeira de duas afirmações parentéticas que formam a declaração inicial do versículo 12. Nessa primeira parte de seus “parênteses” estendidos, Paulo aborda a questão relacionada às gerações de seres humanos entre a época de Adão e de Moisés.

Nesse período, que antecede a doação da Torá ou da lei por intermédio de Moisés no monte Sinai, não haveria lei alguma para medir a obediência ou a desobediência humana. Embora Wright reconheça que isso possa parecer um tipo de “questão obscura” – afinal, as gerações patriarcais parecem ter tido pouca dificuldade para diferenciar o certo do errado – Paulo pode estar abordando o assunto para evitar o fato de que o pecado está muito perto da Torá ou da lei. Como os judeus pensavam basicamente no pecado no sentido de qualquer violação da Torá, Paulo tenta oferecer uma explicação de como nem mesmo os gentios, que não eram os recebedores da Torá de Moisés, poderiam ser considerados pecadores. O apóstolo responde essa questão simplesmente observando que, como a morte estava ali, o pecado também deveria estar presente. Mesmo que essas gerações não tenham pecado, assim como Adão violou o mandamento, estavam sujeitas à lei da morte. De acordo com Wright, as implicações são claras de maneira negativa e positiva. Negativamente, Paulo discorda que as gerações entre Adão e Moisés fossem sem pecado, mesmo que estivessem sem a lei. Positivamente, ele aponta que aqueles que vieram depois de Moisés, e a quem a lei foi dada, estavam de certa forma imitando Adão ao pecar contra um mandamento conhecido de Deus (cf. 5.20; 6.14-15; e 7).

Uma característica importante dessa declaração complementar é a apresentação de uma comparação entre Adão e Cristo. Observando que este é um dos dois únicos momentos em que o apóstolo Paulo usa o termo τύπος (“modelo”) em um sentido técnico, Wright afirma que Paulo está declarando que Adão “prenunciou o Messias em alguns aspectos [...] e nisso, fundou uma família que herdaria suas características”.[22] Cristo é introduzido pela primeira vez

nessa passagem e posteriormente veremos uma comparação e contraste entre ele e Adão.

> Versículos 15-17: Todavia, não é assim o dom gratuito como a ofensa; porque, se, pela ofensa de um só, morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça de um só homem, Jesus Cristo, foram abundantes sobre muitos. O dom, entretanto, não é como no caso em que somente um pecou; porque o julgamento derivou de uma só ofensa, para a condenação; mas a graça transcorre de muitas ofensas, para a justificação. Se, pela ofensa de um e por meio de um só, reinou a morte, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um só, a saber, Jesus Cristo.[23]

Esses versículos introduzem uma segunda explicação. Depois de abordar a questão de como o pecado pode ser reconhecido onde não existe lei, Paulo oferece uma comparação longa entre o reino do pecado resultante da desobediência de Adão e o reino da graça resultante da obediência de Cristo. O ponto principal desse comentário complementar é que há uma diferença e um "desequilíbrio" entre o dom da graça de Deus em Cristo e a transgressão de Adão.

Wright observa que esse desequilíbrio entre o pecado e a graça é ilustrado de três maneiras diferentes nesses versículos. Primeiro, há um desequilíbrio entre a progressão do pecado para a morte e a "reversão surpreendente" em que a graça de Deus em Cristo "floresce no que parecia uma situação irremediável".[24] Segundo, em uma frase "tortuosa", o apóstolo Paulo afirma: "e não 'por meio do único homem pecando, o dom'" (καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα). Com essa linguagem e sua elaboração, o apóstolo tem a intenção de destacar o desequilíbrio no "resultado judicial" da desobediência de Adão e a obediência de Cristo. Esse desequilíbrio é entre o pecado que traz condenação e morte e a graça que traz justiça e vida. Embora essas duas consequências possam

parecer simples opostos, a linguagem usada por Paulo pretende enfatizar as consequências radicais do desequilíbrio entre elas na vida das pessoas envolvidas: “a primeira é uma negação e fim da própria vida, a próxima, uma afirmação, abrindo novas possibilidades”.[25] E em terceiro lugar, na parte final desses versículos, Paulo oferece uma ilustração impressionante do desequilíbrio entre os dois “reinados”: de um lado, do pecado e da morte, e do outro, dos crentes que reinam em vida. O desequilíbrio que Paulo descreve nesse contexto não é entre duas realidades abstratas: pecado e graça. Pelo contrário, é entre o reino do pecado e a morte na vida de todos os seres humanos e o reino da justiça e da vida nas vidas de todos os crentes que reconhecem o evangelho de Jesus, o Messias. Quando o apóstolo Paulo fala do reino dos crentes na vida, está pensando em termos da tradição apocalíptica que prometeu que “o governo final de Deus seria exercido pelo povo de Deus”. Ele escreve: “aqui, como em toda essa passagem, Paulo está se referindo às bênçãos prometidas que Israel esperava que na era futura fossem concedidas pelo Messias e compartilhadas com seu povo”.[26]

> Versículos 18-19: Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos.[27]

Depois da longa explicação parentética dos versículos 13-17, Paulo volta ao argumento que introduziu no versículo 12. Isto fica claro a partir da expressão inicial, Ἄρα οὖν (“pois assim como”, não simplesmente, “portanto”). Com essa expressão, Paulo indica que está resumindo o argumento a partir de onde o abandonou e, ao mesmo

tempo, estabelecendo a consequência do que ele havia declarado anteriormente em relação ao pecado de Adão. Assim como a desobediência de Adão trouxe pecado e morte a todos, a obediência de Cristo traz justiça e vida a todos que dela se beneficiam.

Levando em conta que os versículos anteriores destacaram o desequilíbrio entre os respectivos "reinados" da morte e da vida, esses versos começam com uma ênfase no equilíbrio entre a "universalidade" da condenação que cai sobre tudo por causa da desobediência de Adão e da justiça que é estendida a todos por causa da obediência de Cristo. Para o apóstolo Paulo, a única maneira de fugir da condenação e consequência do pecado é pela fé em Cristo. Os temas da "condenação" e "julgamento" que desempenham papéis tão importantes na comparação desses versículos se aplicam a todo o argumento dos capítulos iniciais de Romanos. "Aqui Paulo, como sempre, refere-se ao juízo final, o tempo em que haverá ira para alguns e vida para os outros (2.5-11). Nos próximos capítulos o tema permanece central, atingindo seu clímax dramático em 8.1 e 8.33-34."[28] No meio da história, o δικαίωμα de Cristo ("ato de justiça / absolvição") constitui a base para o veredito escatológico de Deus como "justo", que ele pronuncia com respeito a todos os que estão em Cristo. Com "tons audíveis de Isaías 53.11", Paulo está anunciando que "assim como a desobediência de Adão deu aos 'muitos' o *status* de 'pecadores' [...] a obediência de Cristo deu aos 'muitos' o *status* de 'justos'".[29] Embora o que Paulo quer dizer com "pecador" se estenda além da noção de "mero *status*", vemos claramente que esse é o ponto de ênfase nesses versos: por causa da desobediência de Adão, muitos são considerados pecadores. Por outro lado, o que Paulo quer dizer com "justo" também é orientado pela

noção de *status* de uma pessoa: “a justificação, baseada na cruz e prevendo o veredito do último dia, dá às pessoas um novo estado, antes do desempenho de ações apropriadas”.[30]

Em seus comentários finais sobre esses versículos, Wright fala sobre a forma pela qual a “obediência” de Cristo é entendida dentro de “uma vertente do pensamento da Reforma”.[31] Segundo esse ponto de vista, a obediência de Cristo, que constitui a base para a declaração do direito do crente diante dele, consiste na obediência perfeita de Jesus à lei. No entanto, Wright considera essa concepção equivocada.

> Por mais poderoso que seja esse pensamento e por mais influente que tenha sido (até mesmo na liturgia, em que “os méritos e a morte de Cristo” são citados em algum momento nesse duplo sentido), é muito provável que não seja o que Paulo tem em mente aqui. O “servo de Isaías”, a quem a referência é feita, foi obediente ao propósito salvador de YHWH, o plano elaborado para Israel desde o começo, mas que, graças à desobediência de Israel, somente o servo, como indivíduo, pode agora cumprir. Portanto, a “obediência” do Messias em 5.19 corresponde à “fidelidade” do Messias em 3.22. Refere-se à sua obediência à comissão de Deus (como em 3.2), ao plano de trazer salvação ao mundo, em vez de acumular um tesouro de mérito por meio da obediência à Torá.[32]

A obediência de Cristo, que foi efetuada por meio de sua cruz, foi uma obediência ao plano e propósito particular de Deus de abençoar a todos por meio do Messias de Israel. Não estamos falando de uma obediência geral ou abstrata à lei de Deus, que é então concedida ou imputada àqueles que creem.

> Versículos 20-21: Sobreveio a lei para que avultasse a ofensa; mas onde abundou o pecado, superabundou a graça, a fim de que, como o pecado reinou pela morte, assim também reinasse a graça pela justiça para a vida eterna, mediante Jesus Cristo, nosso Senhor.[33]

Paulo conclui esses versos com uma interpretação marcante da obra do Messias no cumprimento dos propósitos de Deus para Israel. Ao contrário das expectativas de muitos outros judeus, Paulo declara que a Torá ou lei divina, longe de servir como um meio de bênção e salvação para o seu povo, serviu para "aumentar a ofensa" (πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Na verdade, Paulo chega a declarar que esse era o propósito de Deus em conceder a Torá (ἵνα é usado para expressar propósito, e não simplesmente resultado). Na narrativa judaica tradicional da redenção, a Torá foi pensada como o meio pelo qual Deus capacitaria seu povo, Israel, a "fugir do pecado de Adão, ser diferente do mundo pagão ao redor".[34] O papel de Israel como o novo Adão, como um povo por meio do qual o pecado de Adão e sua consequência seriam revertidos, se cumpriria por meio de sua obediência à Torá. No entanto, a reinterpretação cristã de Paulo ensina que Cristo assumiu o papel de representante de Israel. Pela sua obediência a Deus na cruz, Cristo "ofereceu ao Deus de Israel a obediência fiel que Israel não tinha. Em Cristo, Deus veio para onde a Torá engrandeceu o pecado e lidou com ele".[35]

Na conclusão final desses versos, o apóstolo Paulo resume novamente o grande contraste entre os dois reinos do pecado e da graça. Ainda que a morte tenha reinado pelo pecado por causa da ofensa de Adão, a graça reina pela justiça por causa da obediência de Cristo. Quando Paulo fala da "justiça" de Cristo, ele está se referindo à "fidelidade do pacto de Deus", que cumpriu sua promessa a Abraão de que ele seria a fonte de bênção para todos os povos das famílias da terra. A "vida eterna" ou a "vida da era por vir", que havia sido prenunciada pelo povo de Deus, Israel, veio agora graças à obediência do Messias, representante de

Israel. A expectativa tradicional de que Israel seria a nova humanidade, cuja obediência reverteria as consequências do pecado de Adão e traria as bênçãos da era vindoura, está agora sendo concretizada por meio de Cristo.

Uma avaliação da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21

Embora existam, sem dúvidas, características da abordagem de Wright em Romanos 5.12-21 que ignoramos ou tratamos de maneira inadequada, nosso resumo de sua interpretação dessa passagem oferece base suficiente para levantar diversas questões relativas à sua análise e método teológico, principalmente o significado para a sua compreensão da justificação. Como outros autores no campo dos estudos bíblicos que defendem uma nova perspectiva sobre Paulo, Wright apresenta uma leitura desse trecho que é, como observamos no começo, uma variação considerável da leitura tradicional da Teologia Reformada. Para usar a linguagem tirada do título de uma apresentação popular de seus pontos de vista, Wright não se acanha em afirmar que sua leitura dessa passagem dentro da estrutura narrativa de Romanos como um todo oferece uma interpretação mais contextualizada e analítica do que “Paulo realmente disse” do que aquela oferecida na tradição da Reforma. A ousadia e a natureza ampla dessa afirmação desafiam os teólogos reformados a avaliar atentamente os argumentos de Wright.

Na seguinte análise da leitura de Wright dessa passagem, avaliarei sua interpretação em três níveis diferentes. Primeiro, trarei observações preliminares diversas relacionadas aos aspectos gerais da abordagem e exegese de Wright da passagem. Em seguida, examinarei criticamente especialmente os aspectos da interpretação de

Wright desse trecho que dizem respeito à doutrina da justificação. Em terceiro lugar, explorarei em linhas gerais a forma como o método teológico de Wright é iluminado por sua abordagem dessa passagem.

Algumas observações preliminares

Antes de me voltar diretamente para a importância da abordagem de Wright em Romanos 5.12-21, para sua compreensão da justificação, gostaria de começar com algumas observações sobre as características gerais de sua análise dessa passagem que estão abertas a discussões. Grande parte da avaliação de Wright não é questionável, nem se relaciona diretamente com nosso interesse no que ela diz sobre sua interpretação da justificação. Isso vale principalmente para suas observações da estrutura da passagem (o v. 12 estabelece a primeira parte do argumento, v. 13-17 formam uma explicação complementar estendida, os v. 18-21 resumem e incluem o argumento) e seu lugar dentro do esboço do livro de Romanos. No entanto, existem algumas características da forma como Wright trata esse trecho que exigem comentários antes de nos dedicarmos à questão de suas implicações para a doutrina da justificação.

Quando faço essas considerações, deve-se entender que não estou descartando uma suposição essencial da leitura de Wright de Romanos 5.12-21, ou seja, que o texto bíblico deve ter prioridade sobre as conclusões analíticas do passado. Não levanto questões sobre tais conclusões de Wright simplesmente porque estão em desacordo com uma leitura mais tradicional dessa passagem. Apesar da discordância de Wright com a concepção reformada mais comum de Romanos 5.12-21, ele se considera um verdadeiro herdeiro da Reforma em seu compromisso com o

princípio da *sola Scriptura*. A determinação final do significado de um texto não pode se limitar a uma simples aceitação das interpretações do passado, mesmo aquelas sancionadas por uma história longa e semelhante de opinião. Uma característica importante da obra teológica de Wright é seu interesse profundo em uma nova interpretação das Escrituras que servirá de base para uma proclamação contemporânea do evangelho de Jesus Cristo. Ainda que Wright acredite claramente que a leitura mais antiga da Reforma do apóstolo Paulo precise de uma revisão significativa, ele se considera estar na linha da Reforma por causa de seu compromisso profundo com o princípio da autoridade das Escrituras para a teologia cristã.

Interpretando incorretamente a "justiça de Deus"

A premissa para a leitura de Wright de Romanos 5.12-21 é a sua interpretação do tema principal do livro de Romanos. Na tradição exegética que se origina na Reforma e principalmente em Lutero, Romanos tem sido lido como uma extensa apresentação teológica de como cada pecador pode obter o favor com Deus. Essa leitura reformada de Romanos aborda o tema da "justiça de Deus", que é anunciado no prólogo de Romanos (1.17), para se referir à maneira como Deus concede a justiça de Cristo aos crentes a fim de que possam ser justificados. Como já vimos, Wright desafia esta leitura de Romanos e argumenta que a "justiça de Deus" diz respeito à fidelidade pactual de Deus ao seu povo, Israel. O evangelho de Jesus Cristo, articulado na narrativa de Romanos, trata a forma como, por meio de Cristo, a promessa feita originalmente a Abraão (e por intermédio dele a Israel como povo) está sendo cumprida. Mesmo que Wright derive essa concepção de outras partes

da carta e dos textos de Paulo no geral, isso molda sua leitura de Romanos 5.12-21.[36]

Em razão da influência da compreensão de Wright da "justiça de Deus" por sua leitura de Romanos 5.12-21, é preciso questionar se é uma representação adequada do tema da carta. Em minha opinião, não é. A interpretação de Wright da expressão "justiça de Deus" é muito geral e vaga para assimilar alguns níveis importantes de significado dessa frase na Carta aos Romanos. Que a "justiça de Deus", que é revelada no evangelho de Jesus Cristo, tem algo a ver com a obra da salvação de Deus na fidelidade à sua aliança com Israel, parece um ponto óbvio demais para exigir destaque. Nada na análise protestante tradicional a negaria. Os textos do apóstolo Paulo, além das afirmações dos escritos do NT como um todo, confirmam como todas as promessas de Deus têm seu "sim e amém" em Cristo (2Co 1.20). O que resta a ser avaliado é se a "justiça de Deus" fala de algo mais específico em relação à maneira como a obra salvadora de Deus é realizada.

Mark Seifrid e outros críticos da nova perspectiva abordaram recentemente essa questão.[37] Ao contrário da declaração de Wright de que a "justiça de Deus" se refere simplesmente à fidelidade pactual de Deus ao conceder a salvação ao seu povo, Seifrid mostra que essa linguagem está mais de acordo com as exigências da análise tradicional da Reforma. Nos escritos do AT, os termos "aliança" (בְּרִית) e "justiça"
(צְדָקָה) raramente aparecem juntos. O nuance particular da palavra "justo" (צַדִּיק) e seus cognatos, como a léxica mais tradicional confirmará, é a ideia de conformidade a uma regra ou lei (cf. Lv 19.36). Quando esse termo ou um cognato é usado verbalmente, refere-se geralmente ao exercício de julgamento por aqueles que estão em posição

de autoridade. Em Israel, um governante é, antes de tudo, alguém que realiza julgamentos e garante a lei ao punir os maus e compensar os justos. A base do significado em muitas passagens que falam de um juiz terreno ou de Deus, o Juiz divino e Senhor de toda a criação, é o conceito de retribuição que deve recair sobre aqueles que desobedecem ao Criador. Um dos temas mais comuns do AT é a questão da punição justa de Deus para aqueles que pecam contra ele.[38] O mesmo Senhor que defende a causa daqueles que agem corretamente é aquele que derruba quem comete erros. Segundo o padrão do Juiz divino, é dever dos juízes humanos executar a justiça condenando os culpados e declarando os justos como inocentes. Dentro do contexto desse tipo de pensamento, a "justificação" dos justos é um ato de defesa por parte de um juiz, que declara o justo inocente de uma acusação de transgressão e, portanto, defende a causa da integridade.[39]

Quando Wright defende que Paulo relaciona a "justiça de Deus" com sua fidelidade pactual, ele deixa de fazer justiça a esse contexto e uso do AT. Para o nosso propósito, vale lembrar que ele não aprecia a medida com que esta ideia bíblica da justiça de Deus, que destaca principalmente a retribuição justa de Deus para aqueles que desobedecem a sua lei, transmite o argumento de Romanos 5.12-21.[40] Como seu compromisso anterior com a noção de que a "justiça de Deus" significa a fidelidade de Deus, Wright não pode abordar adequadamente a forma como essa passagem trata temas tão abrangentes quanto a obrigação de todos os seres humanos de obedecer as normas da lei de Deus; a consequência justa da desobediência à lei de Deus no caminho da condenação e da morte; a provisão para a satisfação da justiça de Deus por meio da obediência de Cristo, especialmente sua morte na cruz em favor dos

crentes; e a concessão do dom da justiça àqueles que pertencem a Cristo, o que lhes permite receber a bênção da justiça e da vida. As partes seguintes dessa análise ilustrarão como a abordagem feita por Wright a essa passagem – por causa de suas suposições sobre o significado da "justiça de Deus" – não representa corretamente o que a mesma ensina sobre a doutrina da justificação.

Um desequilíbrio entre Historia Salutis e Ordo Salutis

Um detalhe marcante da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21 é sua ênfase em seu lugar dentro das sequências narrativas da carta. A passagem costuma ser lida como o texto mais teológico de Paulo. A estrutura ampla de seu argumento é raramente vista adequadamente. Wright, que considera a epístola de Paulo contra o cenário de seu conhecimento do judaísmo e do AT, insiste que o livro de Romanos seja lido como uma releitura estendida da história da relação de Deus com Israel. Tal história, contada agora do ponto de vista de Paulo como pregador do evangelho, é totalmente sobre como Deus cumpriu seu pacto com Israel por meio da vida, morte e ressurreição representativa do Messias. Como observamos em nosso resumo da abordagem de Wright a Romanos 5.12-21, ele interpreta isso como um tipo de narrativa resumida, que recapitula a narrativa anterior de Romanos 1–4 e antecipa a narrativa posterior de Romanos 6–8. Paulo estrutura a sequência em Romanos de acordo com o padrão histórico da redenção em geral. Ele relata inicialmente a história da criação e da queda na abertura de Romanos, principalmente a partir de 1.18. Em seguida, passa para o pacto com Abraão e seus descendentes, os filhos de Israel, por meio dos quais Deus se propôs a trazer salvação para a

raça humana e reverter as consequências adversas do pecado dentro de toda a criação. Pela história de Israel, sua saída do cativeiro e a promulgação da lei no monte Sinai por intermédio de Moisés, Deus revelou o propósito de sua aliança, de derrotar os poderes do pecado e da morte e conceder a uma nova humanidade uma herança que inclui o mundo todo, a criação renovada em justiça. Esse padrão de história redentora, com sua concepção do papel de Israel como a "nova humanidade" (segundo Adão), molda o conteúdo de Romanos. Além disso, na parte que abrange Romanos 5.12-21, Paulo se concentra especialmente em mostrar como a morte e a ressurreição de Cristo formam a base para a libertação da igreja de sua escravidão ao pecado e a entrada na herança prometida de outra criação.

A ênfase de Wright na importância da história redentora para nossa leitura de Romanos é um lembrete importante de que a *historia salutis* (a história da redenção) é básica para a *ordo salutis* (a ordem da redenção, na medida em que é aplicada ao crente). No entanto, ainda que Wright enfatize adequadamente a importância da *historia salutis* para a estrutura e os temas do livro de Romanos, ele tende a exagerar sua importância e reduzir os elementos do argumento de Paulo que abordam mais diretamente os tópicos tradicionais de *ordo salutis*. Em todo o seu comentário sobre Romanos, incluindo sua abordagem de Romanos 5.12-21, Wright se concentra consistentemente no panorama amplo do propósito de Deus para e por meio de Israel dentro da história da redenção. O grande tema do livro é que Deus mantém sua promessa pactual a Abraão e traz a redenção por intermédio do Messias de Israel aos judeus e gentios igualmente. Os atores no palco da história da redenção não são indivíduos – judeus ou gentios – que creem ou não creem. Não são pecadores que sabem

pessoalmente que pecaram e perderam a glória de Deus e só podem ser restaurados para receber a misericórdia de Deus pela fé em Jesus Cristo. Estas implicações *ordo salutis* costumeiras da história da salvação são minimizadas no comentário de Wright.

Sabemos que o foco quase exclusivo de Wright nos grandes temas da *historia salutis* – e não no *ordo salutis* – não cria, quando aplicado a passagens como Romanos 5.12-21, o tipo de dificuldades óbvias como faz em relação a outras partes da carta. Afinal, em Romanos 5.12-21, Paulo resume toda a história da redenção nos termos de dois cabeças, Adão e Cristo, e de duas humanidades, a velha e a nova. Essa passagem oferece um resumo dos grandes eventos no desdobramento da história da redenção. No entanto, em outras partes do argumento de Romanos, a ênfase de Wright nos aspectos históricos o leva a minimizar diversas dimensões pessoais e transparentes da obra de redenção de Deus por meio de Jesus Cristo.[41] Embora a visão de Wright da estrutura e fundamentos históricos e redentores do livro de Romanos possa estar mais próxima da verdade da questão do que a abordagem popular da piedade evangélica da "estrada de Romanos", parece que o pêndulo proverbial oscila muito em seu caso em uma reação exagerada à análise tradicional protestante. Esse tipo de ênfase exagerada na história da redenção distorce toda a interpretação de Wright da justificação.

Adão, Cristo e a questão da história

Um dos componentes mais significativos da narrativa que é assumida em Romanos 5.12-21 é a identidade histórica das duas figuras principais que o apóstolo Paulo compara e contrasta. Como Wright reconhece, o argumento de Romanos 5.12-21 dedica-se à comparação e contraste entre

o primeiro Adão, cuja desobediência está ligada à tirania dos poderes do pecado e da morte sobre a raça humana e a criação, e o Messias de Israel, cuja obediência está associada aos poderes libertadores da justiça e da vida sobre aqueles que compartilham sua vitória. Essas duas figuras, que representam humanidades caídas e redimidas, respectivamente, são determinantes para todo o curso da narrativa da história da redenção detalhada em todo o livro de Romanos.

Uma ironia que encontramos na interpretação de Wright do trecho de Romanos 5.12-21 é que, apesar do papel fundamental dessas duas figuras, ele deixa a questão da identidade e da historicidade do primeiro Adão um tanto obscura. Em seus comentários sobre a importante questão da "natureza histórica" da narrativa em Gênesis a que Paulo obviamente faz referência nesta passagem, Wright observa corretamente que Paulo teria assumido a historicidade essencial da narrativa do livro de Gênesis. Como um judeu do 1º século, não há dúvidas de que Paulo acreditava que Deus havia criado um primeiro casal humano, Adão e Eva, e que o pecado de Adão (e Eva) introduziu o pecado e a morte na raça humana (e, aliás, trouxe o caos para a criação em si) pela primeira vez. Além disso, Wright insiste que a transição de um estado original de integridade para um estado de queda pertence necessariamente à história bíblica e não é contradito por nenhum axioma teológico ou científico. Por exemplo, na esfera humana, a morte veio em virtude do pecado humano e se refere não só ao processo natural de decadência e dissolução, que é uma característica comum da criação humana, mas também de uma situação de estar debaixo do julgamento de Deus. Wright afirma um tipo de "queda histórica" no pecado em um estágio anterior do "desenvolvimento antropoide".

Porém, apesar dessas afirmações positivas sobre uma queda histórica no pecado e de uma ligação integral entre o pecado humano e a morte (espiritual), Wright não faz uma afirmação incorreta do que, como ele mesmo reconhece, pertence ao ensinamento do apóstolo Paulo nessa passagem. Ao contrário da leitura tradicional de Romanos 5.12-21, que confirma a criação original de Adão em um estado de integridade e sua queda no pecado, Wright se engana quanto à identidade e natureza histórica da primeira figura na passagem. O que parece pertencer completamente à história que Paulo conta, ou seja, a existência real de uma pessoa específica, Adão, em quem toda a raça humana estava organicamente unida, é deixado aberto à reinterpretação na análise de Wright. Embora Paulo possa ter entendido a narrativa da criação em Gênesis de uma maneira que era característica de um judeu do 1º século, o significado da história que ele narra não exige necessariamente que optemos pela mesma concepção.

“Porque todos pecaram”: um ponto crucial na exegese

Um aspecto decepcionante nos comentários de Wright sobre Romanos 5.12-21 se refere à sua forma de tratar a frase “porque todos pecaram”, com que Paulo conclui o versículo 12. O significado desse trecho, dentro do contexto mais amplo do argumento de Paulo em Romanos 5.12-21, forçou os teólogos cristãos (principalmente os reformados) a abordarem a questão da união entre Adão e sua descendência e as implicações dessa união para o modo como Paulo conecta o pecado de Adão com suas consequências para todos os seres humanos. A análise de Wright dessa passagem dificilmente começa a tratar algumas de suas características mais importantes no que

diz respeito ao tema do “pecado original”. Como observei em nosso resumo de sua exegese, Wright encobre alguns assuntos importantes que essa passagem levanta, sugerindo que elas não são perguntas de Paulo, e sim questões “abstratas” da teologia tradicional. Embora o espaço não me permita oferecer uma abordagem completa dessa frase no versículo 12 ou explorar adequadamente as implicações do contexto mais amplo para uma compreensão maior da ligação entre o pecado de Adão e a culpa de sua posteridade, pretendo resumir o que parece ser a leitura mais provável da passagem.[42] A pergunta principal a ser respondida é: O que Paulo quer dizer quando questiona “assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram?”

Conquanto Wright não cite especificamente nenhum teólogo em seus comentários sobre essa frase, ele reconhece que existem, de modo geral, duas maneiras pelas quais os teólogos a interpretaram historicamente. A primeira opção é tomar o “porque todos pecaram” como uma referência aos pecados atuais de todos os seres humanos que repetiram o pecado original de Adão. Essa maneira de interpretar a frase, que tem sido historicamente ligada ao nome do monge britânico Pelágio, nega que Paulo fale do pecado particular (primitivo) de Adão, pelo qual a morte reina sobre toda a sua descendência. Paulo usa a linguagem “porque todos pecaram” de um modo que se assemelha à linguagem de Romanos 3.23. “Todos pecaram” significa simplesmente que todos os seres humanos, começando com Adão, cometeram ofensas que os tornam culpados e sujeitos a condenação. Os defensores dessa interpretação apontam que ela não só explica adequadamente o significado da frase de Paulo e seu paralelo em Romanos 3.23, como também resolve um

conflito teológico complexo, ou seja, como todos os seres humanos podem ser considerados por Deus culpados por um pecado que não cometeram. Já a segunda forma de interpretar essa frase defende que Paulo está se referindo à participação direta de todos os seres humanos no pecado original de Adão. Esse modo de interpretar a expressão, que está historicamente conectada ao nome de Agostinho (oponente de Pelágio), recorre ao uso do tempo aoristo.[43] Esse tempo sugere um ato particular de Adão no passado, não os pecados de toda a sua descendência. Como vimos em nosso resumo dos comentários de Wright acerca desse versículo, ele admite que a segunda dessas duas interpretações é a mais provável, no entanto, recusa-se a descartar completamente a primeira ou explorar ainda mais os detalhes dessas interpretações divergentes para uma compreensão do argumento mais amplo em Romanos 5.12-21. Ao se recusar a fazê-lo, a abordagem de Wright de Romanos 5.12-21 deixa de analisar uma parte essencial do argumento de Paulo, que é especialmente importante, como veremos em seguida, para a questão da concepção do apóstolo na justificação e imputação da justiça de Cristo aos crentes.

Se a linguagem de Paulo no versículo 12 é interpretada à luz do contexto mais amplo do argumento de Romanos 5.12-21, o cuidado de Wright nesse ponto parece desnecessário.[44] Em linhas gerais, existem pelo menos três observações importantes que contribuem para uma interpretação mais definida da frase de Paulo “porque todos pecaram”. Essas considerações mostram que Paulo não está se referindo aos pecados atuais de todos os homens, e sim ao pecado original de Adão. Elas mostram também que Paulo vê Adão em uma analogia a Cristo como o representante pactual de sua descendência.

A primeira consideração se refere à explicação complementar de Paulo nos versículos 13-15, que é anexada à declaração do versículo 12 com um tipo de declaração, ou como Wright chama, um “comentário explicativo”. Nesses versículos, Paulo destaca três pontos distintos, porém relacionados, e cada um deles defende uma interpretação de “porque todos pecaram” como uma referência ao pecado original de Adão e à participação de todos os seres humanos nesse pecado. Primeiro, Paulo aponta no verso 13a que “até ao regime da lei havia pecado no mundo” (ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ). Muito antes de Deus entregar a Torá ao seu povo, Israel, por intermédio de Moisés, na verdade desde o tempo de Adão, a desobediência a Deus como criador era uma característica incorrigível da vida humana. Segundo, Paulo observa também no versículo 13b que “mas o pecado não é levado em conta quando não há lei” (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου). Enquanto a lei não foi dada na forma específica em que Deus a deu por meio de Moisés no monte Sinai, a “contagem” do pecado não aconteceu pela medida da lei revelada de Deus. E terceiro, Paulo usa esses dois pontos em uma declaração importante sobre o pecado de Adão e suas consequências para seus descendentes: “Entretanto, reinou a morte desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram à semelhança da transgressão de Adão, o qual prefigurava aquele que havia de vir” (ἀλλ’ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος). A força deste terceiro ponto é que o reinado da morte teve o domínio universal sobre todos os seres humanos não por causa de seus pecados atuais contra a lei de Deus, mas em virtude da transgressão de Adão. As palavras que Paulo usa

para descrever aqueles que estão sujeitos ao reinado da morte podem ser traduzidas como “aqueles que não pecaram desobedecendo a um mandamento específico/explícito, como Adão”. Quaisquer que sejam as dificuldades apresentadas pela teologia cristã e sua concepção do pecado original de Adão, a linguagem que Paulo usa nesse “comentário explicativo” parece inegavelmente apontar na direção da ligação direta entre o pecado de Adão e o reino da morte sobre todos os seus descendentes.

A segunda consideração é o contexto maior do versículo 12, especialmente os versículos 15-19. Nesses versos, Paulo aponta em cinco ocasiões diferentes que a ofensa do homem, Adão, trouxe condenação e morte a todos os seres humanos. A relevância desse contexto para a interpretação do versículo 12 parece clara: todos estão sujeitos a condenação e morte *por causa do pecado de Adão, o cabeça e representante da humanidade decaída*, e não por causa de seus pecados atuais. Embora seja verdade que todos os seres humanos desobedecem a lei de Deus – um ponto que Paulo se empenha para enfatizar nos primeiros capítulos de Romanos –, o peso específico da interpretação de Paulo do papel de Adão em Romanos 5.12-21 aponta em uma direção diferente. O apóstolo conecta diretamente o pecado de Adão e sua consequência para sua posteridade. Ainda que Wright se recuse a recorrer a esse contexto quando descarta a ligação entre o pecado de Adão e a culpa de sua descendência, a linguagem que Paulo usa nos versos 15-19 indica claramente uma compreensão de Adão como o cabeça representativo da raça humana.

A terceira consideração está relacionada à comparação que Paulo desenha ao longo dessa passagem entre os papéis respectivos de Adão e Cristo, particularmente as

implicações de tais papéis para aqueles que estão unidos a eles. As partes seguintes retornarão a essa observação quando abordarmos o assunto das implicações desse trecho para uma interpretação da justificação e da ideia de "imputação" que ela supõe. O que é marcante na abordagem de Wright de Romanos 5.12-21 é como ele evita cuidadosamente discutir o que o argumento de Paulo pressupõe no que diz respeito à semelhança no relacionamento entre Adão e sua descendência e entre Cristo e seus beneficiários. Se interpretássemos Paulo como se ele defendesse que a morte reina sobre todos os seres humanos porque todos pecaram, pareceríamos ser levados pelo argumento do mesmo a dizer que a vida reina sobre todos os crentes porque todos obedeceram como Cristo. Nada é mais óbvio nessa passagem do que o fato de existir um *modus operandi* parecido na forma como os seres humanos se tornam culpados como consequência da desobediência de um homem, Adão, e da maneira como os crentes se tornam justos em virtude da obediência de um, Cristo. O apóstolo Paulo acredita que a justificação daqueles que pertencem a Cristo não é baseada na sua própria obediência, e sim na obediência de Cristo. A analogia que esse trecho pressupõe entre Adão e Cristo seria ameaçada se a condenação daqueles que estão fundamentados em Adão não se baseasse na desobediência dele, mas em seus próprios atos de desobediência. Para mencionar um resumo correto de Charles Hodge sobre a natureza do argumento de Paulo nessa passagem,

> desde o início da carta, Paulo se dedicou a apontar uma ideia principal: que a base da aceitação do pecador junto de Deus não está em si mesmo, e sim no mérito de Cristo. E a ligação entre Cristo e Adão deve preservar, não destruir esta verdade. Portanto, o texto deveria ser: "como somos condenados por causa dos atos de Adão, (assim) somos justificados graças aos atos de Cristo".[45]

A indisposição de Wright em entrar em uma discussão mais completa dos detalhes do argumento de Paulo em Romanos 5.12-21 para nosso entendimento do pecado original e suas consequências, bem como a ligação entre a obediência de Cristo e a justificação do crente, constituem um motivo importante para seu fracasso em fazer justiça ao que essa passagem ensina sobre justificação. Após oferecermos essas observações preliminares sobre os aspectos gerais da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21, chegou o momento de abordar diretamente a maneira como ele lida com o tema da justificação em seus comentários sobre esse trecho.

Wright, Romanos 5.12-21 e a justificação

Em minha introdução do capítulo, apontei que Romanos 5.12-21 desempenhou um papel importante na formulação da Teologia Reformada tradicional e sua compreensão da doutrina da justificação. Na Teologia Reformada, esta passagem oferece uma declaração extensa da comparação e contraste entre o primeiro Adão, cujo único ato de desobediência resultou na condenação e morte de todos os homens, e o segundo Adão, Cristo, cujo ato de obediência resultou em justiça e vida para todos os crentes.[46] No pacto ou teologia “federal” da CFW, Romanos 5.12-21 é um testemunho bíblico fundamental da doutrina da justificação pela imputação da justiça de Cristo àqueles que estão unidos a ele pela fé. Na construção da teologia do pacto, esse trecho descreve duas humanidades em termos de sua relação judicial com Deus: a humanidade caída, que está sob a sentença de condenação e morte por causa da desobediência do primeiro Adão como seu cabeça pactual ou representante, e a humanidade redimida, que se tornou justa e herdeira da vida eterna por causa da obediência de

Cristo, o segundo Adão e cabeça pactual de todos os que se uniram a ele por meio da fé. Quanto à doutrina da justificação, esta passagem testemunha de modo abrangente a aceitação de todos os crentes que são recebedores pela fé do dom gratuito da justiça em Cristo. A leitura tradicional de Romanos 5.12-21 apresenta claramente diversos elementos-chave da doutrina da justificação reformada. Entre tais elementos, Romanos 5.12-21 ilustra principalmente a natureza da justiça de Deus como aquela que é atribuída gratuitamente aos crentes e à natureza da justificação como um ato judicial, em que os pecadores são declarados aceitáveis a Deus com base na obra de Cristo em favor deles.

A forma como Wright aborda essa passagem, especialmente no que se refere à doutrina da justificação, é bem diferente. Como a "justiça de Deus" diz respeito à fidelidade pactual, Wright rejeita qualquer ideia de atribuição da mesma aos crentes. A justiça de Deus é simplesmente sua fidelidade em cumprir sua promessa do pacto a Israel através da morte do Messias. Quando Paulo fala da garantia da justiça àqueles que participam da obra de Cristo, ele está identificando aqueles que agora são reconhecidos por Deus como membros de sua família pactual, sejam judeus ou gentios. Wright dá pouca ou nenhuma atenção à "imputação" da culpa de Adão à sua descendência ou da justiça de Cristo aos crentes. A transação legal que era parte tão integral da leitura reformada histórica desse trecho é reduzida a uma declaração de que aqueles que se unem a Cristo são a favor de Deus e reconhecem os membros de seu povo da aliança (seu *status*). Porém, a justiça de Deus não é algo que possa ser concedido ou imputado por Deus aos crentes. Wright também repudia totalmente o ponto de vista reformado

mais antigo de que a obediência de Cristo inclui, de maneira ampla, seu cumprimento positivo das exigências da lei de Deus e sua perseverança da sanção da lei, concedida e atribuída aos crentes como dom gratuito da graça de Deus. Wright rejeita completamente essa visão mais antiga, que ele caracteriza como uma doutrina de acumular um "tesouro de mérito" que é distribuído aos crentes. Em seu lugar, Wright argumenta que a obediência de Cristo é sua "fidelidade" em cumprir o chamado de Israel na história da redenção, ou seja, garantir a bênção da salvação para a nova humanidade e conquistar sua herança de um cosmo renovado.

Três grandes fraquezas na abordagem de Wright se tornam aparentes na forma como ele interpreta Romanos 5.12-21 (ainda que muitas outras facetas possam ser abordadas). Tais fraquezas já apareceram na parte anterior, mas agora exigem mais comentários diretos em termos de seu significado para a doutrina da justificação.

Revisitando a "justiça de Deus"

Em uma parte anterior deste capítulo, observamos como a compreensão de Wright sobre o tema de Romanos, "a justiça de Deus", segue uma ênfase nos estudos paulinos mais recentes que a identificam com a fidelidade de Deus a seu pacto. Wright trata os temas mais antigos da justiça de Deus, como sua conformidade e a administração de sua própria lei, tanto em termos de sua demanda sobre os humanos quanto de suas punições em caso de desobediência, como "muito irrelevantes" para o uso bíblico. Ao contrário da visão mais antiga, que interpretou que a "justiça de Deus" revelada no evangelho se referia à obra de Cristo em obedecer a lei e sofrer sua maldição, Wright destaca o motivo da atuação de Deus para garantir a

promessa a Abraão e seus descendentes. Em sua opinião, como a “justiça de Deus” se refere à ação salvadora de Deus em Cristo, que chama à existência uma comunidade mundial de aliança (composta por judeus e gentios), não pode se referir às exigências ou castigos da lei de Deus, que assim como o criador e juiz, governa e julga todas as criaturas. Como a “justiça de Deus” diz respeito a algo como a fidelidade divina em ação, dificilmente pode ser dito que é atribuída ou transferida de Cristo para aqueles que se uniram a ele pela fé.

No entanto, se considerarmos o argumento do apóstolo Paulo em Romanos 5.12-21, é difícil negar que a visão mais antiga captura mais intimamente a compreensão de Paulo da “justiça de Deus” do que a visão de Wright. Percebemos que a análise de Wright dessa passagem utiliza uma linguagem que costuma desmentir suas próprias afirmações sobre o significado da justiça de Deus. O foco do argumento de Paulo nesse trecho parece ser transparente, de modo que todos os seres humanos sejam considerados pecadores por Deus por causa da desobediência do primeiro homem, Adão. O reinado do pecado e da morte sobre a vida humana através da História – desde o tempo da transgressão de Adão até o momento presente, mesmo no caso das gerações que não receberam a lei de Deus como foi proclamada a Israel por meio de Moisés – confirma o fato de que Deus considera todos responsáveis e imputáveis por seus pecados *em Adão*. A ênfase de Paulo é no único homem, Adão, cujo único ato de desobediência trouxe o julgamento e a ira de Deus para toda a sua posteridade. O que é muito importante para nosso interesse é que Paulo se concentre especialmente nas *consequências claramente legais ou judiciais do pecado de Adão*: ele declara que todos os seres humanos são sujeitos a “condenação” e “morte”.

Nos capítulos iniciais de Romanos, principalmente na conclusão preliminar em Romanos 3.19-20 (todos os seres humanos são responsáveis diante de Deus por seus pecados e não têm nada para apresentar em sua própria defesa que os livre no tribunal de Deus), as implicações de tal foco são claras. Paulo fala sobre a situação humana na corte do céu (*coram Deo*) e insiste que todos os seres humanos estão sujeitos à exposição e castigo da lei de Deus, o Criador e Juiz de todas as criaturas. Ainda que existam, sem dúvidas, outras facetas do dilema humano no pecado, a herança do que os teólogos cristãos chamaram de "natureza pecaminosamente corrompida ou depravada", o interesse de Paulo nessa passagem continua fixo na dimensão explicitamente *legal* da pecaminosidade humana à qual a doutrina de justificação só oferece uma solução.

De forma parecida, a descrição de Paulo da obra de Cristo nessa passagem aborda especificamente a dimensão legal do problema do pecado. Assim como o pecado, a condenação e a morte vieram pela ofensa de um homem, Adão, a justiça, aceitação com Deus e a vida vieram pela obediência do único homem, Cristo. Todos os que têm uma parte em Cristo e estão *judicialmente implicados* em sua obra salvadora de obediência recebem agora um novo *status* de serem aceitáveis a Deus e estar diante dele. Em outras palavras, Paulo trata de forma concisa a relação de todos os seres humanos com Adão e com Cristo em um relato detalhado de como o evangelho oferece a única solução para a situação radical de todos os homens diante de Deus, sejam judeus ou gentios. Não importa se os gentios receberam a lei por intermédio de Moisés ou não, ainda estão sujeitos à lei, violaram suas exigências e estão passíveis de receber punição. Também não importa que os judeus tenham aparentemente desfrutado de um privilégio

distintivo como recebedores da lei por meio de Moisés. A lei de Moisés, que os judeus pensavam que lhes serviria instrumentalmente como um meio de manter a misericórdia de Deus, apenas piora o problema ao expor e aumentar sua pecaminosidade. Somente pela pessoa e obra de Cristo, cuja obediência contrasta com a desobediência de Adão, judeus e gentios podem também ser constituídos justos e se tornarem herdeiros da vida em comunhão com Deus.

Um breve ensaio como este sobre o argumento de Romanos 5.12-21 confirma que tal passagem pressupõe a interpretação de Paulo (e das Escrituras) da "justiça de Deus". Esse entendimento não pode ser reduzido a algo como a fidelidade de Deus à sua promessa. Para ter certeza, o evangelho de Jesus Cristo revela essa fidelidade e confirma sua promessa a Abraão. Porém, se considerarmos como isso mostra particularmente a justiça de Deus, ficamos apenas com a visão reformada mais antiga. O que enaltece o amor de Deus no evangelho não é só mostrar a bondade imerecida de Deus aos pecadores que são totalmente indignos (cf. Rm 5.1-11), mas também o fato de responder e cumprir todas as exigências e punições da santa lei de Deus. Deus, que é justo e justifica o ímpio (Rm 4.5), concedeu a salvação a seu povo de um modo que ilumina maravilhosamente tanto seu amor e sua justiça quanto sua graça e sua santidade. Em tudo isso, a concepção da "justiça de Deus" que parece saltar da página é a concepção historicamente ligada à doutrina reformada da justificação.

Um elemento desse ponto de vista continua sendo considerado: a concessão e atribuição graciosa do que Cristo realizou àqueles que pertencem a ele pela fé. No entanto, reservaremos nossa observação de tal elemento à nossa discussão, a seguir, sobre o tema da "imputação" em

Romanos 5.12-21. O que parece claro o suficiente nesse ponto é como a definição de Wright sobre a “justiça de Deus” perde os elementos principais que pertencem a ela e estão presentes no argumento de Romanos 5.12-21.

A natureza da justificação

Na concepção de Wright da doutrina paulina da justificação, ele admite que a ideia de justificação é fundamentada na esfera legal. De acordo com Wright, a linguagem da justificação para Paulo e o judaísmo se baseia em uma metáfora legal com três figuras principais: um juiz, um acusador e um réu. O que importa no tribunal é que o juiz declare em favor ou justifique um acusado contra as acusações. Nesse contexto, ser justificado é simplesmente ser a favor do tribunal, receber o *status* de inocente ou sem culpa. A justificação não é um processo de transformação ou renovação moral, como em algumas concepções tradicionais da Igreja Católica Romana, e sim um veredito que o juiz declara no tribunal que justifica um réu. Dentro do cenário da revelação do evangelho da “justiça de Deus”, Wright argumenta consistentemente que, portanto, a justificação diz respeito à identificação de Deus daqueles que pertencem realmente à sua família pactual. Ser justificado dentro do contexto da fidelidade de Deus à sua promessa a Abraão e seus descendentes é o mesmo que ser contado entre o povo de Deus. Ser justo é ser reconhecido como um membro do povo de Deus, um beneficiário da promessa pactual de Deus a Abraão. A justificação pela fé, que Wright chama de “emblema” dos membros do pacto, é a doutrina de Paulo sobre como a família mundial de aliança deve ser identificada. Embora não seja o tema principal do evangelho, a justificação é uma doutrina eclesiológica que responde a dúvida de se os gentios também devem ser

incluídos no povo da aliança de Deus, conquanto não sejam recebedores da Torá por meio de Moisés ou obedientes a seus "marcadores de identidade" particulares que distinguem o povo de Deus, Israel, dos outros. Como a justificação consiste no *status* daqueles a quem Deus identifica como verdadeiros membros da comunidade da aliança, eles não devem ser considerados, como na visão mais antiga da Reforma, os crentes que "entram em" favor com Deus. Quando Paulo fala da entrada na família pactual de Deus, ele identifica isso com o batismo (Rm 6) ou "chamado" (Rm 8.29).[47]

Quando essa concepção do que significa justificação para Paulo é comparada ao argumento de Romanos 5.12-21, ela parece ser desnecessariamente reducionista e talvez até equivocada. Ainda que Paulo afirme que não existem dúvidas quanto às implicações eclesiológicas claras da doutrina da justificação – que judeus e gentios pertencem igualmente à família da aliança de Deus por meio da fé em Jesus Cristo, à parte das obras da lei –, essa não é a forma pela qual a justificação é definida primariamente nesse trecho. Ainda que Paulo não use explicitamente o verbo "justificar" nessa passagem, ele usa o substantivo "justificação" e obviamente comenta em termos relevantes e explicativos o que deve ser justificado. O antônimo da justificação é "condenação" (v. 16,18; cf. Rm 8.33-34). Todos os que estão "em Adão" estão sob a condenação de Deus e sujeitos à consequência de seus pecados no caminho da morte. Por outro lado, todos os que estão "em Cristo" são agora os recebedores da "justificação e vida". Segundo o apóstolo Paulo, aqueles que têm parte em Cristo se "tornam justos" (δίκαιοι κατασταθήσονται).[48] Para voltar à distinção entre *historia salutis* e *ordo salutis* que anteriormente discutimos, Paulo parece inegavelmente abordar o tema da

salvação em ambos os níveis. Não há dúvidas de que a ampla comparação e contraste entre Adão e Cristo, que domina o argumento de Romanos 5.12-21, representa um panorama bem abrangente. A história da redenção é dominada por essas duas figuras e as duas humanidades que as mesmas representam. Portanto, a questão da justificação pode ser mostrada em termos histórico-redentores como a questão da identidade do povo pactual de Deus. Entretanto, essa questão também chega à sua expressão mais profunda em termos da pergunta *ordo salutis*: Eu pertenço pela fé em Cristo e, assim, tenho uma participação nos benefícios de sua obediência salvadora? Mesmo que Paulo não fale claramente sobre a questão de *ordo salutis* em seu argumento em Romanos 5.12-21, dificilmente podemos ler o livro de Romanos sem perceber que a questão da fé e da incredulidade é de interesse máximo para o apóstolo por toda parte. Por exemplo, o que quer que se faça do lugar de Romanos 9–11 na estrutura geral da Carta aos Romanos, ele aborda explicitamente o problema da incredulidade por parte de alguns, mas não todos, conterrâneos de Paulo segundo a carne.

Para destacar a questão, a insistência de Wright de que a justificação é antes de tudo um assunto eclesiológico para Paulo afunda mais claramente sobre a rocha firme de uma passagem como Romanos 5.12-21. Não é defensável de forma analítica, nem necessário de forma teológica, jogar a eclesiologia contra a soteriologia na interpretação da justificação feita por Paulo. Entre outras coisas, a justificação identifica aqueles que pertencem propriamente ao povo pactual de Deus por meio da fé em Cristo. Mas isso acontece porque a justificação está completamente ligada à questão soteriológica de como qualquer pecador pode permanecer diante de Deus apesar de sua evidente

pecaminosidade. A justificação responde à pergunta *ordo salutis* profunda que desempenhou um papel tão importante na época da Reforma: Como posso encontrar um Deus gracioso quando estou claramente exposto pela lei de Deus como alguém digno de condenação e morte? Nenhum objetivo útil, nenhum propósito analiticamente necessário é oferecido pela oposição da *historia salutis* a *ordo salutis*, ou eclesiologia à soteriologia, da maneira que Wright faz. O trecho de Romanos 5.12-21 constitui um argumento forte para a visão mais antiga da justificação, que enfatizava sua natureza forense como um ato judicial em que Deus declara que os pecadores são justos diante dele. Essa visão, que foi levada a abordar a questão discutida aqui nas perguntas *ordo salutis* colocadas pelo ensino católico romano medieval, não deixou, ao mesmo tempo, de reconhecer a base da salvação na história objetiva da ação de Deus em favor do seu povo em Cristo.[49] Nenhum teólogo reformado, incluindo o tão criticado Lutero, teria negado a prioridade da história da redenção e da obra objetiva *extra nos* de Cristo, quando se trata do benefício subjetivo desta história para o crente em Jesus Cristo.

E a "imputação"?

Em sua abordagem de Romanos 5.12-21, Wright não dá muita atenção ao tema da "imputação" e à forma pela qual os crentes têm parte em Cristo e sua justiça. Ainda que reconheça o lugar essencial da ideia de atribuição na visão mais antiga reformada dessa passagem e da doutrina da justificação, Wright nega profundamente que Paulo, aqui ou em qualquer outro texto, defenda que a imputação acontece no ato da justificação. Como Wright é muito enfático em sua rejeição dessa ideia, é decepcionante como ele encobre bastante os elementos do argumento de Paulo

em Romanos 5.12-21 que falam diretamente sobre o assunto. O mais perto que Wright chega de abordar a questão é seu repúdio indireto a qualquer tentativa de explicar “o modo pelo qual [...] o pecado é transmitido” de Adão para todos os seres humanos. Wright reconhece que o “pecado primitivo” de Adão, “de alguma maneira”, envolve “toda a humanidade posterior”, mas a maneira como isso ocorre está fora do alcance do argumento de Paulo em Romanos 5.12-21. Quando falamos da questão paralela de como os crentes chegam a ter uma participação na obra “representativa” de Cristo, Wright é igualmente descompromissado. Embora rejeite profundamente a ideia de imputação para explicar essa participação na obra representativa de Cristo, ele reconhece que os crentes “participam” de tal obra e, por isso, desfrutam de um novo *status.*[50]

Correndo o risco de repetir alguns pontos que anteriormente apresentamos, a falha por parte de Wright em abordar diretamente a questão que a imputação respondeu historicamente deve ser considerada inaceitável. Os leitores de Romanos 5.12-21 mal conseguem esconder como Paulo parece argumentar que todos os seres humanos são culpados diante de Deus por causa do único ato de um homem, Adão. Também não podem ignorar a ligação clara que Paulo estabelece entre o pecado de Adão, por um lado, e o reino universal de condenação e morte sobre todos os seres humanos, por outro. Da mesma maneira, Paulo se assemelha a esse argumento referente ao primeiro Adão com um argumento relacionado a Cristo. Talvez o ponto mais importante em Romanos 5.12-21 seja a afirmação do apóstolo de que todos os que têm parte em Cristo são justos por causa de seu único ato de obediência em favor deles. Existe uma conexão imediata entre a obediência de

Cristo e a justificação e a vida que vêm aos crentes. As implicações judiciais defendidas por Paulo (seja de condenação ou de justificação) são resultantes das ações do primeiro Adão e de Cristo, o que sugere que o veredito pronunciado no tribunal de Deus exige os atos constitutivos da concessão e atribuição da culpa de Adão ou da justiça de Cristo aos seus respectivos beneficiários.

É provável que, para ser capaz de entender mais isso, precisemos revisitar a ideia de imputação, mas não com a interpretação muitas vezes deturpada de Wright e outros,[51] e sim como tem sido entendida historicamente pelos teólogos reformados. No caso da atribuição da culpa do pecado de Adão à sua descendência, a visão mais antiga entendia que isso significava que, ainda que Adão desobedecesse pessoalmente o mandamento de Deus, Deus atribuía a culpa dessa ofensa à sua posteridade ou àqueles a quem ele representava. Em termos da consequência dessa imputação ou consideração, todos os descendentes de Adão são culpados, sob condenação e sujeitos à morte. É claro que a grande objeção a essa explicação do argumento de Paulo em Romanos 5.12-21 é que ela atribui culpa aos seres humanos que não foram pessoalmente culpados por um pecado cometido por outro. Isso é o que é conhecido na estenografia teológica como o problema da “culpa externa”. Do outro lado da comparação, esse problema é aliviado pela consciência de que algo parecido acontece no caso da obediência de Cristo e da participação que outros têm na mesma. Na linguagem do ponto de vista tradicional, Deus atribui – ou colocando nos termos de Romanos 5.19, “muitos se tornarão justos” – a obediência de Cristo aos crentes, de modo que seja verdadeiramente deles. O que distingue o ato de atribuição é que ele mantém a ênfase *judicial* essencial ao argumento

de Paulo em Romanos 5.12-21 e ao seu entendimento da justificação nesse e em outros trechos. Se a justificação tem tudo a ver com o que Deus declara das pessoas que estão em seu tribunal, a imputação é a categoria correta para explicar os respectivos julgamentos que Deus faz a respeito de todos os pecadores em Adão e todos os crentes em Cristo. Quando Deus declara uma pessoa culpada e sujeita à condenação em Adão, ele não o faz por um procedimento que a torna uma verdadeira autora da transgressão de Adão. Em vez disso, a culpa de Adão é mostrada para aqueles que ele representou dentro da ordem e propósito de Deus como Criador. Como Deus supostamente estruturou seu relacionamento com todos os seres humanos constituindo Adão como o cabeça da humanidade em seu estado original, o ato de imputar a culpa de seu pecado à sua descendência expressa a administração do Criador dessa relação de uma maneira que concorda com sua própria justiça.[52]

A importância da ideia de imputação se torna mais aparente na maneira como os crentes se beneficiam da obediência de Cristo. Embora Wright ridicularize a ideia da atribuição da justiça de Cristo aos crentes, a explicação de Paulo da justificação dos crentes em Romanos 5.12-21 parece afirmar exatamente isso. O que mais poderia ser concluído com base na linguagem de Paulo além de que “assim também pela justiça de um veio o dom gratuito sobre todos os homens para justificação de vida” (VKJ)? Ou pela sua linguagem que “assim pela obediência de um muitos serão feitos justos” (VKJ)? Essa linguagem não está afirmando um ato de Deus, uma concessão gratuita aos crentes de um dom de justiça recebido pela fé e a base para sua justificação? De forma parecida ao reconhecimento da culpa de Deus a todos os seres humanos por causa da

transgressão de Adão, Paulo afirma que Deus concede e considera a justiça aos crentes por causa da obediência de Cristo. Os crentes não são justificados por terem se tornado justos em si mesmos ou por seu próprio ato de obediência, e sim porque Deus lhes atribuiu a justiça de Cristo. No tribunal do céu, a obediência de Cristo, que não é claramente uma obediência relacionada aos próprios crentes, é levada em consideração pelos crentes de maneira que se torna verdadeiramente deles. Embora essa ideia de imputação possa muitas vezes ter sido alvo de acusações de ser um tipo de "ficção legal", o argumento de Paulo equivale à afirmação de que a mesma é tudo, menos fictícia. Essa justiça pode ser "atribuída", mas é verdadeira e realmente justifica.

A obscuridade e a inadequação da abordagem de Wright da ligação entre a obra de Cristo e os crentes que a compartilham são ilustradas pela sua preferência pela palavra "representativa" para descrever a obediência e a morte de Cristo. Com essa linguagem, Wright parece tentar afirmar que a obra de Cristo é também de alguma forma obra dos crentes. Como Cristo é o representante de Israel, consideramos que todos os que acreditam nele obedecem e sofrem "nele" e "com" ele. De certa maneira, a obediência e a morte de Cristo são verdadeiramente deles tanto quanto dele. É claro que tudo isso é bom, mas deixa algumas perguntas sem resposta, principalmente a questão para a qual a imputação ofereceu historicamente uma resposta. Como podemos nos afastar da obra de Cristo para nós mesmos, de forma que possamos afirmar realmente que "o que ele fez, nós fizemos"? Nesse sentido, a Teologia Reformada insiste que a terminologia da "representatividade" só pode ser usada corretamente quando inclui e se refere à ideia de uma *substituição*

verdadeira.[53] Como Cristo age como um representante substituto em toda a sua obra expiatória, sua obra é, no sentido mais profundo, nossa obra. E como ele morreu no lugar de seu povo, Deus aceita sua morte em vez da deles. Como Cristo obedeceu no lugar de seu povo, Deus aceita sua obediência em vez da deles. *Esse é o significado exato do termo "atribuição" na Teologia Reformada tradicional: os crentes que estão unidos a Cristo, seu substituto, são considerados por Deus como se tivessem realizado tudo o que ele realizou em seu lugar.* Por causa da obediência e morte de Cristo, Deus considera que os crentes cumpriram toda a justiça. Por isso, os crentes que estão em Cristo são os recebedores da justificação e da vida. Falando de forma indireta, qualquer negação da realidade da substituição e representação de Cristo em favor dos crentes implicará necessária e inevitavelmente em uma negação da atribuição. Ou, colocando em palavras mais diretas, somente uma afirmação de imputação pode fazer jus ao ensinamento de Paulo de que os crentes são "constituídos justos" por causa da obediência a Cristo.[54]

Uma reflexão sobre o método teológico de Wright

É um tanto improvável que uma avaliação crítica da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21 permaneça dentro dos parâmetros da exegese e da teologia bíblica. Alguns leitores de nossa análise da exegese de Wright de Romanos 5.12-21 e suas implicações para a doutrina da justificação de Paulo podem ser tentados, por exemplo, a atribuí-la simplesmente ao fato de que escrevo como um teólogo sistemático. Se eu limitasse meus comentários ao que pode ser determinado a partir da passagem dentro da estrutura dos estudos bíblicos, muitos dos aspectos

claramente teológicos de minha análise seriam vistos como um tratamento ilegitimamente “abstrato” e “não histórico” do texto. Como observei em minha introdução à interpretação de Wright desse trecho, ele insiste, como teólogo bíblico, que a passagem seja lida em seu contexto do 1º século e da convicção de que Paulo escreve como um judeu convencido sobre Jesus Cristo como o Messias de Israel. O problema da abordagem tradicional reformada de Romanos 5.12-21 e passagens relacionadas é que os conflitos de um período posterior na história da teologia cristã são importados para o texto em diversos momentos. Na interpretação tradicional, as perguntas realizadas e respondidas não dizem respeito ao apóstolo Paulo. Uma análise contextualizada historicamente de Romanos 5.12-21 buscará compreender o argumento de Paulo como o de um apóstolo cristão que escreve como um judeu do 1º século a partir da estrutura e contexto das categorias do judaísmo do Segundo Templo.

Correndo o risco de levar essa avaliação do ponto de vista de Wright muito além de seus limites apropriados, gostaria de encerrar com um comentário sobre seu método teológico, principalmente no que se refere à sua leitura de Romanos 5.12-21. Na introdução deste capítulo, percebi que a abordagem de Wright dessa passagem pode ser vista como um tipo de “caso-teste”, não só para as conclusões analíticas que ele tira da doutrina da justificação paulina, mas também para algumas das restrições metodológicas que ele defende em sua abordagem às cartas paulinas e outros textos bíblicos. Embora alguns estudantes da nova perspectiva sejam tentados a ver a obra de Wright como uma questão simples de avaliação direta dos textos bíblicos, é fácil perceber que existe muito mais em jogo nas discussões sobre suas exigências e as de outros autores da

nova perspectiva. Sem tentar ser cansativo ou fazer muito mais além de observar alguns problemas que exigem maior atenção, desejo identificar diversos elementos importantes do método teológico de Wright. Se esses componentes são claramente reconhecidos e avaliados em termos de suas implicações para a teologia cristã, devemos tornar claro que eles, em grande parte, impedem a possibilidade de qualquer movimento legítimo da exegese para os tópicos tradicionais da teologia sistemática. Na verdade, o método teológico de Wright parece excluir desde o começo os tipos de pergunta e resposta que a teologia cristã tradicional abordou no contexto de trechos como Romanos 5.12-21.

Os três componentes que formam uma base metodológica importante para a obra de Wright como teólogo bíblico são uma epistemologia teológica que ele rotula como “realismo crítico”, o papel principal das narrativas na mediação das visões de mundo e a autoridade das narrativas bíblicas para a teologia cristã.

Na declaração mais extensa de seu método teológico, Wright descreve sua epistemologia teológica como uma forma de “realismo crítico”.[55] A tarefa da teologia cristã é tentar conhecer algo sobre a realidade que descreve e interpreta. Quanto a isso, a teologia cristã tem como objetivo descrever “o que é conhecido” de uma forma que se adapte verdadeiramente à natureza e caráter do que descreve. O conhecimento que a teologia traz não é subjetivo, no sentido em que diz mais sobre o conhecedor ou teólogo do que sobre o que é conhecido. O termo “realismo” indica que a tarefa da teologia é verificar o que é genuinamente o caso em relação ao seu assunto específico. Existe uma correspondência verdadeira no conhecimento teológico entre a consciência da realidade e a realidade que é conhecida. Ao mesmo tempo, Wright reconhece que existe

um elemento da interpretação da realidade pelo conhecedor que contribui para o desenvolvimento da teologia. Os teólogos não descrevem simplesmente os “fatos brutos” ou a realidade simples e objetiva do que afirmam saber sobre Deus, o mundo e as relações entre ambos. Os teólogos precisam reconhecer que entram em uma conversa com outros teólogos quando estão envolvidos na missão da pesquisa teológica. Eles reconhecem também que existe uma medida de “provisionalidade” em suas conclusões e descrições deste ou daquele tópico teológico. Wright usa a expressão “realismo crítico” para descrever o conhecimento teológico, para orientar um caminho entre os extremos de “realismo ingênuo” ou objetivismo por um lado, e “subjetivismo”, por outro. A teologia é um exercício acadêmico disciplinado, em que o teólogo, que estuda os textos das Escrituras, tenta refletir em seu conhecimento crítico uma medida de conformidade com o que podemos conhecer do objeto da teologia.[56]

Um segundo componente do método teológico de Wright é sua afirmação de que a narrativa ou história é o recurso principal para a articulação e expressão de visões de mundo distintas. Ainda que nós tenhamos uma tendência de menosprezar histórias como se fossem meios inadequados de expressar nossas convicções básicas sobre o mundo, sobre nós mesmos e sobre as coisas que nos são mais valiosas, Wright insiste que as visões de mundo distintas de diversas comunidades de fé são especialmente (e invariavelmente) representadas na forma de narrativas ou histórias. Na realidade, quanto mais articulada se torna uma visão de mundo, mais sofisticada e completa se torna sua “metanarrativa”. Essa “metanarrativa” é uma história que inclui a totalidade do mundo inteiro de modo coerente e abrangente. A precedência da narrativa como meio de

comunicar um ponto de vista é de grande importância para a teologia cristã. As Escrituras, que constituem um tipo de narrativa confiável que expressa uma cosmovisão cristã, são apresentadas em grande parte sob a forma de narração ou história. Portanto, a leitura literária e teológica da narrativa das Escrituras é a tarefa básica da teologia cristã. Seguindo a narrativa das Escrituras, o teólogo cristão tenta descobrir as respostas para perguntas como: Quem somos nós? Onde estamos? O que está errado? Qual é a solução?[57] As respostas a essas questões de visão de mundo não são oferecidas por uma distinção sistemática entre a definição de temas ou assuntos teológicos. Em vez disso, são apresentadas por meio de um estudo cuidadoso dos textos bíblicos em seu próprio contexto histórico, um estudo cujo objetivo é descobrir a cosmovisão que é mediada pela narrativa bíblica.

Um terceiro componente do método teológico de Wright é sua afirmação de que as Escrituras, que articulam a grande narrativa que faz a mediação dos distintivos de uma visão de mundo cristã, devem ser reconhecidas como a principal norma ou autoridade para a teologia cristã. Como um teólogo bíblico na tradição protestante, Wright tenta defender o princípio clássico da *sola Scriptura*. A grande tarefa do teólogo cristão é se dedicar a uma leitura histórica cuidadosa e literariamente contextualizada dos textos bíblicos. A narrativa bíblica tem uma autoridade normativa para a teologia cristã, embora Wright reconheça que a leitura da Escritura aconteça inevitavelmente dentro da estrutura de nosso mundo atual e de suas pressuposições. Ainda que em alguns momentos Wright possa soar quase “pré-crítico” em sua afirmação da autoridade das narrativas bíblicas, ele nota rapidamente que uma leitura realista “crítica” das Escrituras não pode ser confundida com uma

leitura “pré-crítica”. Como ele descreve em sua abordagem, “isso não é voltar ao pré-modernismo. Abandonamos as provas textuais bíblicas por serem inconsistentes com a natureza dos textos que temos”.[58] Se desejarmos conceder o lugar apropriado à autoridade bíblica na teologia contemporânea, devemos fazê-lo de modo que honre o contexto histórico em que ela surgiu e a estrutura narrativa de suas formas literárias. Qualquer leitura das Escrituras que as trate como uma coleção de doutrinas teológicas atemporais, que são construídas em forma dos tópicos que servem de base para a engrenagem da teologia sistemática, diminuirá de maneira incorreta a forma narrativa dos textos bíblicos. Além disso, qualquer leitura dos textos bíblicos que sobrepõe a eles as perguntas e respostas de um período diferente na história da teologia arriscará a tentação de arrancar os textos bíblicos de seu contexto histórico original e de suas estruturas narrativas distintas.

Ainda há muito mais o que ser dito sobre essas e outras características da interpretação de Wright sobre o método apropriado para a teologia cristã contemporânea. Porém, nosso resumo desses componentes importantes de seu método deve ser suficiente para estabelecer uma ligação entre os princípios teológicos e metodológicos inerentes de Wright e sua interpretação de uma passagem como Romanos 5.12-21. Cada um desses componentes do método de Wright é facilmente identificado na maneira como ele lê essa passagem. Conforme seu compromisso com o “realismo crítico”, Wright não lê esse trecho ingenuamente ou de forma pré-crítica. Ele reconhece que Paulo escreve como um judeu do 1º século e que ele conta a história do evangelho de dentro da estrutura da narrativa bíblica que ele herdou, que inclui elementos de natureza “mítica e metafórica”. Embora o objetivo do teólogo cristão seja

conhecer a realidade que é mediada pelo texto bíblico, Wright reconhece que os elementos da visão de mundo que são refletidos no texto não aparecem na forma de uma apresentação “objetiva” dos fatos. Além disso, consistente com sua compreensão da natureza da narrativa e dos textos das Escrituras, Wright considera o livro de Romanos em geral e essa passagem em particular como parte de uma sequência narrativa que constitui um tipo de substrato ou estrutura profunda para a carta. Contrário à tendência da teologia cristã de abordar Romanos como a mais “teológica” das cartas de Paulo, Wright a trata como uma narrativa que faz a mediação da visão de mundo de Paulo. Ao lidar com Romanos 5.12-21, Wright resiste à tentação de jogar sua narrativa na forma da teologia sistemática ou de tratar seu argumento como uma oportunidade para explorar suas implicações para os tópicos ou categorias tradicionais da teologia sistemática. Muitos dos tópicos da teologia que tomaram conta historicamente da atenção dos leitores de Romanos 5.12-21 são simplesmente contornados ou desviados de sua interpretação. Esses tópicos incluem a historicidade do primeiro ser humano, Adão, e a importância da unidade orgânica da raça humana para o argumento de Paulo, a discussão sobre a natureza da união entre Adão e sua descendência e entre Cristo e aqueles que são unidos a ele, a maneira pela qual a culpa de Adão é comunicada aos seus descendentes e a “imputação” ou concessão da justiça de Deus àqueles que são justificados, entre outros.

Conquanto o método teológico de Wright exija um estudo mais cuidadoso e detalhado do que podemos oferecer aqui, observarmos que ele necessariamente prejudica e questiona o desenvolvimento da teologia sistemática, pelo menos como tem sido conduzida historicamente na tradição cristã. Ainda que eu não deseje contestar injustamente o

argumento de Wright em relação ao que ele chama de “realismo crítico”, acredito que ele interpreta de forma equivocada o significado da importância da narrativa para a teologia cristã. O fato óbvio de que as Escrituras consistem principalmente de narrativas ou histórias não impede a legitimidade de uma abordagem sistemática e coerente dos tópicos distintos ou assuntos que interpretam o significado dessas histórias. Ademais, também não impede uma observação do significado universal e categórico das questões teológicas que interpretam as histórias bíblicas. Além de encontrarmos muitos exemplos nas próprias Escrituras de uma forma fundamental de doutrina ou pensamento cristão, também somos inevitavelmente constrangidos a criar questionamentos de natureza sistemática e universal quando lemos as Escrituras. Qualquer explicação coerente ou sistemática da história da redenção, que é narrada para nós nas Escrituras, terá de “ligar os pontos” entre as diversas partes da Escritura. Na verdade, a possibilidade da teologia cristã depende de convicções, não só da autoridade das narrativas bíblicas, mas também da coerência e consistência de seu ensino. Ler os textos das Escrituras é mais do que um exercício bíblico e histórico na busca de descobrir a visão e mundo dos cristãos do 1º século, por exemplo, que por acaso apresentaram suas visões sobre grandes questões na forma de uma grande narrativa. Os textos bíblicos provocarão inevitavelmente questões de natureza sistemática. Tais questões preocuparam os exegetas e os teólogos ao longo da história da igreja. Se supormos que o texto das Escrituras é coerente e apresenta um conjunto consistente de ensinamentos acerca de Deus, o mundo, o pecado, Cristo, entre outros, a função da teologia não pode se limitar, por exemplo, a uma investigação bíblico-histórica do que Paulo,

um judeu do 1º século, nos comunica por meio da história que ele herdou e reinterpretou.

Outro modo de defender o argumento seria observar que há algo profundamente "biblicista" no método de Wright. Como já vimos, sua leitura de Romanos 5.12-21 ignora completamente as perguntas e respostas comuns da teologia cristã histórica. Em nome da teologia bíblica, em diversos momentos Wright minimiza as preocupações da teologia sistemática, acusando-as de serem "abstratas" e "não históricas". Além disso, também é muito crítico no que diz respeito a qualquer interpretação do texto bíblico que a aborda do ponto de vista da história da doutrina do cristianismo e das implicações – inferencialmente, dedutiva, indutiva ou adutivamente – dos textos das Escrituras que estão em vista. Talvez Wright pense que é possível deixar de lado as questões que a teologia abordou historicamente no contexto da leitura de uma passagem como Romanos 5.12-21. Porém, a menos que alguém permaneça dentro do grupo dos eruditos bíblicos que estão principalmente interessados no que Paulo expressa em seu relato da narrativa que ele herdou de seu passado judaico, parece improvável que sua abordagem do texto vá longe o suficiente. A teologia cristã, pelo menos em sua prática histórica tradicional, faz perguntas que se movem do texto para suas implicações e para uma declaração articulada e coerente do ensino cristão. Um trecho como Romanos 5.12-21 incentiva naturalmente o tratamento de diversos tópicos que expressam, de forma categórica e universal, o que todos acreditam em temas como: a criação de Adão e Eva à imagem e semelhança de Deus, o dever da criatura de servir ao Criador de acordo com as normas da lei justa de Deus, o domínio universal do pecado e da morte por causa do único ato de Adão, a incapacidade da lei de Moisés, que

em sua forma histórica peculiar reiterou as obrigações justas daqueles que foram criados à imagem de Deus para com seu Criador e Redentor para oferecer a justificação e a vida de seus recebedores, a obediência de Cristo, o segundo Adão, que é a única base para a justificação dos crentes a quem a recebe como um dom gratuito, etc. As limitações e fraquezas da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21 são o resultado direto de deficiências em seu método teológico, principalmente a relação entre teologia bíblica e sistemática.[59]

Conclusão

Em minha abordagem da interpretação de Wright de Romanos 5.12-21, principalmente no que se refere ao seu significado para a maneira como ele interpreta a doutrina da justificação de Paulo, argumentei que a visão de Wright está em bastante desacordo com a Teologia Reformada tradicional. Embora eu não tenha tentado nada parecido com um estudo abrangente da contribuição de Wright para as novas perspectivas sobre Paulo, demonstrei que Romanos 5.12-21 contém um estudo importante de sua abordagem e método teológico.

As declarações de Wright sobre Romanos 5.12-21 e sua relação com a doutrina da justificação fazem menos justiça a essa passagem do que a visão tradicional. Ainda que Wright queira ver a “justiça de Deus” na Carta de Paulo aos Romanos como a fidelidade pactual de Deus, ele não dá a importância devida à forma específica com que Paulo enfatiza a compensação justa de sua santa lei. A justiça de Deus que é revelada no evangelho inclui os elementos da defesa de Deus dos requisitos da lei para todos os seres humanos e a consequência da condenação e da morte sobre todos os que transgrediram a lei de Deus em Adão. A

característica mais decepcionante da abordagem de Wright a Romanos 5.12-21 é seu fracasso em fazer jus à força da comparação de Paulo entre Adão e Cristo como os respectivos cabeças pactuais de duas humanidades distintas: a antiga e a nova. Argumentei que a tradição exegética reformada mais antiga não só insiste corretamente no caráter histórico completo da ofensa de um único homem, Adão, no qual todos os seres humanos participam em virtude da ordem de Deus, como também oferece uma abordagem mais analítica com maior credibilidade em relação às implicações judiciais da desobediência de Adão para a atribuição de culpa à sua descendência.

Do mesmo modo, a visão mais antiga, que costuma ser articulada em termos de uma doutrina de um pacto de obras pré-queda e um pacto de graça pós-queda, explica melhor a maneira como Paulo interpreta a ligação entre a obediência de Cristo e a forma como os crentes são justos e se tornam herdeiros da vida em comunhão com Deus. Ao contrário da redefinição da justificação de Wright como linguagem de identidade, que declara judeus e gentios igualmente membros do povo pactual de Deus, Paulo defende uma concepção da justificação que explica como os seres humanos culpados podem ser restaurados para estarem diante de Deus. Nesse contexto, conquanto não use claramente a palavra “imputação” nesse trecho, Paulo afirma que os crentes recebem o dom gratuito da justiça em Cristo, para que possam ser recebidos de maneira correta na misericórdia de Deus. A passagem de Romanos 5.12-21 oferece um testemunho óbvio do ponto de vista reformado da justificação como questão soteriológica e eclesiológica nos escritos de Paulo. Ela confirma também a adequação teológica e até mesmo a necessidade da ideia da

imputação. O pecado de Adão é atribuído ou imputado à sua descendência, assim como a obediência de Cristo é atribuída ou imputada aos crentes. A imputação não é um tipo de complemento teológico ao argumento de Paulo em Romanos 5.12-21, e sim uma implicação necessária ao argumento básico dessa passagem.

Antes de os teólogos reformados contemporâneos adotarem a doutrina da justificação de Wright no que se refere à visão articulada nas Confissões das igrejas reformadas, eles precisam avaliar de forma crítica seu método analítico e teológico, o que é ilustrado por sua abordagem de um trecho como Romanos 5.12-21. Há mais em jogo do que simplesmente a exegese dessa e de outras passagens. A interpretação de Wright dessa passagem reflete tanto sua metodologia teológica quanto suas descobertas diretas da análise. Tal método é aquele que impede os tipos de questão teológica que surgem inevitavelmente a partir de uma reflexão sobre um trecho como Romanos 5.12-21.

---

[1] Estou usando a terminologia tradicional para me referir a essas alianças, embora esteja consciente da objeção de que a expressão “pacto das obras” pode enfraquecer o elemento do favor e iniciativa soberanos de Deus no pacto pré-queda. Para uma discussão sobre esse assunto, ver o cap. 1 deste volume.

[2] CFW 7.2: “O primeiro pacto realizado com o homem foi um pacto de obras, em que a vida foi prometida a Adão, e nele para sua descendência, sob condição da obediência perfeita e pessoal”.

[3] Wright, que anteriormente ocupou o cargo de bispo de Durham na Igreja da Inglaterra e hoje é professor no St.

Mary's College, em St. Andrews, na Escócia, escreveu diversos volumes importantes para os estudos do NT e a "terceira busca" contemporânea pelo Jesus histórico: WRIGHT, N. T. *Christian Origins and the Question of God*, 3 vols. Minneapolis: Fortress, 1992, 1996, 2003; WRIGHT. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology.* Minneapolis: Fortress, 1991; WRIGHT. *Who Was Jesus?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992. Entre as obras de Wright que representam mais diretamente sua concepção de Paulo e a doutrina da justificação estão as seguintes: WRIGHT, N. T. *Justification: God's Plan & Paul's Vision.* Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009; WRIGHT. "New Perspectives on Paul." http://ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm; WRIGHT. *Paul for Everyone: Romans Part 1, Chapters 1–8.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2004; *Romans*; WRIGHT. "The Law in Romans 2." In: DUNN, D. G., org. *Paul and the Mosaic Law*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, p. 131–50; WRIGHT, "The Paul of History and the Apostle of Faith." In: *Tyndale Bulletin* 29 (1978): p. 61–88; WRIGHT, "The Shape of Justification." http://www.thepaulpage.com/the-shape-of-justification; e WRIGHT. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997. Para avaliações críticas da reformulação de Wright da doutrina da justificação, ver PIPER, John. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright.* Wheaton, IL: Crossway, 2007; WATERS, Guy Prentiss. *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response.* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004, esp. as p. 119–50; e *GFA*.

[4] *Romans*, p. 403: "Os romanos sofreram durante séculos para criar declarações fundamentais sobre perguntas que

não foram escritas para serem respondidas. Tudo o que foi dito até agora por meio da introdução teológica e histórica parecerá estranho às tradições de ler a carta que supõe que sua questão central é a mesma de Martinho Lutero: 'Como posso encontrar um Deus gracioso?'"

[5] *Ibid*., p. 398.

[6] *Ibid*., p. 400.

[7] *Ibid*., p. 399.

[8] *Ibid*., p. 397.

[9] Para um resumo do ponto de vista de Wright da estrutura da carta como um todo, ver *Romans*, 4–5; e seu "New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3–8". In: SODERLUNDS.; WRIGHT, N. T., org. *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, p. 26–35. Em seu artigo sobre a estrutura de Romanos 5–8, Wright reconhece sua dívida com os seguintes autores que sugeriram um ponto de vista parecido: "The Story of Israel and the Theology of Romans 5–8". In: MAY, David M.; JOHNSON, Elizabeth, org. *Romans*, vol. 3 de *Pauline Theology.* Minneapolis: Fortress, 1995, p. 169–95; KEESMAAT, Sylvia C. *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition.* Sheffield: Sheffield Academic, 1999; e POTTERIR, Ignace de la. "Le Chrétien conduit par l'Esprit dans son cheminement eschatologique (Rom. 8.14)." In: LORENZI, L. de, org. *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*. Roma: St. Paul's Abbey, 1976, p. 209–41.

[10] *Romans*, p. 405.

[11] "New Exodus", p. 34.

[12] "Adam, Israel, and the Messiah." In: *Climax of the Covenant*, p. 20–21. Para uma abordagem mais detalhada da interpretação de Wright da concepção de Israel do

judaísmo do Segundo Templo como a “nova humanidade”, ver *Romans and the People of God*, p. 262–79.

[13] *Romans*, p. 524.

[14] Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι’ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον.

[15] *Romans*, p. 525.

[16] *Ibid*., p. 526.

[17] *Ibid*.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*.

[20] *Ibid*. Wright conclui sua abordagem desse versículo fazendo um comentário negativo sobre uma tradução recente dessa expressão oferecida por Joseph A. Fitzmyer (“The Consecutive Meaning of ἐφ’ ᾧ in Romans 5.12”. *New Testament Studies* 39, 3 [1993]: p. 321–39). Fitzmyer sugere que ela seja traduzida como “com o resultado” em vez de “porque”, uma tradução que permite um tipo de “causalidade secundária” para os pecados reais de todas as pessoas e sua responsabilidade consequente pela morte. Wright julga essa sugestão como “na melhor das hipóteses, não comprovada” e acrescenta que “o significado de Paulo deve ser, em qualquer caso, tanto que uma herança de pecaminosidade se espalhou por toda a raça humana desde o começo e que cada indivíduo contribuiu com sua própria parte. Paulo não oferece mais pistas sobre como o primeiro realmente funciona ou como os dois se inter-relacionam” (*Romans*, p. 527). Voltaremos a essa declaração em nossa avaliação crítica da análise de Wright dessa passagem.

[21] ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, ἀλλ’ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας

ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος.

[22] *Romans*, p. 527.

[23] Ἀλλ’ οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα· εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. καὶ οὐχ ὡς δι’ ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα· τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα. εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[24] *Romans*, p. 528.

[25] *Ibid*.

[26] *Ibid*.

[27] Ἄρα οὖν ὡς δι’ ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι’ ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς· ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

[28] *Romans*, p. 529.

[29] *Ibid*.

[30] *Ibid*.

[31] *Ibid*.

[32] *Ibid*.

[33] νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

[34] *Romans*, p. 530.

[35] *Ibid*.

[36] Na verdade, Wright está refletindo uma opinião generalizada entre os estudiosos da Bíblia quanto ao significado da expressão “justiça de Deus”. Essa concepção está ligada a teólogos bíblicos importantes do AT (Gerhard von Rad) e do NT (Ernst Käsemann) e se tornou um tipo de suposição entre os estudiosos bíblicos contemporâneos. Para um bom resumo da discussão, que inclui algumas críticas pontuais a essa visão, ver MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans.* NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, p. 79–89.

[37] SEIFRID, Mark A. “Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism.” In: *JVN1*, p. 415–42. Ver também O’BRIEN, Peter. “Was Paul a Covenantal Nomist?” In: *JVN2*, p. 249–96, esp. 274–76; e BLOCHER, Henri. “Justification of the Ungodly (*Sola Fide*).” In: *JVN2*, p. 465–500, esp. 473–78.

[38] BLOCHER. “Justification of the Ungodly”, cita as seguintes passagens como exemplos: Deuteronômio 32.35; 2Samuel 3.39; Jó 34.11; Salmos 31.23; 91.8; 94.2; Isaías 34.8; 35.4; 40.10; 62.11; 65.6; 66.6; Jeremias 16.18; 25.14; 50.29; 51.6; Ezequiel 7.2-9; Oseias 12.2; Obadias 15.

[39] Ver Êxodo 23.7; Deuteronômio 25.1; Provérbios 17.15; Isaías 5.23; 53.11.

[40] Em sua obra *What Saint Paul Really Said*, p. 103, Wright rejeita a ideia de que a justiça retributiva esteja relacionada ao significado da “justiça de Deus”, chamando-a de “irrelevância latina”.

[41] Um exemplo importante dessa tendência é a maneira como Wright trata o pronome da primeira pessoa, “eu”, em Romanos 7.7-25. Ao longo desta passagem, Paulo emprega “eu” como um “dispositivo retórico” para se referir ao povo

de Israel corporativamente. Embora Wright reconheça que os comentaristas bíblicos contemporâneos que falam sobre Romanos incluem figuras notáveis como C. E. B. Cranfield (*A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1975, p. 342–47) e James D. G. Dunn (*Romans 1–8.* Word Biblical Commentary 38A. Dallas: Word, 1988, p. 387–99), optem por uma visão diferente, ele insiste que precisamos "descartar qualquer possibilidade que Paulo possa ter aqui (Rm 7.7-25) referindo-se ao 'cristão normal'" (*Romans*, p. 551). Ainda que esse não seja o momento para incluir o tratamento dado por Wright a essa passagem, sua exclusão das dimensões pessoais do argumento de Paulo ilustra o seguinte ponto: ele coloca a história da redenção contra a apropriação pessoal da redenção de uma forma desnecessária e inútil.

[42] Para uma declaração mais abrangente do ponto de vista que vou resumir a seguir, ver HODGE, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans.* 1886; reimp., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950, p. 142–91; MURRAY, John. *The Epistle to the Romans*, 2 vols. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959, 1965, 1:178–210; MURRAY. *The Imputation of Adam's Sin.* Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1959; STOTT, John. *Romans: God's Good News for the World.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994, p. 148–62; e PIPER, John. *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* Wheaton, IL: Crossway, 2002, p. 90–114.

[43] A interpretação de Agostinho da expressão final do versículo 12, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, foi influenciada pela [má] tradução da Vulgata, *in quo omnes peccaverunt* ("em quem todos pecaram"). Ver MURRAY. *Imputation*, p. 9.

[44] O contexto é decisivo para a interpretação da frase final no versículo 12. Como Murray observa (*Romans*, 1.182-83), “o verso 12 é compatível com uma interpretação pelagiana e se Paulo tivesse entretido a visão pelagiana, poderia ter declarado isso de maneira admirável nesses termos”.

[45] HODGE. *Romans*, p. 142.

[46] Paulo usa a palavra “todos” no versículo 18, que pode ser interpretada como uma “generalização” em que todos os seres humanos são agora salvos em Cristo, assim como morreram em Adão. No entanto, existem observações contextuais no livro de Romanos que mostram claramente que só os crentes, ou seja, aqueles que estão unidos a Cristo pela fé, são salvos. Não podemos esquecer que, nesse trecho, Paulo fala dos “muitos” que se tornarão justos (v. 19) e insiste em Romanos 6 que o batismo em Cristo é necessário para participar do benefício de sua morte e ressurreição.

[47] Esse resumo da compreensão de Wright da doutrina da justificação de Paulo em Romanos e nas outras cartas paulinas reflete sua discussão em *What Saint Paul Really Said*, p. 113–33.

[48] Para uma discussão, em linhas gerais, do significado “forense” da terminologia de Paulo no v. 18, ver OEPKE, Albrecht. S.v. καθίστημι. In: KITTEL, Gerhard, org. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965, 3:445–46. Paulo está se referindo a uma declaração ou pronunciamento de inocência que acontece em um tribunal de justiça.

[49] Esse é o significado de tais distinções tradicionais como a que existe entre a obra de Cristo *pro nobis* (“para nós”) ou *extra nos* (“fora de nós”) e *in nobis* (“em nós”).

[50] Como neste capítulo me concentro na abordagem de Wright em Romanos 5.12-21, não sou capaz de analisar de

forma crítica sua compreensão do papel da fé na justificação. Wright costuma rejeitar a ideia de fé como um "instrumento" pelo qual a justiça de Deus é recebida para justificação, apesar da ligação de Paulo à justiça de Deus ou à justificação pela graça com sua recepção "pela fé" e "não pelas obras". (Por exemplo, Rm 1.17; 3.22,25,28; 4.16; 5.1; 9.30,32; 10.6; Gl 2.16,20). Consistente com sua interpretação da justiça de Deus, Wright também argumenta que passagens como Romanos 3.22 (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) e Gálatas 2.16 (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) são traduzidas "pela fidelidade de Cristo". Para uma análise crítica dessa tradução, que possui grande popularidade entre os estudiosos bíblicos contemporâneos, ver SILVA, Moisés. "Faith versus Works of Law in Galatians." In: *JVN2*, p. 217–48, esp. 227–34.

[51] Em um dos poucos momentos em que Wright oferece uma definição de "atribuição", ele parece claramente confundir isso com o que os teólogos historicamente chamaram de justiça "infundida". Cf. *What Saint Paul Really Said*, p. 98: "Se usarmos a linguagem do tribunal, não faz sentido afirmar que o juiz imputa, transmite, lega ou comunica sua justiça para o acusador ou para o réu. A justiça não é um objeto, uma substância ou um gás que pode passar pela sala do tribunal". Essa declaração não só representa de forma equivocada a ideia de imputação, como também deixa sem resposta a questão corolária: Como os seres humanos se tornam culpados da ofensa que Adão cometeu?

[52] Como Paulo não usa claramente os termos "reconhecimento" ou "atribuição" em Romanos 5.12-21, não vou abordar diretamente o significado dessa linguagem (ou seu histórico no AT). Essas palavras são claramente adequadas dentro da estrutura de um tribunal onde um

pronunciamento judicial é o que acontece de mais importante. Tal pronunciamento transmite a seus recebedores o que a corte "designa" ser a pessoa: inocente ou culpada. Para uma discussão mais detalhada da linguagem explícita da "imputação" nas cartas de Paulo, ver CARSON, D. A. "The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields." In: HUSBANDS, Mark; TREIER, Daniel J., org. *Justification: What's at Stake in the Current Debates?* Downers Grove, IL: IVP, 2004: p. 46–78; PIPER. *Counted Righteous in Christ*; WHITE, James R. *The God Who Justifies.* Minneapolis: Bethany House, 2001, p. 111–18; e BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification,* 1867; reimp., Grand Rapids, MI: Baker, 1959, p. 314–38.

[53] Não está claro o motivo pelo qual Wright prefere falar da obra de Cristo para seu povo como uma obra "representativa". Se, ao fazê-lo, ele deseja eliminar a ideia de substituição é algo que está aberto ao debate, embora exista uma tendência, na teologia moderna, que prefira a palavra "representação" em vez de "substituição" por essa mesma razão. Ver, por exemplo, DUNN, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 386. Para uma discussão crítica sobre essa tendência na teologia moderna, ver MORRIS, Leon. *The Cross in the New Testament.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965, p. 407–19. Para uma discussão recente sobre a ligação necessária entre os temas de substituição e atribuição na concepção de Paulo da justificação, ver CARSON. "Vindication of Imputation", p. 46–78. Cf. CARSON, D. A. "Atonement in Romans 3:21–26." In: HILL, Charles E.; JAMES III, Frank A., org. *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical & Practical Perspectives*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004, p. 134 nota 53, que faz uma observação precisa sobre a conexão entre substituição e imputação:

“Parece-me que parte do debate contemporâneo (e muitas vezes inútil) sobre a dúvida se Paulo defende ou não a ‘imputação’ se torna um fracasso na tentativa de reconhecer domínios distintos do discurso. Falando precisamente, Paulo nunca usa o verbo λογίζομαι para dizer claramente que a justiça de Cristo é atribuída ao pecador ou que a justiça do pecador é atribuída a Cristo. Assim, se alguém se limita ao domínio da análise rigorosa, podemos afirmar que Paulo não defende explicitamente a ‘imputação’, exceto para citar coisas sutilmente diferentes (por exemplo, que a fé de Abraão foi ‘imputada’ a ele por justiça). Mas se alguém estende a discussão para o domínio da teologia construtiva e observa que os *próprios textos paulinos* (apesar das alegações dos críticos) ensinam a substituição penal, então a ‘atribuição’ é apenas outra forma de dizer a mesma coisa”.

54 Podemos admitir que Romanos 5.12-21 não oferece uma resposta completa a algumas das questões que surgiram na história da teologia sobre a natureza da justiça que Deus concede e atribui aos crentes. Ainda que eu esteja convencido de que existem bons argumentos exegéticos e teológicos para insistir que a justiça imputada consiste tanto na obediência “ativa” como na “passiva” de Cristo, para usar as categorias tradicionais da teologia, não farei isso aqui. No entanto, mesmo que eu oferecesse uma visão minimalista da linguagem de Paulo nesse trecho a respeito do “único ato de obediência” de Cristo (sua obediência “passiva” na cruz), ainda teríamos uma declaração bastante clara de imputação como *ato constitutivo* pelo qual os crentes são justificados. Para um estudo analítico e teológico para a ideia nessa passagem de uma imputação da justiça de Cristo, que inclui amplamente toda a sua obediência (ativa e passiva), ver MURRAY. *Romans*, 1:200–

202; e PIPER. *Counted Righteous in Christ*, p. 110–15. Ver também o capítulo 11 deste volume.

[55] *Romans and the People of God*, p. 32–35.

[56] *Ibid*., p. 35: “Proponho uma forma de *realismo crítico*. Essa é uma maneira de descrever o processo de ‘conhecimento’ que reconhece a *realidade do objeto conhecido como algo diferente do conhecedor* (daí o ‘realismo’), enquanto também reconhece completamente que o único acesso que temos a essa realidade está ao longo do caminho em espiral de *diálogo correto ou conversa entre o conhecedor e o objeto conhecido* (daí ‘crítico’)” (grifo original).

[57] *Ibid*., p. 132–33.

[58] *Ibid*., p. 139–40.

[59] Para duas discussões úteis sobre a relação entre a teologia bíblica e sistemática, sendo uma contribuição mais antiga e a outra mais recente, ver CARSON, D. A. “Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology”. In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D., org. *Scripture and Truth*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983, p. 65–95; e VANDRUNEN, David. “A System of Theology? The Centrality of Covenant for Westminster Systematics.” In: VANDRUNEN, David, org. *The Pattern of Sound Doctrine: Systematic Theology at the Westminster Seminaries*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004, p. 195–220.

CONCLUSÃO

No prefácio dos ensaios deste volume, observei que os mesmos foram escritos para abordar diversas questões comuns na Teologia Reformada do pacto. Algumas dessas questões são expressões contemporâneas de debates mais antigos na história da Teologia Reformada. Outras representam novas discussões e polêmicas na articulação da doutrina da aliança. Como observei ao longo deste volume, na história mais recente, diversos teólogos tentaram rever aspectos da doutrina da aliança para alcançar uma melhor compreensão do modo como o Deus trino concede e administra seu propósito gracioso de desfrutar da comunhão pactual com os seres humanos. Seja no contexto do pacto de obras pré-queda ou no pacto de graça pós-queda, a doutrina do pacto traz uma explicação ampla e sintética de como o relacionamento divino-humano acontece ao longo da História, desde o relacionamento original em Adão no estado de integridade até o relacionamento restaurado em Cristo na confirmação dos propósitos redentores de Deus. A doutrina da aliança serviu à Teologia Reformada como um relato bíblico-teológico da natureza da comunhão de Deus com a raça humana na criação e na redenção. Apesar da unanimidade sobre a importância central dos pactos para os propósitos de Deus

ao redimir um povo para si mesmo por meio de Cristo e desfrutar da comunhão inabalável com eles, surgiram algumas questões em discussões recentes que exigem reflexão cuidadosa e formulação da natureza das alianças bíblicas.

Embora eu não deseje apresentar novamente muitos dos argumentos dos diversos capítulos que compõem este volume, acredito que será útil oferecer um relato resumido das conclusões a respeito de várias questões que têm sido o centro das controvérsias na história recente da Teologia Reformada, especialmente no contexto norte-americano. Consequentemente, uma breve sinopse dos principais temas desses ensaios servirá para oferecer uma síntese do livro.

No resumo a seguir, seguirei a sequência de problemas identificados no prefácio. Como os argumentos para essas conclusões são apresentados nos próprios ensaios, meu resumo não os repetirá. Em vez disso, simplesmente reafirmarei de forma mais breve possível o modo como esses estudos contribuem para a resolução das questões mais importantes em discussões recentes.

O pacto das obras

Talvez a questão mais importante na discussão contemporânea seja relacionada à legitimidade do discurso sobre a relação pré-existente entre Deus e a raça humana em Adão como uma relação de aliança, que pode ser chamada corretamente de “pacto das obras”. Por causa do significado básico da concepção teológica do pacto pré-queda, as características do mesmo têm um sentido bem distante da concepção do pacto pós-queda, e particularmente a obra de Cristo como mediador do pacto da graça. Consequentemente, na história da Teologia

Reformada, a doutrina da aliança pré-queda serviu principalmente para iluminar aspectos específicos da obra de Cristo como redentor no pacto da graça.

Ainda que seja sempre possível questionar e contestar a terminologia, acredito ser biblicamente e teologicamente correto falar da relação pré-queda entre o Deus trino e a raça humana em Adão como um “pacto de obras”. Existem diversos argumentos que apoiam a palavra “pacto” para descrever essa relação: (1) o uso do nome pactual de Deus no relato de Gênesis sobre o relacionamento do mesmo com a raça humana em Adão, (2) os diversos elementos que pertencem a uma relação de aliança na apresentação bíblica da comunhão entre Deus e a raça humana em Adão – por exemplo, a providência especial de Deus descrita em Gênesis 2, que inclui uma condição divinamente revelada da obediência que testa a devoção de Adão a Deus e a obediência à sua santa lei, o castigo explícito da morte eterna e da separação de Deus que seguiria a falha de Adão em cumprir a obediência estipulada, a promessa implícita da vida eterna no caso da obediência contínua de Adão à vontade revelada de Deus, (3) os paralelos na linguagem descritiva da relação pré-queda entre Deus e a raça humana em Adão e a relação pós-queda entre Deus como redentor e seu povo em Cristo e (4) a aparente alusão em Oseias 6.7 ao paralelo entre a desobediência da aliança de Adão antes da queda e a desobediência da aliança de Israel depois da queda.

Além de todos esses indicadores de um relacionamento pactual no estado pré-queda, a estruturação do pacto de obras na história reformada resultou de convicções teológicas apresentadas pela primeira vez pela doutrina bíblica do pacto da graça. Já que a obra de Cristo como o último Adão repara as consequências do pecado do primeiro

Adão, e como esse ato garante a promessa de vida eterna que foi estendida primeiramente a Adão (e a raça humana nele) antes da queda, parece mais correto que essa terminologia da aliança, descrevendo a forma pela qual Deus começa e orienta a comunhão que ele deseja desfrutar com seu povo, deve ser usada para descrever o contexto anterior. Por isso, seria bastante apropriado que a Teologia Reformada usasse a linguagem bíblica da "aliança" para descrever esta relação, apesar do fato de que a terminologia expressa da aliança não seja usada no relato bíblico da providência especial de Deus na iniciação e administração de sua comunhão com aqueles que foram criados à sua imagem antes da queda. Para usar a expressão latina, *De vocabulo dubitetur, re salva* ("a palavra pode ser duvidosa, mas a questão é certa"), existe uma garantia bíblica e teológica profunda para denominar a relação pré-queda entre Deus e a raça humana em Adão como uma relação pactual.

É claro que, na história da Teologia Reformada, uma variedade de expressões tem sido utilizada para descrever a relação pré-queda. O pacto pré-queda é mais conhecido como "pacto das obras", mas também é chamado de "pacto da natureza" para expressar a verdade de que os seres humanos, como criaturas, foram criados para uma comunidade de vida com o Deus vivo. Em alguns momentos, é chamado de "pacto da vida" para enfatizar a herança prometida da vida em uma relação indefectível com Deus, que resultaria do relacionamento da aliança. Também tem sido denominado "pacto de favor" para enfatizar a iniciativa soberana e imerecida de Deus em conceder à raça humana em Adão o privilégio de viver em comunhão com ele mesmo. Todas essas expressões evidenciam aspectos diferentes do relacionamento da

aliança pré-queda e são necessárias para mostrar a plenitude de tal relação. No entanto, o nome mais comum é “pacto das obras” e enfatiza um de seus aspectos mais integrais e distintivos: a promessa de uma comunhão inabalável de vida com Deus exige que a raça humana em Adão ofereça a Deus uma obediência pessoal e perfeita à sua santa lei. O que distingue a aliança de obras pré-queda da aliança da graça pós-queda é a condição estipulada de obediência perfeita à lei de Deus por parte de Adão, em que à parte da mesma, a vida prometida no pacto não seria retida nem se tornaria uma plenitude perfeita de vida eterna. A relação da aliança pré-queda envolvia elementos de uma “condescendência voluntária” da parte de Deus, a exigência da obediência perfeita que foi testada por uma ordem experimental instituída divinamente, a promessa de vida eterna que foi simbolizada sacramentalmente pela “árvore da vida” (cf. Gn 3.24) e a punição da morte eterna à desobediência de Adão à vontade revelada de seu Senhor. Porém, o ponto principal de destaque na descrição bíblica deste pacto é uma obrigação de obediência como requisito indispensável para a realização da comunicação perfeita com Deus no estado de glória.

A graça e o mérito nas alianças

Ao longo da história da Teologia Reformada, uma questão contínua na doutrina dos pactos das obras e da graça se refere à legitimidade da palavra “mérito” na relação divino-humana que a aliança articula. Como o pacto das obras exigia obediência pessoal e perfeita por parte da raça humana em Adão, a natureza da ligação entre a obediência obrigatória de Adão e a recompensa prometida da vida eterna provocou uma controvérsia intensa. A relação pré-queda da aliança sugere que Adão teria “merecido” a

herança da vida eterna se cumprisse a condição de obediência pessoal e perfeita? Ou a iniciativa divina e o favor não merecido que sustentam o relacionamento de aliança antes da queda se opõem à terminologia do mérito em qualquer descrição da comunhão pré-queda entre Deus e a raça humana em Adão? Nas discussões recentes sobre o conteúdo das obras, alguns teólogos reformados seguiram o exemplo de John Murray e destacaram os “elementos da graça” no pacto de obras anterior, afastando-se das correntes que falam de qualquer “mérito” da parte de Adão para garantir a herança prometida da vida eterna. No outro extremo da opinião, Meredith Kline e os teólogos que a seguem insistem que a obediência de Adão às exigências da lei de Deus no pacto de obras pré-queda mereceria essa recompensa de acordo com a justiça estrita.

De acordo com Kline e os teólogos reformados influenciados por ele, o pacto das obras traz um princípio rígido de herança de obras, em que a obediência de Adão garantiria de forma justa sua herança de aliança. Qualquer falha em estabelecer a doutrina do pacto das obras em seu suposto princípio de herança de obras cria dificuldades para uma compreensão correta da obra de Cristo no pacto da graça. Como a obra de Cristo envolve uma obediência substitutiva e o cumprimento de todos os requisitos da lei de Deus, revelados primeiramente por meio da administração do pacto das obras, a Teologia Reformada insistiu adequadamente na natureza “meritória” da obediência de Cristo. Para assegurar a promessa de vida eterna e misericórdia de Deus, a “obediência completa” de Cristo sob a lei, seu cumprimento ativo dos preceitos da mesma e sua resistência passiva às suas penalidades, garantem justamente o título de vida eterna em aliança com Deus para os eleitos que são beneficiários de sua obra

de salvação. Para os teólogos reformados influenciados por Kline, é preciso insistir, de algum modo, na reedição do pacto das obras durante a economia mosaica, com a intenção de oferecer uma base sólida para a articulação da obediência salvadora e meritória de Cristo no pacto da graça.

Ao longo dos estudos deste volume, argumentei que o tópico do mérito da obediência de Adão no pacto de obras pré-queda foi tratado de forma incorreta nas formulações de alguns teólogos reformados recentes. Embora John Murray enfatize propriamente os elementos graciosos ou não merecidos no pacto de obras pré-queda, ele tende a negligenciar a maneira cuidadosa como os melhores teólogos reformados do período ortodoxo falavam de "mérito" no pacto de pré-queda. Francis Turretini, que oferece uma das concepções mais úteis sobre a natureza das obras de obediência estipuladas por Adão, observa que a obediência do mesmo não teria "merecido" a recompensa da vida eterna no sentido "adequado" dessa linguagem. No que Turretini chama de seu uso "correto", a palavra "mérito" descreve *a proporção estrita ou a proporcionalidade* existente entre uma obra realizada e a recompensa concedida por seu desempenho. Portanto, Turretini argumenta que, nesse sentido próprio do termo, não há nenhum mérito verdadeiro na relação entre a obra que Adão foi obrigado a realizar e a retribuição que lhe foi prometida por sua ação. Em vez disso, na "condescendência voluntária" do pacto das obras, Deus entregou à raça humana em Adão uma recompensa prometida que era desproporcional à obediência exigida. Segundo Turretini, se Adão obedecesse a Deus perfeitamente, sua obediência não teria sido maior do que o fruto legítimo de um uso correto da concessão livre de Deus da justiça original que lhe foi

oferecida. Como mera criatura, a obediência perfeita de Adão o constituiria não mais que “um servo indigno”. De acordo com o princípio da justiça estrita (conceder o que é devido e nada mais), tal obediência nunca teria constituído a base para uma compensação relacionada à promessa de vida glorificada e aperfeiçoada na comunhão inabalável com Deus. Além disso, no pacto das obras, Deus prometeu gratuitamente a Adão a recompensa da vida *eterna e glorificada* em comunhão indestrutível com ele mesmo.

Consequentemente, quando defendo o uso qualificado de “mérito” no pacto de obras pré-queda, faço isso no sentido de um mérito “impróprio” resultante da promessa pactual de Deus. Como Deus prometeu conceder gratuitamente a Adão a vida eterna por uma obediência que era obrigado a cumprir como criatura de Deus, ele uniu a obediência de Adão a uma recompensa prometida de modo gracioso, já que era imerecida. Seguindo Turretini e outros na história da Teologia Reformada, acredito ser permitido falar de um tipo de “mérito pactual” (*meritum ex pacto*) no sentido preciso em que Deus somou a obediência de Adão à promessa da vida eterna. Nos termos do pacto que Deus criou por um ato de condescendência voluntária, seria aceitável pela justiça pactual de Deus conceder a Adão a retribuição da vida eterna sob a condição de sua obediência perfeita e pessoal. Na perspectiva dessa compreensão da conexão entre a obediência de Adão e a recompensa prometida da vida eterna, é possível confirmar tanto os elementos do favor imerecido de Deus quanto a justiça firmada na aliança de obras pré-queda. Por um lado, tal aliança foi concedida de maneira gratuita e não merecida à raça humana em Adão em virtude da condescendência voluntária de Deus. Por outro, o pacto de obras testava Adão a respeito de sua obediência à santa lei de Deus. Só no caminho da

obediência pessoal e perfeita a compensação prometida da vida eterna seria concedida justamente a ele por causa da promessa da aliança.

Ainda que possamos afirmar que a obediência de Adão no pacto das obras “mereça” a recompensa da vida eterna em um sentido incorreto, precisamos observar que a obediência de Cristo como mediador do pacto da graça merece o dom da vida eterna. Em razão da identidade única do mediador nesse segundo pacto, não é possível concluir, com base no sentido em que a obediência de Cristo garantiu a herança da vida eterna para o seu povo, que a obediência de Adão era perfeita e pessoal, pois isso seria igualmente meritório. Enquanto a obediência de Adão como mera criatura jamais poderia merecer a retribuição da vida eterna, a obediência de Cristo, como o Filho de Deus encarnado, era a base justa para se conquistar o dom da vida eterna para si mesmo. No entanto, mesmo no caso dos méritos de Jesus Cristo, que cumpriu todos os requisitos da lei em nome de seu povo eleito, a grandeza suprema da graça de Deus é manifestada em sua disposição de prover esse mediador para realizar a redenção das pessoas a quem ele tem o prazer de entregá-lo. Desse modo, na obra redentora de Cristo como mediador do pacto da graça, tanto a graça gratuita quanto a justiça exata de Deus são defendidas.

O pacto e a eleição: distintos, mas inseparáveis

Ao contrário da declaração de alguns intérpretes da Teologia Reformada, as doutrinas do pacto e da eleição não são duas formas diferentes de resumir o que é importante no ensino das Escrituras no que se refere aos propósitos de redenção de Deus. Ademais, nem a doutrina do pacto, nem da eleição servem à Teologia Reformada como um princípio

abstrato do qual todas as suas partes subordinadas derivam. A concepção da doutrina da aliança na tradição reformada não representa uma tentativa deliberada de suavizar a doutrina da eleição ou de dar à Teologia Reformada uma maior sensibilidade ao exercício da responsabilidade humana na relação entre Deus e seu povo.

Na história da Teologia Reformada, as doutrinas da eleição e do pacto, cada uma do seu modo, revelam a natureza e o método dos propósitos soberanos da redenção do Deus trino em Cristo. Enquanto a doutrina da eleição destaca a graciosidade absoluta da escolha incondicional de Deus de conceder a salvação a seu povo eleito em e por causa da obra de Cristo, a doutrina da aliança enfatiza a maneira pela qual o Deus trino decide cumprir esse propósito da eleição. Enquanto a eleição manifesta o objetivo de Deus de salvar seu povo amado em Cristo, o pacto manifesta sua intenção de fazê-lo por meio das ações mútuas do Pai, do Filho e do Espírito Santo. No pacto da redenção, cada uma das pessoas da Trindade age de um modo correspondente à sua propriedade incomunicável e, de certa forma, exibindo harmonia perfeita de vontade e propósito divinos. Assim, as doutrinas da eleição e do pacto exaltam a iniciativa soberana divina e apontam meios para a realização de seus propósitos salvadores em favor de seu povo. Quando a Teologia Reformada fundamenta a administração histórica do pacto da graça em um “pacto de redenção” eterno, ela confirma a relação íntima entre eleição e aliança como meios *corolários* de articular a doutrina da salvação. A administração do pacto da graça em toda a sua diversidade ao longo da história da redenção – desde a época de seu primeiro pronunciamento na promessa materna de Gênesis 3.15 até a vinda de Cristo na plenitude dos tempos e o derramamento consequente do Espírito Santo em

Pentecostes – representa nada menos que o cumprimento no tempo do divino pacto da redenção. Desse ponto de vista, o pacto da graça é o instrumento divinamente escolhido pelo qual o Deus trino salva seu povo eleito.

Embora saibamos que a doutrina da aliança acentua a reciprocidade do relacionamento entre Deus e seu povo no curso da história redentora, a Teologia Reformada costuma insistir que as exigências da aliança só são cumpridas nos eleitos pela obra do Espírito de Cristo. Pela perspectiva da eleição, as chamadas “condições” do pacto da graça – a fé e o arrependimento – são concedidas aos crentes soberanamente de uma maneira que está de acordo com o conselho soberano de Deus. Ainda que a fé e o arrependimento sejam operados pelo Espírito de Cristo pelos meios comuns de administrar o pacto da graça, a pregação e os sacramentos, eles são a graça genuína que Deus concede somente ao seu povo eleito. Por isso, não é permitido simplesmente identificar o propósito da eleição de Deus com a administração histórica do pacto da graça no tempo, como os defensores da “Visão Federal” tentam fazer. O círculo da aliança, em sua expressão histórica, não coincide precisamente – pelo menos não desse lado da consumação da História – com o círculo da eleição. Quando essa distinção entre pacto e eleição é respeitada, o perigo de uma objetividade que identifica prematuramente a comunidade da aliança com o propósito soberano de eleição de Deus pode ser evitado. Ao mesmo tempo, quando o pacto em sua administração histórica é considerado em uma ligação íntima com o método pelo qual Deus cumpre seu propósito da eleição, ainda que a mesma e o pacto não coincidam, eles se sobrepõem consideravelmente, é possível evitar o risco de enfraquecer o significado da aliança como o instrumento divinamente escolhido para

cumprir o propósito de eleição de Deus. As doutrinas do pacto e da eleição são distintas, porém inseparáveis como formas conclusivas de descrever a grande obra de redenção de Deus.

A estabilidade da lei como uma regra eterna de justiça

Existem diversas questões polêmicas na doutrina do pacto na tradição reformada que podem ser expressas de acordo com o modo como a santa lei de Deus funciona na administração dos pactos das obras e da graça. Por exemplo, a questão da permissibilidade e utilidade da linguagem do “mérito” no pacto das obras resulta do fato de que a lei de Deus funciona diferentemente na aliança de obras pré-queda e na aliança de graça pós-queda. Quando Deus relacionou a promessa da vida eterna à exigência da obediência pessoal e perfeita no pacto de obras pré-queda, ele deu à lei uma função específica que não lhe pertence necessariamente. No pacto das obras, Deus condescendeu aos seres humanos em Adão e prometeu a vida eterna sob a condição de tal obediência aos requisitos da lei. No entanto, afastada de sua função divinamente designada no pacto das obras, a santa lei de Deus consiste simplesmente na revelação da vontade divina para a conduta moral daqueles que foram criados à sua imagem. Para usar a linguagem do capítulo 19 da CFW, a lei é uma “regra perfeita de justiça” que, embora seja revelada ou funcione em diferentes momentos e lugares ao longo do curso da História, revela o dever do ser humano com Deus e seus próximos. Como a lei divina apresenta as características essenciais da santidade e justiça de Deus, ela só pode revelar o padrão perfeito dessa justiça que orienta a conduta de qualquer criatura moral, seja redimida ou não.[1] Seja no estado íntegro, caído

ou redimido, a lei sempre revela a forma de conduta que agrada a Deus e responde sua santidade. A lei de Deus por si só pode mostrar o comportamento que agrada o Criador santo de todas as coisas e Redentor de seu povo em Cristo, mas não pode dar ao ser humano a capacidade ou vontade de fazer o que é exigido.

Conquanto a lei de Deus continue sendo uma regra eterna de justiça, ela funciona de maneira diferente no pacto da graça e no pacto das obras. Coerente com o propósito redentor de Deus, sua lei apoia o evangelho segundo a intenção divina, cumprindo três funções diferentes, cada uma de acordo com a natureza da lei. Historicamente, na Teologia Reformada, esses três usos costumam ser definidos como: (1) um “uso teológico”, em que a lei condena todos os pecadores caídos como transgressores da lei, merecedores da condenação que traz a morte; (2) um “uso civil”, em que a lei restringe externamente a conduta pecaminosa dos seres humanos, principalmente por meio do uso do poder da espada pelo magistrado civil; e (3) um “uso normativo”, em que a lei revela a vontade moral de Deus para a obediência grata de seu povo redimido. É muito importante observar que esses três usos são consistentes com a intenção redentora do pacto da graça e estão presentes em toda a história do pacto da graça em todas as suas diversas administrações. A lei apoia o evangelho de Jesus Cristo em cada uma de suas funções diferentes.

Ainda que alguns autores tenham argumentado recentemente que a economia mosaica dentro da dispensação do pacto da graça era uma reedição, em algum sentido, do pacto das obras, esse ponto de vista não condiz com os três usos tradicionais da lei. Ainda que o “uso teológico” da lei dentro do pacto da graça inclua a revelação do que a lei exige no pacto de obras, não inclui a

reinstituição de uma relação entre Deus e seu povo redimido que promete (mesmo temporariamente) vida sob condição de obediência pessoal e perfeita. E ainda que a lei, em sua função pedagógica, exija obediência perfeita (a lei nunca requer menos, independentemente de como funcione), ao longo do curso da história redentora o povo de Deus não foi colocado em uma posição semelhante à da raça humana em Adão antes da queda. Em vez disso, a lei foi dada para lembrar o povo de Deus que eles são pecadores sujeitos à condenação e à morte e só lhes resta a esperança de serem restaurados ao favor de Deus, com base na obediência perfeita do mediador, Jesus Cristo. Além disso, embora os crentes não sejam justificados por obras de obediência, eles são obrigados a obedecer a lei de Deus como uma "regra de gratidão". No que se refere à justificação diante de Deus, a lei é impotente no sentido de garantir a vida eterna. Mas no que diz respeito à nova vida do crente em Cristo, a lei revela o tipo de vida que agrada a Deus. Quanto à justificação, a lei e o evangelho são contraditórios. Mas em relação à santificação, a lei pertence ao evangelho, pois é avivada pelo Espírito, que santifica os crentes no caminho da obediência.

A obediência renovada à lei: um pacto de graça

Nas abordagens recentes da doutrina dos pactos das obras e da graça, o maior interesse de muitos teólogos se concentra nas implicações do pacto para a justificação. Como o pacto das obras enfatiza a obrigação da obediência à lei de Deus, ele lembra os crentes da importância da obra de obediência de Cristo como o último Adão "sob" o dever da lei (Rm 5.12-21; Gl 4.4-5). Para que os crentes sejam restaurados ao favor e presença de Deus, eles exigem um

mediador que assuma todas as suas obrigações sob a lei, tanto preceptiva quanto penal, para serem justificados. Toda a obediência de Cristo, que inclui sua resiliência passiva à penalidade da lei e seu cumprimento ativo dos requisitos da mesma, constitui a justiça atribuída aos crentes. Graças à obediência e à satisfação, Cristo mereceu o dom da justificação e a vida eterna para seu povo, e assim, compensou o demérito do pecado de Adão (e do seu próprio pecado). A doutrina do pacto das obras oferece a estrutura bíblica para uma compreensão adequada da obra de Cristo, especialmente no que se refere ao principal benefício do evangelho: a justificação gratuita diante de Deus. No pacto da graça, Cristo conquista a herança de vida para o seu povo de uma maneira que simultaneamente engrandece a riqueza suprema da misericórdia de Deus e sua justiça. Na obra de Cristo por seu povo, Deus demonstra seu amor e se revela justo e como aquele que justifica (Rm 3.26). A verdade revelada pela primeira vez no pacto das obras – que a comunhão com Deus requer uma obediência perfeita por parte de seu povo da aliança – é mantida no pacto da graça.

Na medida em que essa ênfase na obediência e sacrifício de Cristo, que são a única base para o perdão e aceitação de Deus, é um elemento essencial do evangelho, torna-se importante destacar que a lei de Deus é declarada no pacto da graça posteriormente. Deus não só defende sua própria lei na obediência e sacrifício de Cristo por seu povo, como também mantém a mesma por meio da obra do Espírito de Cristo, que escreve a lei no coração de seu povo redimido e começa a renová-lo no caminho de obediência às obrigações da lei (Hb 10.16). Precisamos sempre lembrar que no pacto da graça a obra redentora de Cristo inclui não só a graça da justificação gratuita, mas também a graça do

arrependimento e renovação após a imagem de Cristo. As obrigações do pacto da graça incluem uma recepção crente e de mãos vazias (à parte das obras, Rm 3.28) da promessa de aceitação com Deus sobre a base dos méritos somente de Cristo, para ter certeza. Mas os deveres do pacto da graça incluem um afastamento arrependido do pecado e a dedicação do culto ao Deus vivo, que continua declarando o que lhe agrada em sua santa lei. No pacto da graça, Cristo, o último Adão, cumpre todas as obrigações em nome de seu povo para garantir sua herança de vida eterna. Mas o destino da nova humanidade em Cristo inclui, além da graça da justificação ou aceitação de Deus, a graça da santificação na obediência renovada à lei divina. Isso também se refere à obra graciosa de Cristo como mediador do pacto da graça. Como Calvino sempre observou ao discutir a ligação inseparável entre as graças da justificação e santificação por meio de Cristo, Paulo fala de Cristo como tendo sido dado a nós por “justiça, e santificação” (1Co 1.30).

Cristo e a teologia do pacto

O título deste livro, *Cristo e a teologia do pacto*, dá uma ênfase especial à pessoa e obra de Cristo na formulação da doutrina do pacto das obras e do pacto da graça. Quando a Teologia Reformada tenta articular a doutrina da aliança com base nos ensinamentos bíblicos, ela o faz para engrandecer a pessoa e a obra de Cristo no cumprimento do propósito de Deus para a vida humana em comunhão com ele mesmo.

Ao contrário das declarações feitas repetidamente de que a doutrina do pacto das obras descaracteriza o pacto entre Deus e seu povo como um tipo de legalismo, corrompendo o caráter essencialmente gracioso da relação divino-humana,

o pacto das obras testifica a graça de Deus em Cristo. Embora o pacto das obras preceda o pacto da graça na História – a história da redenção costuma ser representada no padrão “infralapsariano”, em que a graça aperfeiçoa a natureza e corrige as consequências da queda em Adão – ele revela a verdade de que o destino da vida humana em comunhão com Deus só pode ser alcançado por meio de Cristo. Quando o apóstolo Paulo contrasta Adão e Cristo em Romanos 5.12-21 e 1Coríntios 15.42-49, ele contrasta o primeiro cabeça terreno da raça humana com o último cabeça celestial. Enquanto Adão está no começo da história da comunhão de Deus com a raça humana, Cristo está no final. Na pessoa e obra de Cristo, o destino divinamente planejado da humanidade em comunhão inabalável com Deus é finalmente concretizado. O cumprimento desse destino em Cristo traz a bênção suprema do estado da vida humana glorificada que não poderia ser realizada por meio da obra do primeiro Adão, que era um “modelo” daquele que viria. Somente Cristo traz a nova humanidade para a comunhão de vida com Deus, mundo sem fim, de uma forma que cumpre todas as obrigações da lei para e nas pessoas eleitas a quem ele justifica e santifica.

Para usar a linguagem do apóstolo João no livro do Apocalipse, Cristo é o Alfa e o Ômega, a origem e o fim do propósito amoroso e gracioso de Deus de viver na comunhão eterna com seu povo pactual. O relacionamento de aliança com Adão, que foi apenas um começo provisório e temporário, agora se tornou realidade por meio da obra de Cristo, em quem todas as promessas de Deus têm o seu “amém”. Por intermédio de Cristo, os crentes agora desfrutam do começo da bem-aventurança prometida no princípio à raça humana em Adão, mas conquistada somente pela obra daquele que é maior que Adão.

Conquanto a história da redenção contada nas Escrituras esteja no padrão infralapsariano, já que o estado de integridade impede a queda e a obra consequente da redenção, essa história é, em um sentido profundo, supralapsariana. Desde o começo, ou seja, da perspectiva do propósito redentor de Deus dentro do seu conselho eterno, a felicidade da vida humana em comunhão com Deus sempre se cumpriu em Cristo e por meio dele. Todos os caminhos de Deus iniciam e são cumpridos na pessoa e obra de Cristo e isso é mostrado da maneira mais poderosa pela história dos pactos.

Em nenhum livro nas Escrituras a verdade de Cristo e as alianças são celebradas de maneira mais bela que em Apocalipse 22.1-5, que retrata a consumação em uma linguagem que ecoa a promessa que foi anunciada a Adão no paraíso:

> Então, me mostrou o rio da água da vida, brilhante como cristal, que sai do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês, e as folhas da árvore são para a cura dos povos. Nunca mais haverá qualquer maldição. Nela, estará o trono de Deus e do Cordeiro. Os seus servos o servirão, contemplarão a sua face, e na sua fronte está o nome dele. Então, já não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e reinarão pelos séculos dos séculos.

---

[1] CFW 19: “Após a queda de Adão, essa lei continuou sendo a regra perfeita da justiça, e assim, foi entregue por Deus no monte Sinai, distribuída em dez mandamentos e escrita em duas tábuas. Os quatro primeiros mandamentos contêm nossas obrigações em relação a Deus, e os outros seis, ao homem”.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. 4 vols. BEEKE, Joel R., org. Trad. Bartel Elshout. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 1992.

Acta of Handelingen der Nationale Synode. DONNER, J. H.; VAN DEN HOORN, S. A., org. Leiden: J. H. Donner, n.d.

Acts of Synod London 2010: Seventh Synod of the United Reformed Churches in North America, July 26-30, 2010. Londres, ON: Cornerstone United Reformed Church, 2010.

"A Joint Federal Vision Statement." Acesso digital via http://www.federal-vision.com/.

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae*. Ed. rev. 5 vols. 1920. Reimpressão, Allen, TX: Christian Classics, 1981.

BAKER, J. Wayne. *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*. Athens, OH: Ohio University Press, 1980.

BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, J. N. *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*. 2. ed. Amsterdã: Bolland, 1976.

BALL, John. *A Treatise on the Covenant of Grace*. Londres, 1645.

BARACH, John. "Baptism and Election." Lecture, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor's Conference, 2002.

_____. “Covenant and Election.” Lecture, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor’s Conference, 2002.

_____. “Covenant and History.” Lecture, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor’s Conference, 2002.

BARTH, Karl. *The Doctrine of Creation*. Vol. 3.1 de *Church Dogmatics*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1958.

_____. *The Doctrine of God*. Vol. 2.1 de *Church Dogmatics*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1957.

BAVINCK, Herman. *Our Reasonable Faith: A Survey of Christian Doctrine*. Trad. Henry Zylstra. 1960. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1977.

_____. *Reformed Dogmatics*. Organizado por John Bolt. Trad. John Vriend. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003, 2004, 2006, 2008.

_____. *Roeping en Wedergeboorte*. Kampen: Ph. Zalsman, 1903.

_____. *Saved by Grace: The Holy Spirit’s Work in Calling and Regeneration*. BEACH, J. Mark, org. Trad. Nelson D. Kloosterman. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2008.

BEACH, J. Mark. “Abraham Kuyper, Herman Bavinck, e ‘The Conclusions of Utrecht 1905’.” In: *MAJT* 19 (2008): p. 11-68.

_____. *Christ and the Covenant: Francis Turretin’s Federal Theology as a Defense of the Doctrine of Grace*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

_____. “The Doctrine of the *Pactum Salutis* in the Covenant Theology of Herman Witsius”. In: *MAJT* 13 (2002): p. 101-42.

_____. “Introductory Essay.” In: BEACH, J. Mark, org. *Saved by Grace: The Holy Spirit’s Work in Calling and Regeneration*, by Herman Bavinck, ix–lvi. Trad. Nelson D.

Kloosterman. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2008.
BEEKE, J. R. “Children Dying in Infancy: Young People Ask (9).” *Banner of Truth*, 54, 1 (1988): p. 22-23.
BEISNER, E. Calvin, org. *The Auburn Avenue Theology: Pros & Cons: Debating the Federal Vision. The Knox Theological Seminary Colloquium on the Federal Vision, August 11–13, 2003*. Ft. Lauderdale, FL: Knox Theological Seminary, 2004.
BERKHOF, L. *Systematic Theology*. 4ª ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1939, 1941.
BERKOUWER, G. C. *Divine Election*. Trad. Hugo Bekker. Studies in Dogmatics. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960.
_____. *Sin*. Trad. Philip C. Holtrop. Studies in Dogmatics. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971.
BIERMA, Lyle D. “Covenant or Covenants in the Theology of Olevianus.” In: *CTJ* 22, 2 (1987): p. 228-50.
_____. *The Covenant Theology of Caspar Olevianus*. Grand Rapids, MI: Baker, 1996.
_____. “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?” *WTJ* 45, 2 (1983): 304–21.
_____. “The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy.” *Sixteenth Century Journal* 21, 3 (1990): p. 453–62.
BEIRMA, Lyle D.; GUNNOE JR., Charles D.; MAAG, Karin; FIELDS, Paul W. *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
BIRD, Michael F. “Incorporated Righteousness: A Response to Recent Evangelical Discussion concerning the Imputation of Christ’s Righteousness in Justification.” In: *JETS* 47, 2 (2004): p. 253-75.
BOS, T. *De Dordtsche Leerregelen*. Kampen: J. H. Kok, 1915.

BREMMER, R. H. *Herman Bavinck als Dogmaticus*. Kampen: J. H. Kok, 1961.

BROWN, Michael. *Christ and the Condition: The Covenant Theology of Samuel Petto (1624-1711)*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2012.

BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification*. 1867. Reimpressão, Edimburgo: Banner of Truth, 1997.

_____. *The Doctrine of Justification*. 1867. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1959.

BULLINGER, Heinrich. *The Decades of Heinrich Bullinger*. 1849–1852. Reimpressão litográfica de 4 volumes em 2. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2004.

CALVIN, John. *Calvin's New Testament Commentaries*. TORRANCE, David W.; TORRANCE, Thomas F., org. 12 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960.

_____. "Canons and Decrees of the Council of Trent, with the Antidote." In: BEVERIDGE, Henry; BONNET, Jules, org. *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*. 3:17–188. 7 vols. 1851. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

_____. *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony*. Grand Rapids, MI: Baker, 1979.

_____. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. BAUM, G.; CUNITZ, E.; REUSS, E.; et al, org. 59 vols. *Corpus Reformatorum*. Brunsvigae, Ger.: Schwetschke, 1862–1900.

_____. *Institutes of the Christian Religion*. MCNEILL, John T., org. Trad. Ford Lewis Battles. 2 vols. Library of Christian Classics. Filadélfia: Westminster, 1960.

_____. *Opera Selecta*. Organizado por P. Barth e G. Niesel. 5 vols. Munchen: Kaiser, 1926–1952.

_____. *Sermons on Melchizedek & Abraham*. Willow Street, PA: Old Paths Publications, 2000.

CARSON, D. A. “Atonement in Romans 3:21–26.” In: HILL, Charles E.; JAMES III, Frank A., org. *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical & Practical Perspectives*, p. 119–39. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.

_____. “Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology.” In: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, John D., org. *Scripture and Truth*, p. 65–95. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1983.

_____. “The Vindication of Imputation: On Fields of Discourse and Semantic Fields.” In: HUSBANDS, Mark; TREIER, Daniel J., org. *Justification: What’s at Stake in the Current Debates?*, p. 46–78. Downers Grove, IL: IVP, 2004.

CARSON, D. A.; O’BRIEN, Peter T.; SEIFRID, Mark A. *Justification and Variegated Nomism*. 2 vols. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001, 2004.

CLARK, R. Scott., org. *Covenant, Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007.

CLARKSON, L. *Death, Disease and Famine in Pre-industrial England*. Dublin: Gil e MacMillan, 1975.

COCCEIUS, Johannes. *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*. 1648.

_____. *Summa Theologiae ex Scripturis repetita*. 1662.

CRANFIELD, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. International Critical Commentary. Edimburgo: T. & T. Clark, 1975.

DABNEY, Robert L. *Systematic Theology*. 1871. Reimpressão, Edimburgo: Banner of Truth, 1985.

DE GRAAF, S. G. “De Genade Gods en de Structuur Der Gansche Schepping.” In:*Philosophia Reformata* 1 (1936): 17-29.

_____. *Het Ware Geloof*. Kampen: J. H. Kok, 1954.
DE LA POTTERIE, Ignace. “Le Chrétien conduit par l’Esprit dans son cheminement eschatologique (Rm 8.14).” In: DE LORENZI, L., org. *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8*, p. 209–41. Roma: St. Paul’s Abbey, 1976.
DEN BOER, C. *Om ’t Eeuwig Welbehagen*. Utrecht: De Banier, 1974.
DENLINGER, Aaron. “Calvin’s Understanding of Adam’s Relationship to His Posterity: Recent Assertions of the Reformer’s ‘Federalism’ Evaluated.” *CTJ* 44, 2 (2009): 226–50.
DIJK, Klaas. *De Strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*. Kampen: J. H. Kok, 1912.
DUNN, James D. G. *Romans 1-8*. Word Bible Commentary 38A. Dallas: Word, 1988.
_____. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
Ecumenical and Reformed Creeds and Confessions. Classroom Edition. Orange City, IA: Mid-America Reformed Seminary, 1991.
ELAM, Andrew M.; VAN KOOTEN, Robert C.; BERGQUIST, Randall A., org. *Merit and Moses: A Critique of the Klinean Doctrine of Republication*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014.
ENGELSMA, David. “Response.” *Standard Bearer*, 15 de fevereiro, 1991, p. 223–24.
ESTELLE, Bryan D.; FESKO, J. V.; VANDRUNEN, David, org. *The Law Is Not of Faith: Essays on Works and Grace in the Mosaic Covenant*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009.
EVANS, William B. “‘Really Exhibited and Conferred... in His Appointed Time’: Baptism and the New Reformed Sacramentalism.” In: *Presbyterion* 31, 2 (2005): p. 72-88.

FABER, J. “American Secession Theologians on Covenant and Baptism.” In: Klaas Schilder, *Extra-Scriptural Binding: A New Danger*. Neerlandia, AB: Inheritance, 1996, 15-54.

FERGUSON, Sinclair. *The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, & Gospel Assurance - Why the Marrow Controversy Still Matters*. Wheaton, IL: Crossway, 2016.

FERRY, Brenton C. “Cross-Examining Moses’s Defense: An Answer to Ramsey’s Critique of Kline and Karlberg.” In: *WTJ* 67, 1 (2005): p. 163-68.

FESKO, J. V. “The Accommodated Scriptures: A Response to Cornelis Venema.” In: *Confessional Presbyterian* 9 (2013): p. 178-87.

_____. “The Republication of the Covenant of Works.” In: *Confessional Presbyterian* 8 (2012): 197-212.

F[ISHER], E[dward]. *The Marrow of Modern Divinity, with a Recommendatory Preface by James Hog*. 9. ed., corrigida. 2 vols. Edimburgo: John Mosman e William Brown, 1718.

FITZMYER, Joseph. A. “The Consecutive Meaning of ἐφ’ ᾧ in Romans 5.12.” *New Testament Studies* 39, 3 (1993): 321–39.

FRANCKE, Joh. “Zijn de Kinderen der Gelovigen, die God in hun Kindsheid uit dit Leven Wegneemt, Wedergeboren?” In: *De Reformatie* 44, 42 (1969): p. 330-33.

FULLER, Daniel P. *Gospel and Law, Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980.

_____. *The Unity of the Bible*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.

GAFFIN, Richard B., Jr. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul’s Soteriology*. 2. ed. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987.

GARLINGTON, Don. “Imputation or Union with Christ? A Response to John Piper.” In: *R&R* 12, 4 (2003): p. 45-113.

GARRETT, Duane. *Hosea, Joel*. New American Commentary 19A. Nashville: Broadman and Holman, 1997.
GODFREY, W. Robert. “Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618–1619.” PhD diss., Universidade Stanford, 1974.
GOLDING, Peter. *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition*. Fearn, Ross-shire: Christian Focus Publications, 2004.
GOOTJES, N. H. “Can Parents Be Sure? Background and Meaning of Canons of Dort, I, 17.” *Lux Mundi* 15, 4 (1996): p. 2-6.
_____. “Christ’s Obedience and Covenant Obedience.” *Koinōnia* 19, 2 (2002): p. 2-22.
GREAVES, Richard. “The Origins and Early Development of English Covenant Thought.” In: *Historian* 31, 1 (1968), p. 21-35.
GRIFFITH, Howard; MUETHER, John R., org. *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline*. Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000.
HALL, Joseph H. “The Marrow Controversy: A Defense of Grace and the Free Offer of the Gospel.” In: *MAJT* 10 (1999): p. 239-57.
HELM, Paul. “Calvin and the Covenant: Unity and Continuity.” In: *Evangelical Quarterly* 55, 2 (1983): p. 65-81.
_____. “Calvin, the ‘Two Issues’, and the Structure of the *Institutes*.” In: *CTJ* 42, 2 (2007): p. 341-48.
HENDRIKSEN, William. *Exposition of Galatians*. Grand Rapids, MI: Baker, 1968.
HODGE, Charles. *Commentary on the Epistle to the Romans*. 1886. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1950.
_____. *An Exposition of the Second Letter to the Corinthians*. 1872. Reimpressão, Grand Rapids, MI:

Eerdmans, 1965.
_____. *Systematic Theology*. Vol. 2. 1871. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1952.
HOEKEMA, Anthony A. “Herman Bavinck’s Doctrine of the Covenant.” Th.D. diss., Seminário Teológico de Princeton, 1953.
HOEKSEMA, Herman. *Believers and Their Seed*. Trad. Homer Hoeksema. Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1970.
_____. *Reformed Dogmatics*. Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1966.
HOEKSEMA, Homer. *The Voice of Our Fathers: An Exposition of the Canons of Dordrecht*. Grand Rapids, MI: Reformed Free Publishing, 1980.
HORTON, Michael. *God of Promise: Introducing Covenant Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 2006.
IRONS, Lee. “Redefining Merit: An Examination of Medieval Presuppositions in Covenant Theology.” In: GRIFFITH, Howard; MUETHER, John R., org. *Creator, Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline.* Greenville, SC: Reformed Academic Press, 2000, p. 253-69.
JEON, Jeong Koo. *Covenant Theology: John Murray’s and Meredith G. Kline’s Response to the Historical Development of Federal Theology in Reformed Thought*. Lanham, MD: University Press of America, 1999.
Justification: A Report from the Orthodox Presbyterian Church. Willow Grove, PA: Comitê de Educação Cristã da IPO, 2007.
KAAJAN, H. *De Groote Synode van Dordrecht in 1618–1619*. Amsterdã: De Standaard, n.d.
KAMPHUIS, J. *An Everlasting Covenant*. Austrália: Free Reformed Churches, 1985.

KARLBERG, Mark W. *Covenant Theology in Reformed Perspective: Collected Essays and Book Reviews in Historical, Biblical, and Systematic Theology*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2000.

_____. “The Mosaic Covenant and the Concept of Works in Reformed Hermeneutics: A Historical-Critical Analysis with Particular Attention to Early Covenant Eschatology.” Th.D. diss., Westminster Theological Seminary, 1980.

_____. “The Original State of Adam: Tensions in Reformed Theology.” In: *Evangelical Quarterly* 59, 4 (1987): p. 291-309.

_____. “Reformed Interpretation of the Mosaic Covenant.” In: *WTJ* 43, 1 (1980), p. 1-57.

KEESMAAT, Sylvia C. *Paul and His Story: (Re)Interpreting the Exodus Tradition*. Sheffield: Sheffield Academic, 1999.

KEVAN, Ernest F. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*. 1964. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

KLINE, Meredith G. *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968.

_____. “Gospel until the Law: Rom 5.13-14 and the Old Covenant.” In: *JETS* 34, 4 (1991): p. 433-46.

_____. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006.

_____. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Overland Park, KS: Two Age Press, 2000.

KUYPER, Abraham. *E Voto Dordraceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*. 4 vols. Amsterdã: J. A. Wormser, 1892-1895.

_____. *E Voto Dordraceno: Toelichting op den Heidelbergschen Catechismus*. Vol. 3. Kampen: J. H. Kok,

n.d.
LETHAM, Robert. "'Not a Covenant of Works in Disguise' (Herman Bavinck): The Place of the Mosaic Covenant in Redemptive History." In: *MAJT* 24 (2013): p. 143-77.
_____. *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2009.
LILLBACK, Peter A. *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology*. In: MULLER, Richard A., org. Texts and Studies in Reformation & Post-Reformation Thought. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.
_____. "Ursinus' Development of the Covenant of Creation: A Debt to Melanchthon or Calvin?" In: *WTJ* 43, 1 (1981): p. 247-88.
LUSK, Rich. "Baptismal Efficacy and Baptismal Latency: A Sacramental Dialogue." In: *Presbyterion* 32, 1 (2006): p. 18-37.
_____. "Covenant and Election FAQs." http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/covenant-election-faqs.
_____. *Paedofaith: A Primer on the Mystery of Infant Salvation and a Handbook for Covenant Parents*. Monroe, LA: Athanasius, 2005.
_____. "Some Thoughts on the Means of Grace: A Few Proposals." Acesso digital via http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/some-thoughts-on-the-means-of-grace.
LUTHER, Martin. *Lectures on Galatians, 1535: Chapters 1-4*. Vol. 26 de PELIKAN, Jaroslav; LEHMANN, Helmut, org. *Luther's Works*. American ed. St. Louis: Concordia, 1963.
MACHEN, J. Gresham. *Machen's Notes on Galatians*. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1972.

MARCEL, Pierre Ch. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*. Trad. Philip E. Hughes. Londres: James Clarke, 1953.
MCGIFFERT, Michael. “From Moses to Adam: The Making of the Covenant of Works.” In: *Sixteenth Century Journal* 19, 2 (1988): p. 131-55.
MCGRAW, Ryan M. “Review of Michael Brown, *Christ and the Condition*.” In: *MAJT* 23 (2012): p. 152-55.
MCILHENNY, Ryan C., org. *Kingdoms Apart: Engaging the Two Kingdoms Perspective*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2012.
MEIJERING, M. *De Dordtsche Leerregels*. Groningen: Jan Haan, 1924.
Mid-America Reformed Seminary Faculty and Board. *Doctrinal Testimony regarding Recent Errors*. Dyer, IN: Mid-America Reformed Seminary, 2007.
MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
MORRIS, Leon. *The Cross in the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965.
MULLER, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford Studies in Historical Theology. Nova York: Oxford University Press, 2003.
_____. “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel.” In: *CTJ* 29, 1 (1994): p. 75-100.
_____. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
_____. “The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?.” In: *CTJ* 40, 2 (2005): p. 184-210.

_____. *Prolegomena to Theology*. Vol. 1 de *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1987.

_____. “Toward the *Pactum* Salutis: Locating the Origins of a Concept.” In: *MAJT* 18 (2007): p. 11-66.

_____. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Nova York: Oxford University Press, 2000.

MURRAY, John. *Christian Baptism*. 1952. Reimpressão, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980.

_____. *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study*. Londres: Tyndale, 1954.

_____. *The Covenant of Grace: A Biblico-Theological Study*. 1954. Reimpressão, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1988.

_____. “Covenant Theology.” In: *The Encyclopedia of Christianity*, 3:199–216. Marshallton, DE: National Foundation for Christian Education, 1972.

_____. *The Epistle to the Romans*. 2 vols. NICNT. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959, 1965.

_____. *The Imputation of Adam’s Sin*. Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1959.

_____. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955.

_____. *Select Lectures in Systematic Theology*. Vol. 2 de *Collected Writings of John Murray*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1977.

O’DONNELL, Laurence R., III. “Not Subtle Enough: An Assessment of Modern Scholarship on Herman Bavinck’s Reformulation of the *Pactum Salutis* Contra ‘Scholastic Subtlety’.” In: *MAJT* 22 (2011): p. 89-106.

OEPKE, Albrecht. s. v. καθίστημι. In: KITTEL, Gerhard, org. *Theological Dictionary of the New Testament* 3:445–46.

Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965.
OLEVIANUS, Caspar. *De Substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*... Genebra: Eustathius Vignon, 1585.
_____. *A Firm Foundation: An Aid to Interpreting the Heidelberg Catechism*. Organizado e traduzido por Lyle D. Bierma. Texts & Studies in Reformation & Post-Reformation Thought, organizado por Richard A. Muller. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1995.
OTIS, John M. *Danger in the Camp: An Analysis and Refutation of the Heresies of the Federal Vision*. Corpus Christi, TX: Triumphant Publications, 2005.
PIETERS, K. J.; KREULEN, J. R. *De Kinderdoop volgens de Beginselen der Gereformeerde Kerk, in haar Gronden, Toedieningen en Praktijk*. Franeker, Neth.: T. Telenga, 1861.
PIPER, John. *Counted Righteous in Christ: Should We Abandon the Imputation of Christ's Righteousness?* Wheaton, IL: Crossway, 2002.
_____. *The Future of Justification: A Response to N. T. Wright*. Wheaton, IL: Crossway, 2007.
POLANUS, Amandus. *The Substance of the Christian Religion*. Londres: W. Apsley, 1608.
PRAAMSMA, Louis. "The Background of the Arminian Controversy (1586-1618)." In: DE JONG, Peter Y., org. *Crisis in the Reformed Churches*. p. 22–38. Grand Rapids, MI: Reformed Fellowship, 1968.
PRESTON, John. *The New Covenant, or, the Saints Portion*. Londres, 1629.
RAMSEY, D. Patrick. "In Defense of Moses: A Confessional Critique of Kline and Karlberg." In: *WTJ* 66, 2 (2004): p. 373-400.
RIDDERBOS, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Trad. John R. De Witt. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975.

ROBERTSON, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980.

_____. *The Christ of the Prophets*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004.

ROLSTON, Holmes, III. *John Calvin versus the Westminster Confession*. Richmond, VA: John Knox, 1972.

_____. "Responsible Man in Reformed Theology: Calvin versus the Westminster Confession." *Scottish Journal of Theology* 23, 2 (1970): p. 129-56.

SANDLIN, P. Andrew, org. *Backbone of the Bible: Covenant in Contemporary Perspective*. Nacogdoches, TX: Covenant Media Press, 2004.

_____, org. *A Faith That Is Never Alone: A Response to Westminster Seminary California*. La Grange, CA: Kerygma, 2007.

SCHAFF, Philip. *The Creeds of Christendom*. 3 vols. 1931. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1993.

SCHREINER, Thomas R. *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*. Grand Rapids, MI: Baker, 1993.

_____. *Romans*. Grand Rapids, MI: Baker, 1998.

SCOTT, Thomas. *The Articles of the Synod of Dort, Translated from the Latin, with Notes*. 1818. Reimpressão, Harrisburg, PA: Sprinkle Publications, 1993.

SHEPHERD, Norman. *The Call of Grace: How the Covenant Illuminates Salvation and Evangelism*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2000.

_____. "The Covenant Context for Evangelism." In: *The New Testament Student and Theology*, p. 51-75. Vol. 3 de SKILTON, John H., org. *The New Testament Student*. Org. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1976.

_____. "Justification by Faith Alone." In: *R&R* 11, 2 (2002): p. 75-90.

_____. “Law and Gospel in Covenantal Perspective.” Palestra apresentada em 11 de março de 2004 em um simpósio intitulado *Trust and Obey: A Symposium on Law and Gospel*, Warrenville, IL.

_____. “Law and Gospel in Covenantal Perspective.” Panfleto publicado por Norman Shepherd, 2004.

_____. “Law and Gospel in Covenantal Perspective.” In: *R&R* 14, 1 (2005): p. 73-88.

_____. “Thirty-Four Theses on Justification in Relation to Faith, Repentance, and Good Works.” Acesso digital via www.hornes.org/theologia/norman-shepherd/the-34-theses.

SILVA, Moisés. “Abraham, Faith, and Works: Paul’s Use of Scripture in Galatians 3.6-14.” In: *WTJ* 63, 2 (2001): p. 251-67.

_____. *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*. 2. ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

SINNEMA, Donald. “The Issue of Reprobation at the Synod of Dort (1618–19) in Light of the History of This Doctrine.” Ph.D. diss., University of St. Michael’s College, 1985.

SMILDE, E. *Een Eeuw van Strijd over Verbond en Doop*. Kampen: J. H. Kok, 1946.

STAM, Clarence. *The Covenant of Love: Exploring Our Relationship with God*. Winnipeg, MB: Premier, 1999.

STANGLIN, Keith D. “‘Arminius *avant la lettre*’: Peter Baro, Jacob Arminius, and the Bond of Predestinarian Polemic.” In: *WTJ* 67, 1 (2005): p. 51-74.

STEK, John H. “Covenant Overload in Reformed Theology.” In: *CTJ* 29, 1 (1994): p. 12-41.

STONE, L. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Ed. rev. Mammondsworth, U.K.: Penguin, 1985.

STOTT, John. *Romans: God’s Good News for the World*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.

STREET, T. Norton. *How to Understand Your Bible*. Ed. rev. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1974.

STRAWBRIDGE, Gregg, org. *The Case for Covenant Communion*. Monroe, LA: Athanasius, 2006.

"Summary Statement of AAPC's Position on the Covenant, Baptism, and Salvation." Acesso digital via www.auburnavenue.org.

THIELMAN, Frank. "The Story of Israel and the Theology of Romans 5–8." In: MAY, David M.; JOHNSON, Elizabeth E., org. *Romans*, p. 169-95. Vol. 3 de *Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1995.

TORRANCE, James B. "Calvin and Puritanism in England and Scotland – Some Basic Concepts in the Development of 'Federal Theology'." In: *Calvinus Reformator: His Contribution to Theology, Church and Society*, p. 264–77. Potchefstroom, África do Sul: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1982.

_____. "Covenant or Contract? A Study of the Theological Background of Worship in Seventeenth-Century Scotland." *Scottish Journal of Theology* 23, 1 (1970): p. 51-76.

_____. "Strengths and Weaknesses of the Westminster Theology." In: HERON, Alisdair, org. *The Westminster Confession*, p. 40-53. Edimburgo: St. Andrews, 1982.

TRIGLAND, J. *Kerckelycke Geschiedenissne*. Leiden: Adriaen Wyngaerden, 1650.

TRINTERUD, Leonard. "The Origins of Puritanism." *Church History* 20, 1 (1951): p. 37-57.

TURRETIN, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. DENNISON JR., James T., org. Trad. George M. Giger. 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992, 1994, 1997.

URSINUS, Zacharias. *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Trad. G. W. Williard, 1852. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1954.

VAN ASSELT, Willem J. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603– 1669)*. Trad. Raymond A. Blacketer. Studies in the History of Christian Thought, organizado por Robert J. Bast. Leiden: Brill, 2001.

VAN DER WAAL, C. *The Covenantal Gospel*. Neerlandia, AB: Inheritance, 1990.

VANDRUNEN, David. *A Biblical Case for Natural Law*. Grand Rapids, MI: Acton Institute, 2006.

_____. “Israel’s Recapitulation of Adam’s Probation under the Law of Moses.” In: *WTJ* 73, 2 (2011): p. 303-24.

_____. *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of Reformed Social Thought*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

_____. “A System of Theology? The Centrality of Covenant for Westminster Systematics.” In: VANDRUNEN, David, org. *The Pattern of Sound Doctrine: Systematic Theology at the Westminster Seminaries*, p. 195–220. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004.

VANDER HART, Mark. “Creation and Covenant Part One: A Survey of the Dominion Mandate in the Noahic and Abrahamic Covenants”. In: *MAJT* 6, 1 (1990): p. 3-18.

VAN GENDEREN, J. *Covenant and Election*. Trad. C. Pronk. Neerlandia, AB: Inheritance, 1995.

VENEMA, Cornelis P. *Accepted and Renewed in Christ: The “Twofold Grace of God” and the Interpretation of Calvin’s Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

_____. “Calvin’s Doctrine of the Imputation of Christ’s Righteousness: Another Example of ‘Calvin Against the Calvinists’?” In: *MAJT* 20 (2009): p. 37–44.

_____. *Children at the Lord’s Table? Assessing the Case for Paedocommunion*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2009.

_____. “Covenant Theology and Baptism.” In: STRAWBRIDGE, Gregg, org. *The Case for Covenantal Infant Baptism*, p. 201–29. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2003.

_____. “The Doctrine of the Sacraments and Baptism according to the Reformed Confessions.” In: *MAJT* 11 (2000): p. 21-86.

_____. “The Election and Salvation of the Children of Believers Who Die in Infancy: A Study of Article I/17 of the Canons of Dort.” In: *MAJT 17* (2006): p. 57-100.

_____. *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspectives on Paul*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 2006.

_____. *Heinrich Bullinger and the Doctrine of Predestination: Author of “the Other Reformed Tradition”?* In: MULLER, Richard A., org. Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

_____. “The Law of Moses: Not a Disguised Covenant of Works.” In: *Confessional Presbyterian* 8 (2012): p. 212-27.

_____. “The Mosaic Economy and the Covenant of Grace.” In: *Confessional Presbyterian* 9 (2013): p. 157–78.

_____. “N. T. Wright on Romans 5:12–21 and Justification.” In: *MAJT* 16 (2005): p. 29–81.

_____. “One Kingdom or Two? An Evaluation of the ‘Two Kingdoms’ Doctrine as an Alternative to Neo-Calvinism.” In: *MAJT* 23 (2012): p. 77-129.

_____. “Recent Criticisms of the ‘Covenant of Works’ in the *Westminster Confession of Faith*.” In: *MAJT* 9, 2 (1993): p. 165-98.

VOS, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.

_____. “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology.” In: GAFFIN JR., Richard B., org. *Redemptive*

History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos, p. 234–67. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1980.

_____. *Dogmatiek*. Vol. 1, parte 1. Grand Rapids, MI: mimeografado, 1910.

VOS, J. G. *The Covenant of Grace*. Pittsburgh, PA: Crown and Covenant Publications, n.d.

WAGENAAR, L. H. *Van Strijd en Overwinning: De Groote Synode van 1618 op ’19 en Wat aan Haar Voorafging*. Utrecht: G. J. A. Ruys, 1909.

WARD, Rowland S. *God & Adam: Reformed Theology and the Creation Covenant*. Wantirna, Austrália: New Melbourne Press, 2003.

WARFIELD, Benjamin Breckinridge. *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*. MEETER, John E., org. 2 vols. Nutley, NJ: Presbyterian and Reformed, 1970.

_____. *Studies in Theology*. 1932. Reimpressão, Grand Rapids, MI: Baker, 1981.

_____. *The Westminster Assembly and Its Work*. Nova York: Oxford University Press, 1931.

WATERS, Guy Prentiss. *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006.

_____. *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2004.

WEIR, David A. *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*. Oxford: Clarendon, 1990.

WHITE, James R. *The God Who Justifies*. Minneapolis: Bethany House, 2001.

WHITE, Wesley. “Saying ‘Justification by Faith Alone’ Isn’t Enough.” In: *MAJT* 17 (2006): p. 239-65.

WILKINS, Steve. “Apostasy and the Covenant II.” Palestra, Auburn Avenue Presbyterian Church Pastor’s Conference, 2002.

WILKINS, Steve; GARNER, Duane, org. *The Federal Vision*. Monroe, LA: Athanasius, 2004.

WILSON, Douglas. “The Objectivity of the Covenant”. *Credenda/Agenda* 15, 1 (2012): p. 4–5.

_____. *“Reformed” Is Not Enough: Recovering the Objectivity of the Covenant*. Moscou, ID: Canon Press, 2002.

WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity*. Trad. William Crookshank. 2 vols. 1822. Reimpressão, Escondido, CA: Den Dulk Foundation, 1990.

WOOLSEY, Andrew. *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage, 2012.

WRIGHT, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.

_____. *Christian Origins and the Question of God*. 3 vols. Minneapolis: Fortress, 1992, 1996, 2003.

_____. *Justification: God’s Plan & Paul’s Vision*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.

_____. “The Law in Romans 2.” In: DUNN, James D. G., org. *Paul and the Mosaic Law*, p. 131–50. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

_____. *The Letter to the Romans*. Vol. 10 of *The New Interpreter’s Bible*. Nashville: Abingdon, 2002.

_____. “New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3-8.” In: SODERLUND, S.; WRIGHT, N. T., org. *Romans and the People of God: Essays in Honor*

of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday, p. 26-35. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

_____. “New Perspectives on Paul.” Acesso digital via http://ntwrightpage.com/Wright_New_Perspectives.htm.

_____. *Paul for Everyone: Romans Part 1, Chapters 1–8*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

_____. “The Paul of History and the Apostle of Faith.” In: *Tyndale Bulletin* 29 (1978): p. 61-88.

_____. “The Shape of Justification”. Acesso digital via http://www.thepaulpage.com/the-shape-of-justification/.

_____. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.

_____. *Who Was Jesus?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.



Cornelius P. Venema é Presidente e Professor de Estudos Doutrinatórios no Mid-America Reformed Seminary, Dyer, Indiana. É também coeditor e colaborador frequente do *The Outlook* e do *Mid-America Journal of Theology*. Escreveu *A Promessa do Futuro*, da Cultura Cristã.



OS CÂNONES DE DORT

A REJEIÇÃO BÍBLICA
DO ARMINIANISMO
SISTEMATIZADA EM
CINCO ARTIGOS DE FÉ

3ª EDIÇÃO

Os cânones de Dort

de Dort, Sínodo
9786559890453
64 páginas

Compre agora e leia

Este livro explica a história por trás do Sínodo de Dort, responsável pelos Cinco Artigos de Fé contendo a rejeição bíblica do arminianismo. Os delegados das Igrejas Reformadas da Europa reunidos no Sínodo de Dort tinham como objetivo analisar as posições dos arminianos à luz da Escritura sob a óptica da Confissão Belga e do Catecismo de Heidelberg, padrões doutrinários já aceitos pelos reformados. Terem produzido os Cânones de Dort mostrou sua coragem para enfrentar de modo objetivo um problema específico. Nessa disposição e coragem para pronunciar-se quanto a questões dos seus dias, nossos irmãos de Dort nos legaram preciosa lição.

Compre agora e leia

O PRIVILÉGIO E A RESPONSABILIDADE DOS QUE PREGAM

SERVOS ORDENADOS



Visitação: Uma atividade em extinção no ministério pastoral

Quando um pastor é dispensado – parte 2

Confrontando o Neopaganismo na Cultura e na Igreja

O Discurso de posse do Rev. Robinson Grangeiro na Chancelaria do Mackenzie

Revista Servos Ordenados - nº 64

Marra, Claudio

9788576229742
32 páginas

Compre agora e leia

A revista Servos Ordenados foi criada para servir os oficiais da Igreja Presbiteriana do Brasil, seus pastores, presbíteros e diáconos. Publicada trimestralmente a partir de março de 2004, ela oferece apoio a esses servos, discutindo suas funções à luz da Escritura e da Constituição da Igreja, analisando possibilidades de ação nas igrejas locais e oferecendo ajuda para a sua vida pessoal, como cristãos e em seu relacionamento familiar.

Compre agora e leia

O PRIVILÉGIO E A RESPONSABILIDADE DOS QUE PREGAM

SERVOS ORDENADOS



Jesus e as crianças

Confrontando o Neopaganismo na Cultura e na Igreja

As Institutas – Capítulo XVI.3–4

Bem vindo à Reforma

Revista Servos Ordenados

Marra, Claudio

9788576229339

32 páginas

Compre agora e leia

A revista *Servos Ordenados* foi criada para servir os oficiais da Igreja Presbiteriana do Brasil, seus pastores, presbíteros e diáconos. Publicada trimestralmente a partir de março de 2004, ela oferece apoio a esses servos, discutindo suas funções à luz da Escritura e da Constituição da Igreja, analisando possibilidades de ação nas igrejas locais e oferecendo ajuda para a sua vida pessoal, como cristãos e em seu relacionamento familiar.

Compre agora e leia


REVISTA DO ALUNO
NOSSA FÉ
Material de apoio para o funcionamento de pequenos grupos, classes de discipulado ou escola dominical
DESIGREJADO? NEM PENSAR.
Jesus, sim! Igreja, também!

Desigrejados? Nem pensar - Revista do aluno

Arruda, Emerson

9786599044298
48 páginas

Compre agora e leia

Esta obra apresenta 13 estudos bíblicos sobre a importância do envolvimento com a igreja local, a sua unidade, liderança, dons e adoração pública, entre outros temas.

Compre agora e leia


PAUL TRIPP
DESAFIO AOS PAIS
OS 14 PRINCÍPIOS DO EVANGELHO
que podem transformar radicalmente sua família

Desafio aos pais

Tripp, Paul

9788576229018

176 páginas

Compre agora e leia

"Um tema que exige um estudo atento, um mensageiro comprometido com a verdade e uma aplicação cuidadosa da Palavra de Deus. O poder está na combinação desses elementos, encontrada no novo livro de Paul Tripp, Desafio aos Pais." James MacDonald

Compre agora e leia