

CARL R. TRUEMAN

EM DEFESA DA verdade

A TEOLOGIA TRINITÁRIA DE JOHN OWEN

VIDA NOVA

EM DEFESA DA verdade



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Trueman, Carl R.

Em defesa da verdade: a teologia trinitária de John Owen/Carl R. Trueman; tradução de A. G. Mendes. — São Paulo: Vida Nova, 2024.

272 p.

Bibliografia

ISBN 978-65-5967-250-9

Título original: *The claims of truth: John Owen's trinitarian theology*

1. Teologia cristã 2. Owen, John, 1616-1683 3. Trindade – História das doutrinas I. Título II. Mendes, A. G. III. Série

23-6606 CDD 230

Índices para catálogo sistemático

1. Teologia cristã

CARL R.
TRUEMAN

EM DEFESA DA verdade

A TEOLOGIA TRINITÁRIA DE JOHN OWEN

TRADUÇÃO
A. G. MENDES

VIDA NOVA

©1998, 2021, de Carl R. Trueman

Título do original: *The claims of truth: John Owen's trinitarian theology*

edição publicada pela Reformation Heritage Books

(Grand Rapids, Michigan, United States).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

Sociedade Religiosa Edições Vida Nova

Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020

vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.ª edição: 2024

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todas as citações bíblicas sem indicação da versão foram traduzidas diretamente da Revised Standard Version (RSV). As citações com indicação da versão *in loco* foram traduzidas diretamente da New King James Version (NKJV).

Direção executiva

Kenneth Lee Davis

Coordenação editorial

Abner Arrais

Edição de texto

Guilherme H. Lorenzetti

Preparação de texto

Pedro Issa

Revisão de provas

Felipe Soares Forti

Coordenação de produção

Sérgio Siqueira Moura

Diagramação

Sandra Reis Oliveira

Capa

Wesley Mendonça (@falecomwesley)

Livro digital

Lucas Camargo

Para Catriona

Sine qua non.

Sumário

Reduções gráficas

Prefácio à segunda edição

Prefácio à primeira edição

1. Owen em contexto

2. Princípios de teologia

3. A doutrina de Deus

4. A pessoa e a obra de Cristo

5. A natureza da satisfação

6. O homem que não estava lá

Apêndice 1: O papel da teleologia aristotélica na doutrina da expiação de Owen

Apêndice 2: Owen, Baxter e o tríplice ofício

Bibliografia

Índice remissivo

Reduções gráficas

ANF	*Ante-Nicene Fathers*
BSABR	*Bibliotheca Sacra and American Biblical Repository*
CD	Barth, *Church dogmatics*
CH	*Church History*
CO	*Opera Calvini*
CTJ	*Calvin Theological Journal*
DLGTT	Muller, *Dictionary of Latin and Greek theological terms* [publicado em português por CPAD sob o título *Dicionário de termos teológicos latinos e gregos*]
EQ	*Evangelical Quarterly*
HTR	*Harvard Theological Review*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JHI	*Journal of the History of Ideas*
JMRS	*Journal of Medieval and Renaissance Studies*
NAKG	*Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*
NCE	*New Catholic Encyclopedia*
NPNF	*Nicene and Post-Nicene Fathers*
PRRD1	Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics 1*
PRRD2	Muller, *Post-Reformation reformed dogmatics 2*
RC	Catecismo Racoviano (edição de 1818)
SCJ	*Sixteenth Century Journal*
SJT	*Scottish Journal of Theology*

ST	Tomás de Aquino, *Suma de teologia*
CFW	Confissão de Fé de Westminster
WTJ	*Westminster Theological Journal*

Prefácio à segunda edição

Quando a Reformation Heritage sugeriu uma nova edição de *Em defesa da verdade: a teologia trinitária de John Owen*, fiquei ao mesmo tempo empolgado e um pouco nervoso. A ideia de revisitar um livro cerca de 25 anos depois de tê-lo escrito, quando eu estava bem no início de minha carreira acadêmica, tinha tudo para ser uma experiência incomum. No entanto, por mais incomum que fosse, não foi uma experiência incômoda, no fim das contas. Na verdade, ao consultar novamente *Em defesa da verdade*, houve momentos em que fiquei agradavelmente surpreso pelo tanto que sabia — e que depois esqueci — a respeito de John Owen. As histórias que nós, acadêmicos, costumamos contar a nós mesmos sobre como nosso conhecimento se ampliou ao longo dos anos não é totalmente precisa. Também fiquei constrangido com os sinais óbvios de minha imaturidade, refletida principalmente no prazer muito evidente com que critiquei aqueles de quem discordava. Tomando por base essas duas realidades, se fosse escrever este livro hoje, acredito que seu conteúdo seria menos erudito, e seu tom, mais cortês.

Contudo, talvez a coisa mais surpreendente desta obra seja o quanto ela reflete as mudanças pelas quais passou o mundo dos estudos acadêmicos da ortodoxia reformada nos anos que se seguiram à sua publicação. O livro foi publicado originalmente pela Paternoster, mas só depois que uma editora universitária de prestígio se recusou a fazê-lo, não por causa da capacidade duvidosa de seu autor (um raciocínio que eu teria compreendido), mas

porque "John Owen foi um personagem secundário, de pouco interesse histórico ou teológico".

É difícil imaginar alguém que diga tal coisa hoje, pois Owen deixou de ser um personagem interessante apenas para os que se dedicam à recuperação da teologia puritana, a fim de colocá-la a serviço da piedade contemporânea, tendo se tornado também motivo de grande interesse acadêmico no desenvolvimento da ortodoxia reformada do século 17. Desde que meu livro foi publicado, Owen tem sido objeto de inúmeras dissertações de doutorado, de uma importante biografia acadêmica e de várias monografias especializadas. Foi também objeto de congressos acadêmicos e tem sido o principal bastião de uma narrativa mais ampla da ascensão e queda do escolasticismo reformado na Europa nos dois séculos que se seguiram à Reforma. Owen deixou de ser periférico. Ele recebeu o devido reconhecimento, sendo considerado o mais importante teólogo reformado do século 17.

Creio que *Em defesa da verdade* teve um papel muito importante em tudo isso. Na realidade, meu livro realizou várias coisas que levaram a discussão sobre Owen para uma direção que resultou no crescimento do interesse por ele e pelo seu pensamento, assegurando que simplesmente ignorá-lo, agora, fosse absurdo para quem entende do assunto. Situamos Owen em seu contexto histórico, evitando a tentação de que seu pensamento fosse lido em conformidade com preconceitos teóricos, sobretudo, pelos debates e políticas teológicas posteriores, como ficou evidente na ideia "Calvino contra os calvinistas" que tomou conta de alguns imaginários entre as décadas de 1960 e 1990. Com isso, este livro colocou Owen no contexto europeu e interpretou sua teologia em contraste com a teologia e a filosofia — antigas e contemporâneas, inglesas e continentais —

que ele mesmo estava lendo e com as quais se empenhava em dialogar. Esta obra procurou situar uma doutrina, a da expiação, no contexto da matriz doutrinária mais ampla na qual deveria ser compreendida. Em suma, ela foi a primeira tentativa de tratar Owen de acordo com uma verdadeira história intelectual, respeitando seu contexto e permitindo que esse contexto, e não minhas predições teológicas pessoais, direcionasse a análise.

Em tudo isso, é claro, eu estava apenas aplicando a estratégia que meu amigo e mentor Richard Muller havia inaugurado, tomando por objeto o estudo da ortodoxia reformada em geral. Ele deflagrou uma revolução e mostrou ser seu paradigma mais brilhante e um estudioso muito inspirador. Fui apenas um dos que simplesmente seguiram seus passos e testaram seu método e suas teses em um puritano do século 17. Muitos outros o seguiram e, passados vinte e cinco anos, outra observação surpreendente talvez seja que nós, os rebeldes da década de 1990, somos hoje pilares do *establishment*. Será que houve algum dia uma revolução tão veloz e tão decisiva na historiografia como a protagonizada por Richard Muller e pelo falecido Willem Van Asselt, amigo saudoso e querido, em oposição ao consenso da tese "Calvino contra os calvinistas"? Esta tese, até onde enxergo, já não está de modo algum no campo de batalha.

Contudo, *Em defesa da verdade* tem suas falhas. Já aludi à maneira descontraída demais com que entrei na polêmica. Num plano mais sério, falta sutileza ao tratamento dispensado a Richard Baxter que, assim como Owen, é outro puritano oriundo do academicismo gélido dos últimos vinte e cinco anos. Minha assertiva de que ele foi influenciado por Tommaso Campanella é muito forte. As distinções metafísicas que segui até essa fonte são genéricas demais para que permitam uma declaração tão inequívoca.

Pode ser também que eu tenha ido longe demais quando disse que Thomas Goodwin defendia a justificação eterna.

Há também ausências que eu gostaria de retificar agora. A influência de Thomas Barlow, tutor de Owen, continua a ser algo que precisa ser investigado. Dediquei pouco tempo à exegese que Owen fez de Hebreus, uma ausência digna de nota numa discussão sobre a expiação. Deixei também de investigar as implicações da teologia de Owen para a sua piedade. Contudo, ao dizer essas coisas, sinto como se estivesse representando a versão de um tema comum a todo crítico literário: eu teria escrito de outro jeito. Não quero, porém, ser dramático demais. Talvez deva dizer: este não é exatamente o livro que gostaria de ter escrito hoje. Contudo, isso se deve, em grande medida, às descobertas acadêmicas de outros, as quais possivelmente não teriam ocorrido se eu não tivesse colocado Owen na pauta acadêmica.

No entanto, a despeito de todas as deficiências, creio que o livro passou na prova do tempo. Talvez não represente o que há de mais atual nos estudos de Owen ou da ortodoxia reformada, mas creio que suas principais descobertas continuam válidas. Não é obra de museu, mas abre uma perspectiva para o mundo da mentalidade reformada do século 17. Assim, fico feliz que a Reformation Heritage volte a colocá-lo à disposição de uma nova geração de estudiosos de Owen — mas, atenção: disponível "com todos os defeitos", nas palavras de Oliver Cromwell, velho amigo de Owen.

— Carl R. Trueman
Grove City College
Janeiro de 2021

Prefácio à primeira edição

Cabem, aqui, alguns comentários preliminares ao texto principal. Em primeiro lugar, embora este livro sem dúvida possa ser compreendido em alguns círculos como uma defesa da teologia de Owen, essa interpretação, na verdade, constituiria uma leitura equivocada de meu argumento. Gostaria, inicialmente, de deixar claro que escrevo como historiador das ideias, e não como teólogo sistemático. Não estou interessado em descobrir se Owen estava certo ou errado, e sim no que ele disse, se era coerente com os critérios do seu tempo e de que modo ele se enquadrava no contexto teológico dos seus dias e da civilização ocidental, de modo geral. É claro que tenho convicções intelectuais pessoais sobre o valor teológico dos escritos de Owen; no entanto, procurei estar atento às minhas ideias teológicas para mantê-las, tanto quanto me foi humanamente possível, à parte da minha análise. Vários dos meus colegas de Nottingham, não convencidos das minhas reivindicações de objetividade, pressionaram-me a esse respeito em diversas ocasiões, o que me levou a confessar-lhes que a "questão da verdade" muitas vezes me assombra como o fantasma de Banquo no banquete de Macbeth. Se meus poderes de exorcista tiverem me abandonado em algum momento ao longo das páginas que se seguem, rogo ao leitor que seja condescendente.

Como consequência do primeiro ponto, utilizei uma terminologia, neste livro, que normalmente traz consigo certas conotações dogmáticas e valorativas, mas que empreguei de um modo cujo propósito não é o de

subscrever ou criticar determinadas ideias. Por exemplo, fiz uso da palavra "heresia" e de seus cognatos sem pretender, com isso, censurar duramente posições específicas; antes, quis frisar o fato de que certas ideias estavam fora das tradições próprias dos credos e das confissões da cristandade ocidental majoritária. Também usei "ortodoxia", com letra minúscula, para me referir a ideias que, ao longo da história, mostraram-se coerentes com a tradição católica ocidental oriunda dos credos da igreja primitiva. Já "Ortodoxia", com inicial maiúscula, empreguei para me referir a ideias coerentes com a tradição confessional histórica das igrejas reformadas. Um revisor do meu livro anterior, *Luther's legacy* [O legado de Lutero], contestou, irritado, o uso que fiz da expressão "Igreja Católica" sempre que me referia à igreja cuja autoridade emana do papa. Ainda prefiro esse título à expressão protestante e anacrônica "Igreja Católica Romana", por isso a utilizei novamente neste livro, embora, por vezes, tenha recorrido a "papista", um termo que considero deselegante. Insisto que não tive a intenção de usá-lo pejorativamente.

A parte mais prazerosa de escrever um livro é agradecer às pessoas que ajudaram a tornar seu projeto possível. Primeiro, agradeço a Pieter Kwant e à equipe da editora Paternoster pelo apoio antecipado dado ao projeto e pela atenção que lhe foi dado até a impressão. Devo também, mais uma vez, assinalar minha grande dívida com meu amigo Peter Stephens, professor de História da Igreja na Universidade de Aberdeen. Foi Peter quem primeiro me advertiu da importância de não recorrer às minhas convicções teológicas como critérios de análise histórica e que, por meio de várias ligações telefônicas e cartas, tem sido, ao longo dos anos, uma fonte de encorajamento e de aconselhamento constantes. Ele perceberá, com alguma satisfação, espero, e não com decepção, que seu pupilo rebela-se neste livro

contra o mestre em várias questões de estilo e de exposição. Contudo, continua fiel a tudo o que aprendeu sobre o conteúdo metodológico da história da igreja que com ele aprendeu. Scott Clark, do Wheaton College, também foi igualmente atencioso comigo com suas críticas construtivas a várias seções do livro. Agradeço também a Paul Schaefer Jr. pelo exemplar de sua excelente tese de doutorado em filosofia pela Universidade de Oxford.

Em Nottingham, Tony Thiselton e Douglas Davies, diretores de departamento, me ajudaram e me apoiaram diversas vezes. Ed Ball me prestou um serviço absolutamente inestimável de corridas de táxi à biblioteca da Universidade de Cambridge. Seth Kunin, meu colega do "Anexo Aristotélico" do Departamento de Nottingham, me ajudou a conservar a sanidade com seu humor rabínico sarcástico e vários copos de *real ale*. Steve Griffiths, meu aluno do curso de especialização, merece ser mencionado por ser o único ser humano do Reino Unido com quem posso conversar sobre Owen sem que perceba em seu olhar uma expressão de tédio a cada trinta segundos. John Heywood Thomas também foi uma influência fundamental. Foi ele quem primeiro me chamou a atenção para a importância primordial da filosofia medieval para a teologia subsequente, tendo reservado um tempo importante para conversar comigo sobre Tomás de Aquino e discorrer acerca de algumas teorias sobre Owen.

Além dos meus colegas de Nottingham, tive a imensa felicidade de passar seis meses no Meeter Center, no Calvin College, em Grand Rapids, onde escrevi a maior parte do texto deste projeto. A equipe ali foi maravilhosa comigo, deu-me um lar e um escritório, permitindo que eu usasse a biblioteca e o sistema de empréstimo cruzado entre bibliotecas, chegando até mesmo a pagar para que alguns materiais raros fossem

microfilmados. Agradeço especialmente a Connie Bellows, diretora de recursos humanos do Calvin College, que foi para mim uma senhoria extraordinária; ao diretor do Meeter Center, Rick Gamble; ao bibliotecário do Centro, Paul Fields; e à secretária, Susan Schmurr, por toda a sua ajuda e por incontáveis gentilezas para comigo e com minha família. Além do Meeter Center, outra atração do campus do Calvin College foi a presença entusiástica de Richard Muller. Minha dívida intelectual com ele é imensa, e o tempo que passei em sua companhia e na companhia de seu aluno do curso de especialização, Raymond Blacketer, foi a um só tempo estimulante e divertido.

A pesquisa, é claro, tem um preço. Gostaria de agradecer às seguintes pessoas e instituições por seu apoio: à Universidade de Nottingham, por me conceder um semestre de licença escolar em 1996 e pela concessão da Bolsa de Pesquisa para Novos Professores, o que me facilitou o trabalho sobre Tomás de Aquino e a teologia reformada; à Mary Charles Murray, minha colega, e a Terence Wilkerson, professor de filosofia em Nottingham, por terem me abastecido com referências cruciais; à Academia Britânica para Pequenas Bolsas Pessoais de Pesquisas, que me permitiu ficar no Meeter Center; e ao Corpo Administrativo do Meeter Center, pela concessão de uma bolsa remunerada em 1996.

Gostaria também de agradecer ao dr. Alan Clifford por seu trabalho sobre Owen e pelas inúmeras vezes em que conversamos ao longo dos anos. Quando li seu livro, cinco anos atrás, percebi que mais cedo ou mais tarde teríamos de nos digladiar no papel impresso. O livro a seguir apresenta profundas divergências em relação à sua obra, mas espero que ele entenda isso como uma tentativa de crítica à sua perspectiva que, não obstante, a leva a sério.

Por fim, gostaria de agradecer às muitas pessoas de fora do mundo acadêmico que tornaram possível o meu estudo: a meus pais, por administrarem minha finanças e outras coisas na minha ausência; a Arthur Johnson, por seu constante — ainda que ligeiramente desconcertante, às vezes — apoio e encorajamento; a Neil e Bethan Parmenter, pela amizade e pela ajuda com a mudança para os Estados Unidos; a John e Pauline Horry, bons amigos, sendo que esta última instilou um pouco de "adrenalina" em nossa viagem aos Estados Unidos; à família Barham por sua ajuda com a logística do nosso retorno; a meus dois filhos, John e Peter, por me ajudarem a manter o meu trabalho na medida adequada; e à minha esposa, Catriona, que durante os últimos três anos testemunhou meus rompantes ocasionais de ira contra Owen, contra a bolsa de estudos secundária e contra meu trabalho. Ela se dispôs também a deixar nossa casa, os amigos, e ir para o outro lado do mundo para que eu pudesse levar adiante meu projeto. Dedico a ela este livro em agradecimento por tudo aquilo de que abriu mão ao longo dos anos, no plano material e emocional, para que eu pudesse me dedicar aos meus objetivos.

— Carl R. Trueman
Nottingham

1

Owen em contexto

Sob muitos aspectos, John Owen é o homem esquecido da teologia inglesa. Ele foi capelão de Cromwell, pregador do parlamento, reitor da Universidade de Oxford, luminar dos independentes (ou congregacionais) e principal teólogo puritano. Seja qual for o critério, foi um dos homens mais influentes da sua geração. Era também imensamente culto: mesmo uma leitura superficial de suas obras revela uma mente impregnada da teologia patrística, medieval e reformada, e extraordinariamente bem versada na literatura teológica da época, fosse ela protestante, católica ou herética. Contudo, o interesse acadêmico por sua obra, já em seus dias, foi mínimo, mesmo se o compararmos com o de seu contemporâneo Richard Baxter.[1]

Inúmeros motivos para essa negligência vêm imediatamente à tona, nenhum dos quais diz respeito ao mérito intrínseco da obra de Owen como um expoente da teologia inglesa do século 17 ou da Ortodoxia Reformada. O primeiro deles é o fato de que a teologia nas universidades inglesas sempre foi, até muito recentemente, monopólio de uma igreja oficial para a qual a teologia reformada simplesmente não era de grande interesse. O Grande Expurgo de 1662 removeu efetivamente da igreja e, por conseguinte, do contexto intelectual, a vasta maioria desses ministros comprometidos com uma fé reformada mais profunda. Com isso, a igreja e,

como consequência, a academia, se viu entregue a um grupo cujos interesses teológicos eram, de modo geral, mais tolerantes. No século 20, os anglicanos não têm mais o monopólio da educação superior, mas continuam a pautar boa parte dos programas acadêmicos nos departamentos de teologia das universidades e, assim, há uma imposição de que as disciplinas reflitam seus próprios interesses eclesiásticos. Consequentemente, os puritanos, entre eles Owen, se viram negligenciados, algo inevitável dada a sua separação da igreja.[2]

Além dessa dimensão eclesiástica, o desprezo acadêmico por Owen também é afetado pela natureza do interesse anglo-americano pelo puritanismo. Esse interesse tende a enfatizar os aspectos sociais, políticos e, mais recentemente, os aspectos psicológicos do puritanismo, em vez de suas dimensões teológicas, conforme se vê claramente nas obras de Perry Miller, Christopher Hill, Patrick Collinson, entre outros.[3] Esses estudiosos têm uma obra magistral e expandiram nosso conhecimento da tradição puritana em enorme medida; no entanto, tenderam inevitavelmente a privilegiar aspectos não teológicos. A força da tendência não teológica nos estudos puritanos fica evidente diante do fato de que a maior parte daqueles que se dedicam a estudar o puritanismo britânico e americano não o fazem nas universidades de teologia, ou nos departamentos de religião, mas sob os auspícios de outras disciplinas: Miller, por exemplo, era professor de literatura; Hill e Collinson são historiadores.

Embora os ganhos obtidos por esses estudos não teológicos do puritanismo tenham sido imensos, a falta de interesse pela dimensão teológica criou uma situação em que os estudos do século 17, se comparados com o interesse pela teologia do século 16, estão em desvantagem. Neste último campo, os últimos trinta anos testemunharam um grande volume de

obras que buscaram compreender o pensamento da Reforma tomando como pano de fundo modelos medievais e renascentistas, e tentaram também sintetizar as dimensões intelectuais da época com base em interesses de caráter social e político.[4] O resultado não se limitou a uma simples reformulação da história das ideias à moda antiga, mas também rendeu uma safra rica e diversificada de obras que iluminaram, em grande medida, nossa compreensão da época. De fato, graças ao trabalho pioneiro de Heiko Oberman e aos estudos de exegese produzidos por seu pupilo, David Steinmetz, e por seus alunos na Universidade Duke, ocorreu uma mudança revolucionária na maneira como se entende a teologia da Reforma.[5] Já não é possível mais estudar o assunto como reação objetiva à Idade Média: observou-se que a relação entre o pensamento da Reforma e seus precursores é algo profundamente complexo e desafia a classificação nos termos partidários simplistas defendidos pelas gerações anteriores de estudiosos, tanto católicos quanto protestantes. Esse progresso dos estudos acadêmicos, embora empolgante, encontra poucas contrapartidas nesse campo no século 17, em parte porque não existe tradição de história intelectual, no que diz respeito ao puritanismo, que corresponda àquela sobre a qual construíram Oberman e outros, o que se deve, em parte, ao fato de que aqueles que estudam o puritanismo não têm interesse e tampouco preparo teológico para se dedicar a tal empreitada. Não pretendo com isso criticar o que foi feito — longe disso —, quero apenas explicar a razão dessa carência de estudos da teologia do século 17 e salientar que, assim como os estudos sociais e políticos não podem mais pleitear oferecer um prisma definitivo no que tange à história da Reforma, não devem também reivindicar o mesmo no tocante ao século 17.

Assim, não surpreende que Owen apareça apenas ocasionalmente na narrativa dos estudos acadêmicos sobre o puritanismo, um fato que contraria sua importância no seu tempo, tanto no plano intelectual quanto no político. No entanto, essa falta de atenção não é privilégio seu. São poucas, até hoje, as monografias já publicadas sobre pensadores puritanos de destaque, e muitos dos estudos que se debruçam sobre a teologia puritana tendem, na tradição de Miller, a tomar como fonte principal o sermonário. Entretanto, dar toda a atenção aos sermões e fazer deles o ponto de partida para a compreensão da mente puritana não é uma boa estratégia. O sermão é onde a mente puritana toca o banco puritano e, portanto, onde a teologia e a sociedade entram, por assim dizer, em contato. Contudo, o conteúdo desses sermões era determinado em grande medida pelos imensos tomos e obras teológicas de exegese que cobriam as paredes dos gabinetes de estudos puritanos: dessas obras, muitas das quais escritas por Owen, os estudiosos praticamente nada disseram.[6] Até que se tenha realizado um trabalho exaustivo sobre as convicções teológicas dos puritanos — de um modo semelhante ao trabalho feito com o luteranismo e com a teologia reformada do século 16 —, o tipo de obra que estudiosos como Oberman inaugurou a respeito do século 16 será simplesmente inviável no que diz respeito ao século 17.

Embora Owen tenha sido completamente esquecido pelos estudiosos, seu nome está muito vivo em determinados círculos cristãos, e isso também não contribuiu para que ele ganhasse a atenção dos estudiosos. É verdade que suas obras são muito apreciadas por alguns hoje, porém seus leitores são, em geral, bastante conservadores e até mesmo fundamentalistas, e fazem parte de grupos cristãos interessados em Owen não para compreendê-lo em seu contexto histórico, mas porque seus escritos são vistos como uma fonte

importante para sua marca própria de teologia conservadora e como normativos para os dias de hoje. Essa tradição pietista aparece mais claramente simbolizada pelo fato de que suas obras continuam a ser impressas pelo Banner of Truth Trust, um grupo que se empenha de modo extraordinário para que as obras dos puritanos continuem disponíveis, mas que está igualmente comprometido com uma posição doutrinária específica que torna suspeitos — em geral injustamente —, para muitos da comunidade acadêmica, os livros que publica. Como consequência, Owen talvez seja tido por outros (isto é, pelos que ouviram falar dele) menos como um pensador do século 17 e mais como um precursor obscurantista de algum tipo apavorante de fundamentalismo.[7] Tal imagem é reforçada no momento em que uma das poucas peças importantes de erudição sobre o autor a despontar em anos recentes consiste, conforme seu propósito declarado, numa exposição dos erros de sua teologia, sendo, portanto, uma contribuição mais voltada para os debates contemporâneos no âmbito do movimento neocalvinista britânico do que para os estudos do século 17.[8]

Por fim, embora o interesse pela teologia reformada do século 17 tenha experimentado um crescimento constante nos últimos anos,[9] dois outros fatores continuam a marginalizar Owen. Em primeiro lugar, existe uma tendência nos estudos acadêmicos de teologia na Europa continental a excluir, intencional ou involuntariamente, o puritanismo de suas discussões. De fato, se alguém folhear os livros sobre o século 17, pode-se perdoar tal pessoa por pensar que a Ortodoxia e o puritanismo são fenômenos discretos. O número reduzido de autores britânicos citados na célebre coleção Heppe é sinal dessa separação no que tange à Ortodoxia,[10] ao passo que, no tocante ao puritanismo, a tradição dos estudos acadêmicos que segue as sugestões de M. M. Knappen tendeu a achar que as origens e o desenvolvimento do

puritanismo se encontram nos movimentos medievais ingleses de reforma e que se trata, portanto, de um fenômeno essencialmente inglês.[11] Somente na obra de Richard Muller encontramos uma tentativa real de superar esses problemas.[12]

A segunda tendência consiste na disposição desses poucos estudiosos interessados na teologia puritana de aceitar a tese de "Calvino contra os calvinistas".[13] Em tal universo, Owen, como um desses escolásticos terríveis que pervertem o pensamento de Calvino, é demonizado e amaldiçoado: sua importância se restringirá apenas aos que o antecederam no século 16.[14] Basta que esses estudiosos olhem para Owen para que encontrem textos que confirmem seu modelo de análise *a priori* e deem sua tarefa por concluída. De fato, em algumas obras Owen parece desempenhar um papel análogo ao de um dos pobres infelizes dos *Cautionary verses* [Poemas cautelares], de Hilaire Belloc, uma lição salutar para quem quer que se sinta tentado a achar que o pensamento de Calvino não foi a última palavra na teologia cristã.[15] Essa tradição, dominada em larga medida por estudiosos com programas teológicos próprios e interesses pessoais em cavar uma cunha entre Calvino e a Ortodoxia Reformada, caracteriza-se pela tendência a contornar o trabalho de Oberman e de outros e a se dedicar a uma pauta que, provavelmente, confirma as suspeitas mais profundas da maior parte dos historiadores sociais a respeito dos pressupostos, propósito e valor da história intelectual.[16]

Diante desse contexto, há uma clara necessidade de se estudar o pensamento de indivíduos como Owen a fim de melhor compreender a dinâmica intelectual do século 17, de modo que evite as armadilhas não históricas representadas tanto por aqueles que buscam isolar o puritanismo inglês da tradição da Ortodoxia Reformada continental quanto pelos que

adotam o modelo de interpretação de "Calvino contra os calvinistas". A perspectiva que se tem de Owen nesta obra é determinada pela convicção de que ele foi um dos mais importantes teólogos reformados ingleses do *século 17*, e é desse modo que se deve entendê-lo. Portanto, os critérios usados para explicar e avaliar sua obra não serão aqueles adotados para o século 16, ou mesmo para o século 20 — tais perspectivas não fazem sentido no que diz respeito ao método histórico e, em geral, dizem ao leitor mais a respeito das crenças do autor do que de seu tema.[17] Em vez disso, o pensamento de Owen será descrito e explicado de acordo com as várias tradições teológicas do cristianismo às quais ele pertenceu e nas quais se baseou, em conformidade também com os contextos intelectuais e polêmicos específicos dentro dos quais trabalhou. O resultado talvez seja descritivo demais para alguns, porém, quando analisamos os estudos acadêmicos da Ortodoxia Reformada, muitas vezes parece que as tentativas de ceder à avaliação dogmática da teologia em questão resultaram num obscurecimento e numa distorção dos cânones do método e da objetividade histórica. Os que desejam discutir se Owen estava certo ou errado poderão fazê-lo, porém não é isso o que está em jogo neste livro, e lê-lo dessa forma é interpretar de modo equivocado nossa intenção. A tarefa à mão é de explicação e esclarecimento. Afinal de contas, ainda que se queira, no fim das contas, argumentar que Owen foi alguém que perverteu ou preservou a tradição reformada, é preciso primeiramente fixar com precisão o que ele disse e por que o fez.

A importância do contexto teológico

O termo "puritano" é sabidamente de difícil definição, e é verdade que, ainda hoje, é mais fácil dar exemplos de puritanos do que uma definição

precisa e inteiramente adequada de "puritanismo".[18] Não há dúvida de que Owen era puritano; contudo, enquanto rótulo para ele, sua serventia é de certa forma limitada. Na realidade, dadas as suas conotações culturais e históricas, o termo coloca uma ênfase indevida sobre a condição de Owen (um anglo-saxão do século 17) que, sendo obviamente verdadeira, é só parte da história. Para compreender Owen e sua teologia, é fundamental vê-lo como parte de uma contínua tradição teológica ocidental cujas raízes históricas antecedem muito a Reforma, e até mesmo a Idade Média, tendo ligações bastante próximas com movimentos paralelos do continente.

Estudos acadêmicos recentes sobre o século 16, embora atentos a áreas importantes de descontinuidade, chamaram a atenção para as continuidades relevantes entre o pensamento reformado e o contexto intelectual patrístico e medieval.[19] Conforme observamos anteriormente, essa perspectiva sobre a história da doutrina foi acolhida e aplicada com grande sucesso no desenvolvimento da Ortodoxia Reformada, em fins dos séculos 16 e 17, sobretudo na obra de Richard A. Muller.[20] Tal erudição reforçou a necessidade de interpretar os teólogos como pessoas que existiam e trabalhavam dentro de tradições teológicas (exegéticas, doutrinárias, filosóficas etc.) consolidadas, e de compreender formulações doutrinárias específicas sob seu aspecto histórico, e não dogmático. Trata-se de uma perspectiva que reflete, simplesmente, uma metodologia histórica segura. No entanto, é claro que ela só é possível quando a questão da verdade ou da falsidade final dos pontos em questão cabe a um dos lados, algo que, aparentemente, tem sido particularmente difícil, e talvez seja compreensível que assim seja para os acadêmicos que se ocupam do campo da história da doutrina.

Ao que tudo indica, boa parte do pequeno acervo de obras sobre Owen não se beneficiou de modo significativo das obras mais sensíveis à história dos séculos 16 e 17, e pouco se fez para situá-lo no âmbito mais amplo da tradição intelectual. Em vez disso, para citar um exemplo, Owen foi julgado quase que unicamente por sua fidelidade à teologia de João Calvino.[21] Embora os teólogos sistemáticos possivelmente se sintam satisfeitos com isso, do ponto de vista do historiador, os pressupostos subjacentes à tal perspectiva são extremamente problemáticos, por diversos motivos. Em primeiro lugar, a escolha de Calvino, um teólogo do século 16, como critério de julgamento da teologia do século 17 é, do ponto de vista da história, uma decisão totalmente arbitrária. Mesmo no século 16, Calvino era, na melhor das hipóteses, o primeiro entre seus iguais. Sua teologia não representava a tradição reformada em sua inteireza, e não era o único modelo disponível para os teólogos posteriores. É claro que, para alguns estudiosos, a teologia de Calvino representa a verdade e, portanto, pode funcionar como critério básico para a análise teológica de qualquer época subsequente. Na realidade, tal declaração deveria ser imediatamente objeto de suspeita: o que esses estudiosos geralmente querem dizer é que Calvino (ou sua interpretação de Calvino) está de acordo com suas próprias crenças. Tal perspectiva, portanto, é extremamente subjetiva, contrária à história e inadequada como estrutura de uma análise histórica do pensamento do século 17.

No caso do estudo do dr. Clifford, a comparação entre Calvino e Owen se dá unicamente numa faixa muito estreita de pontos doutrinários: expiação e justificação, para ser mais exato. Isto suscita uma dúvida: por que a expiação deve ser entendida como prova decisiva de fidelidade a Calvino, e não as relações entre igreja e Estado, o pensamento sacramental, a forma de

governo, as perspectivas sobre o ministério ou outras questões semelhantes? Isso também levanta outra dúvida igualmente válida sobre a possibilidade, ou não, de isolar a questão da expiação em Calvino ou Owen de temas doutrinários mais amplos, como a doutrina de Deus e a cristologia. Se quisermos adotar uma continuidade com Calvino como critério básico para julgar o desenvolvimento da teologia reformada no decorrer de um século e meio depois de sua morte, é preciso que o façamos tomando por base todo o conjunto da teologia, de um modo que não isole arbitrariamente uma ou duas doutrinas do complexo teológico geral. Na verdade, conforme fica claro a partir da primeira objeção acima, a dúvida sobre a tal continuidade entre Calvino e os "calvinistas" é, de qualquer maneira, do ponto de vista do historiador, uma pista falsa.

Outro problema é que esse enfoque isola completamente cem anos de teologia reformada do restante da tradição teológica ocidental. Alguém que tenha ao menos uma familiaridade superficial com a teologia patrística e medieval perceberá, ao ler Owen, que ele não pode ser reduzido às categorias simplistas sugeridas pela escola "Calvino contra os calvinistas". O próprio Calvino jamais imaginou que sua obra pudesse constituir o ponto de partida e o critério para qualquer reflexão teológica posterior — essa honra foi reservada apenas às Escrituras. Tampouco achou que seus escritos tivessem colocado um ponto final em tudo que os precedera. Portanto, para os teólogos reformados do século 17, os escritos de Calvino constituem apenas uma fonte (sem dúvida importante) entre muitas, ao lado da qual devem ser colocadas não apenas as obras de outros autores reformados, mas também os escritos dos pais da igreja e dos escolásticos do medievo. Os que acham que compreenderam Owen e seus contemporâneos puritanos simplesmente a partir da tradição reformada dos séculos 16 e 17 não o

compreenderam de modo algum. Outras vertentes da tradição ocidental desempenham também papéis fundamentais em sua obra teológica. Por isso, ignorar, generalizar ou dispensar tais vertentes com base em preconceitos *a priori* acerca do escolasticismo, da teologia medieval *et cetera* é cometer uma enorme injustiça com a obra de um pensador altamente sofisticado.[22] Nada é mais distante do pensamento de um ortodoxo reformado como Owen do que alguns fundamentalistas que hoje reivindicam autoridade sobre a compreensão ortodoxa de toda a tradição ocidental, bem como sobre o diálogo com ela. Quem trata do assunto com eloquência refinada é Paul Tillich, um nome não muito associado a uma interpretação simpática da Ortodoxia Reformada:

> É uma pena que tantas vezes a ortodoxia e o fundamentalismo sejam confundidos. Uma das grandes façanhas da ortodoxia clássica de fins do século 16 e princípios do século 17 foi o fato de manter a discussão com os séculos de pensamento cristão que a precedeu […] Esses teólogos ortodoxos conheciam a história da filosofia tão bem quanto a teologia da Reforma. O fato de pertencerem à tradição dos reformadores não os impediu de conhecer a fundo a teologia escolástica, de discuti-la e refutá-la, ou mesmo de aceitá-la quando possível. Tudo isso torna a ortodoxia clássica um dos grandes eventos na história do pensamento cristão.[23]

Owen se enquadra perfeitamente nessa descrição da ortodoxia. Conforme veremos mais claramente adiante, ao longo de sua carreira teológica ele se dedicou o tempo todo a interagir criticamente com o conjunto da tradição ocidental, apropriando-se dela também de maneira crítica. Tentar explicar seu pensamento a partir de uma ou duas "grandes ideias" é reduzir ao nível de um bordão algo que é, em si mesmo, extremamente complexo e incapaz de tal redução.

Contexto histórico da Ortodoxia Reformada

Tendo chamado a atenção para a necessidade de se olhar para além do meio reformado imediato para um entendimento adequado da teologia de Owen, parece um pouco estranho passar diretamente a uma discussão do histórico da Reforma, em vez de adotar uma abordagem cronológica e lidar primeiro com as influências patrísticas e medievais. Com relação às influências, é realmente importante não cair no erro de reduzir tudo à teologia reformada, mas também é necessário compreender que a apropriação e utilização, da parte de Owen, de fontes patrísticas e medievais foi determinada pelo contexto teológico no qual ele se encontrava. Foram as questões com as quais foi confrontado como teólogo *reformado* do *século* 17 que o impeliram de voltar à tradição da igreja e que serviram de modelo e influenciaram as obras que leu, de que forma as leu e que ideias extraiu delas. Assim, é importante saber quais eram os interesses específicos dos reformados do século 17 para que se compreenda com precisão a maneira pela qual eles usaram suas fontes.

Com relação ao contexto reformado imediato de Owen, é importante reforçar que ele não deve ser compreendido simplesmente como parte de um movimento inglês ou britânico, mas, sim, de um movimento internacional. No tocante à teologia, o puritanismo inglês de indivíduos como John Owen, embora tenha suas ênfases específicas e conviva com controvérsias doutrinárias peculiares, foi essencialmente uma manifestação local da Ortodoxia Reformada.[24] Não fosse assim, seria possível traçar uma clara linha divisória entre o tipo de obra teológica produzida pelos puritanos e aquela elaborada pelos reformados da Europa continental. No entanto, todas as evidências apontam para a direção oposta.[25]

O intercâmbio intelectual entre a Inglaterra e o continente, particularmente a Holanda, foi de importância singular. Desde os

primórdios do século 16, a constante incerteza em relação à política eclesiástica a ser adotada pela Inglaterra resultou num fluxo praticamente contínuo de exilados que transitavam entre a Inglaterra e o continente, o que contribuía para o influxo de novas ideias na vida teológica da ilha. A presença de teólogos renomados como Martin Bucer e Pedro Mártir Vermigli, em Cambridge e Oxford, respectivamente, também reforçou as influências oriundas do continente.[26] Além disso, durante as várias perseguições aos puritanos ocorridas entre a última parte do século 16 e a primeira metade do século 17, muitos teólogos ingleses se viram novamente obrigados a se exilar no continente. Líderes intelectuais influentes, como William Ames, fugiram para a Holanda, o porto mais acessível e seguro para os de profissão reformada.[27] Nos anos em que Laud prevaleceu, a imprensa mais liberal da Holanda deu também aos teólogos ingleses os meios para disseminarem seu pensamento.[28] Assim encorajado, o relacionamento entre a vida intelectual na Holanda e na Inglaterra levou a um considerável intercâmbio de ideias. Basta olhar o número de livros ingleses traduzidos para o holandês a fim de se ter uma ideia do grau do apetite por obras inglesas, particularmente por livros de teologia.[29] De fato, as obras teológicas respondem por 75% a 80% das traduções, a maioria das quais, embora não todas, podem ser classificadas, como obras de reformados ingleses, tais como Perkins e Baxter.[30] Não é nem um pouco desprezível o fato de que, de acordo com Cornelis Schoneveld, a tradição das traduções holandesas de livros ingleses tenha começado "quase que exclusivamente" pelos escritos de William Perkins.[31] Os teólogos holandeses também estavam abertos, ainda que, por vezes, de modo um tanto relutante, à crítica positiva das obras de seus colegas reformados ingleses.[32]

No entanto, o "intercâmbio de mentes" não se dava exclusivamente num único sentido: o pensamento continental da época era também fonte significativa para os teólogos reformados ingleses. Basta um rápido olhar nas bibliotecas de Baxter e de Owen para ver que eles tinham uma quantidade significativa de livros de autores continentais nas estantes, o que explica as numerosas citações desses autores em suas obras.[33] Com frequência, os teólogos ingleses escolhiam pares continentais como adversários específicos em polêmicas diversas: por exemplo, Perkins e Twisse contra Armínio; Owen e Grotius contra vários arminianos holandeses, só para citar alguns. Assim, os desdobramentos no continente ajudaram a dar forma específica à teologia reformada inglesa. Além disso, a natureza da política internacional da época levou à participação importante de ingleses no Sínodo de Dort, que culminou numa das declarações clássicas da Ortodoxia Reformada.[34] O sínodo parece então ter funcionado como uma espécie de catalisador para a teologia inglesa, estimulando e trazendo à tona as tensões doutrinárias que fervilhavam abaixo da superfície.[35]

Os próprios Cânones de Dort oferecem uma maneira conveniente de avaliar a compatibilidade essencial do pensamento reformado inglês com a ortodoxia continental durante a parte inicial do século 17. Uma comparação dos Cânones (1619) com os Artigos Irlandeses de Ussher (1615) e com a Confissão de Westminster (1647) revela uma concordância fundamental com cada um dos célebres "cinco pontos", embora os dois documentos confessionais se ocupem inevitavelmente mais de matéria teológica do que os Cânones, mais estritamente polêmicos.[36] Os Artigos Irlandeses constituem uma parte importante dos antecedentes da obra da Assembleia de Westminster, que tinha uma referência especificamente internacional em sua argumentação. Embora os Trinta e Nove Artigos estivessem abertos a

uma interpretação reformada, na prática eles haviam se revelado, de certo modo, mais abertos a outras interpretações do que muitos estavam dispostos a conceder. Por isso, o parlamento convocou a Assembleia de Westminster para fazer da Igreja da Inglaterra um corpo mais inteiramente reformado, aproximando-a doutrinariamente de seus congêneres na Escócia e no continente. Embora os delegados consistissem exclusivamente em teólogos ingleses e escoceses, a intenção era constituir uma igreja que refletisse o consenso reformado internacional. Nesse sentido, pelo menos no papel, a proposta foi bem-sucedida em grande parte.[37]

A importância de Owen para a Confissão de Westminster e para a teologia internacional que ela representava foi inestimável. Owen não estava entre os delegados e, embora fosse presbiteriano em questões de política eclesiástica, tornou-se um independente graças à leitura das obras de John Cotton.[38] Não obstante, sua concordância fundamental com a Confissão de Westminster fica evidente na Declaração de Savoia, de 1658, documento cuja minuta teve Owen como um dos principais responsáveis.[39] Formulada para que fosse um documento dos independentes equivalente à Confissão de Westminster, ela segue esta última quase que literalmente, exceto por uma série de pequenos acréscimos e uma revisão completa da seção sobre eclesiologia. Nas seções mais estritamente teológicas, os dois documentos estão de pleno acordo.

Portanto, Owen pode ser situado dentro dessa tradição em curso da Ortodoxia Reformada europeia, da qual faziam parte Dort e Westminster e que representava um consenso teológico internacional reformado. De fato, conforme ficará claro, sua teologia reflete os amplos parâmetros e interesses da tradição reformada: uma visão elevada das Escrituras como base epistemológica da teologia, uma compreensão da salvação alicerçada nas

alianças divinas, uma economia da salvação histórica voltada para a pessoa e a obra do Senhor Jesus Cristo e uma preocupação básica em expor a natureza trinitária da atividade criativa e salvífica de Deus. Em todas essas áreas, o pensamento de Owen, de modo geral, não é original, mas está enraizado numa tradição que remete à teologia reformada de meados do século 16.[40]

Contudo, embora a teologia de Owen possa ser situada na esteira dessa tradição, seria um equívoco estabelecer uma ligação simples e estática entre a teologia da década de 1550 e a de 1650. Embora a teologia reformada não tenha passado por grandes modificações em seus aspectos escriturísticos e trinitários nesse período, o fato é que ela passou por uma mudança formal e metodológica considerável em seu esforço para atender às transformações das necessidades polêmicas e pedagógicas da igreja. De fato, a carreira teológica de Owen, que se estende entre 1640 a 1683, cobre boa parte do período que Richard Muller chamou de "Alta Ortodoxia", o qual testemunhou "o desenvolvimento pleno e final do sistema protestante antes das grandes mudanças nas perspectivas filosóficas e científicas que, nos séculos 18 e 19, reformulariam completamente o sistema teológico, revestindo-o de novas formas".[41]

Muller caracteriza o período da Alta Ortodoxia como uma época em que os sistemas herdados do pensamento reformado precedente foram aprimorados tanto em sua precisão crescente no tocante à linguagem teológica e distinções doutrinárias quanto no que diz respeito à necessidade de se envolver em polêmicas com uma série de novos oponentes. Os dias criativos da teologia reformada tinham terminado. A tarefa à mão agora era de aperfeiçoamento, consolidação e defesa. As controvérsias não se limitavam mais às antigas arengas entre católicos e luteranos; havia novos

adversários, como os arminianos e socinianos, que eram, sob vários aspectos, superficialmente mais próximos do campo reformado em seus pressupostos declarados e, consequentemente, muito mais perigosos.[42] Esse cenário mais amplo convém perfeitamente a Owen: sua teologia era, não raras vezes, construída no calor das controvérsias, e para esse contexto polêmico é que devemos nos voltar para que tenhamos uma compreensão clara de sua obra.

O contexto polêmico

Os adversários teológicos de Owen podem ser agrupados em três categorias gerais: papistas, arminianos e socinianos. Desses três, os papistas eram menos importantes para Owen e tomaram proporcionalmente pouco do seu tempo. Sua biblioteca e as citações esparramadas em todos os seus escritos mostram que ele estava bastante familiarizado com a teologia católica, tanto no que diz respeito à sua história pregressa quanto às polêmicas da literatura da época.[43] De fato, conforme veremos, Owen consegue usar a teologia católica de maneira positiva quando ela atende a seu propósito sem, com isso, subverter a natureza reformada ou protestante do que ele está dizendo. Embora admita que o pensamento católico tenha uma contribuição positiva a oferecer, sua atitude para com a Igreja Católica como instituição é completamente negativa. Suas principais declarações sobre a igreja romana encontram-se em três tratados: *Animadversions on a treatise entitled "Fiat lux"* [Críticas a um tratado intitulado "Fiat lux"], de 1662; *A vindication of the animadversions on "Fiat lux"* [Uma defesa das críticas a "Fiat lux"], de 1664; e *The church of Rome no safe guide* [A igreja de Roma, um guia temerário], de 1679.[44] Em todos os três, Owen vê na autoridade o principal ponto de discórdia entre o catolicismo e o protestantismo: a autoridade está fundamentada no ministério de ensino da igreja ou no testemunho interno

que o Espírito Santo oferece acerca da verdade das Escrituras? Para Owen, as duas coisas são mutuamente excludentes, e a escolha da primeira opção, feita pelo catolicismo, é o principal motivo de todos os seus erros subsequentes. Nesse aspecto, suas opiniões são típicas dos puritanos do seu tempo.[45]

Embora Owen se opusesse totalmente ao catolicismo papal, este não era seu objeto de polêmicas mais importante. Ele se preocupava muito mais com as doutrinas dos arminianos e dos socinianos, e dedicava consideravelmente mais espaço ao ataque às suas doutrinas do que às suas discordâncias com Roma. Há bons motivos históricos para isso. Durante a Guerra Civil Inglesa, e nos anos subsequentes, foi a teologia protestante radical, e não a Igreja de Roma, que ameaçou de forma mais imediata a estabilidade teológica e política da Inglaterra. Em comparação com alguns grupos extravagantes que prosperavam em sua época, como os *seekers* e os *ranters*, os arminianos e os socinianos poderão parecer comparativamente ortodoxos para a mentalidade do século 20. Contudo, para Owen, eles negavam alguns dos princípios básicos da fé e deveriam, portanto, ser considerados decididamente hereges. De fato, arminianos e socinianos, por sua proximidade com os ortodoxos no tocante à sua ênfase no princípio das Escrituras — a utilização das Escrituras, pelos reformados, como fundamento cognitivo único da teologia — e a sofisticação frequente de seus argumentos, constituíam uma ameaça proporcionalmente maior para a teologia reformada do que aquelas seitas radicais que rejeitavam por completo os pressupostos básicos da ortodoxia em favor de uma "luz interior", ou seja lá o que fosse. Portanto, embora a Inglaterra, em meados do século 17, fosse um terreno fértil para o esquisito e o maravilhoso no

campo da religião, as seitas mais extremadas são mencionadas poucas vezes por Owen. Para ele, a ameaça real vinha dos arminianos e dos socinianos.[46]

Nos escritos de Owen, abundam as alusões a obras de arminianos e de socinianos, bem como citações diretas delas, e a catalogação dos livros da sua biblioteca mostra um número considerável daqueles escritos em suas prateleiras. Além dos autores continentais, como Episcópio e Vorstius, ele também se ocupava das manifestações domésticas do arminianismo, particularmente dos escritos de John Goodwin, cuja obra *Redemption redeemed* [Redenção redimida], de 1651, deu a Owen a oportunidade de explicar sua visão da perseverança com riqueza de detalhes.[47] Os problemas suscitados pelo arminianismo privilegiavam a relação entre Deus e a criação, trazendo à tona questões como o relacionamento entre as pessoas da Trindade, o papel de Cristo na predestinação e a natureza do conhecimento prévio de Deus.[48] Em cada uma dessas questões, Owen entendeu que a fé reformada estava sob ameaça pelos arminianos, tanto no que diz respeito à contradição direta entre as perspectivas reformada e arminiana quanto no tocante às implicações sistemáticas mais amplas das modificações arminianas para a teologia ortodoxa em geral.

Com relação ao socinianismo, o catálogo de classificação da biblioteca de Owen e as referências em seus escritos mostram que ele sabia perfeitamente o que se escrevia no continente, tanto contra quanto a favor do socinianismo. Assim como na batalha contra o arminianismo, quando teve de tratar do socinianismo, especificamente em seu volumoso *Vindiciae evangelicae* (1655), ele escolheu, mais uma vez, dedicar a maior parte de sua energia a um oponente doméstico, John Biddle, cujo *Twofold catechism* [Duplo catecismo] havia sido publicado em 1654.[49] Isto se deve em parte, sem dúvida alguma, ao fato de que ele concretizou esse projeto a pedido do

Parlamento, que se preocupava então com o crescimento dessa heresia na Inglaterra. Contudo, talvez por causa da falta de sofisticação da obra de Biddle (tratava-se de pouco mais do que um catecismo com perguntas e breves comentários, e textos bíblicos correspondentes que comprovavam as respostas), Owen também tenha lidado extensamente, nessa obra, com o Catecismo Racoviano, o principal escrito confessional dos socinianos na época, e que lhe proporcionava um nível mais sofisticado de argumentos a serem debatidos.

Para Owen, o socinianismo e o arminianismo estavam intimamente relacionados. A razão disso é que, no seu entendimento, ambos defendiam posições doutrinárias que asseguravam aos seres humanos um nível de autonomia e de autossuficiência, o que para ele era contrário à Bíblia. Em sua obra mais antiga disponível, *A display of arminianism* [Uma exposição do arminianismo], de 1642, ele começa com a lista de pontos dos quais os arminianos se desviam em relação à posição ortodoxa: em suas tentativas de se libertarem da jurisdição divina, rejeitavam a imutabilidade dos decretos divinos, questionavam a presciência divina e negavam a providência que tudo governa e a irresistibilidade da vontade de Deus. Então, para purificar a natureza humana da imputação de pecado, negam a predestinação, o pecado original, a perfeição original de Adão e a eficácia da morte de Cristo, afirmando ao mesmo tempo o livre arbítrio e o papel ativo desse arbítrio na salvação.[50] Quem já leu algum escrito arminiano do período concluirá que a defesa de Owen é de certo modo exagerada e muito genérica; apesar disso, a passagem mostra com clareza as áreas doutrinárias cuja defesa ele considerava importante e necessária. Há duas preocupações óbvias: a prioridade lógica, causal, e a imutabilidade do plano divino da salvação, por um lado; e a eficácia da obra de Cristo na execução histórica

desse plano, por outro. Estes são os dois polos em torno dos quais Owen formula sua resposta aos arminianos e socinianos, e a rejeição arminiana à posição ortodoxa sobre essas questões é que torna os ensinos arminianos inaceitáveis para Owen e muito próximas, em seu raciocínio, das posições de Socino e de seus seguidores.

Por trás dessas duas preocupações em seus debates com seus adversários, deparamos com o fato de que, para Owen, tanto o plano divino da salvação quanto a obra de Cristo na realização dessa salvação dependem, em última análise, de um profundo trinitarismo. A Trindade não ocupa um espaço extra opcional em sua teologia; antes, representa a estrutura ontológica necessária para toda a sua soteriologia. É por isso que, para ele, o socinianismo, com sua negação fundamental do trinitarismo ortodoxo, é uma heresia tão perniciosa: rejeitar a Trindade implica a rejeição completa da teologia cristã. Além disso, há outra razão para a íntima associação, na mente de Owen, entre o arminianismo e o socinianismo: era fácil enxergar, nas modificações das perspectivas trinitárias exigidas pela soteriologia arminiana, um passo decisivo na direção do antitrinitarismo do Catecismo Racoviano, John Biddle e companhia.[51]

Veremos que Owen, em conflito com os arminianos e socinianos, vê-se forçado reiteradas vezes a refletir sobre sua herança reformada e a calcular as implicações desse novo ensino herético para a ortodoxia, formulando, a partir disso, com detalhes mais explícitos, os pressupostos de sua própria soteriologia. Nesse contexto, não apenas é irracional esperar que suas formulações e declarações doutrinárias se assemelhem aos de uma geração anterior, como é também totalmente contrário à história. A insuficiência das codificações mais antigas em lidar com tais questões fica evidente diante do fato de que esses desvios doutrinários, como o são o arminianismo e o

socinianismo, ganharam um número expressivo de seguidores. As dúvidas que levantaram sobre os princípios da interpretação das Escrituras, sobre a natureza de Deus e sobre o conteúdo da salvação levaram os ortodoxos a níveis maiores de precisão em sua explicação da doutrina reformada com o objetivo de defender a tradição, e Owen não foi exceção a essa tendência geral.

Embora o arminianismo e o socinianismo tenham sido o principal objeto da obra teológica de Owen, não foram apenas essas duas perspectivas que contribuíram para a formulação do seu pensamento. A teologia reformada inglesa também tinha suas ênfases específicas, e Owen reagiu a algumas delas, embora de modo menos violento do que as respostas que ofereceu a seus contemporâneos mais obviamente heréticos. Entre os principais adversários ortodoxos domésticos de Owen, podemos citar Richard Baxter, um teólogo cujo pensamento é tão eclético e particular que desafia uma classificação.[52] A principal discussão de Owen com Baxter foi sobre a extensão e a intenção da morte de Cristo e sobre a natureza da justificação. Foi Baxter quem primeiro saiu a campo contra Owen, ao atacar a obra deste último, *The death of death in the death of Christ*,[53] de 1647, em seu *Aphorismes of justification* [Aforismos sobre justificação], de 1649.[54] Embora Baxter fosse um ano mais velho do que Owen, ele era, naquele momento, o novato em termos de reputação, e parece ter se arrependido mais tarde do tom pessoal de seu ataque.[55] Depois da Restauração,[56] houve uma certa reaproximação entre os dois, porém o relacionamento de ambos parece que nunca foi muito caloroso.[57]

Com relação à expiação e à justificação, Owen via nas posições de Baxter uma aproximação com as posições dos arminianos, o que o expunha, portanto, a críticas semelhantes. Contudo, a erudição espetacular do

autodidata Baxter, com seu conhecimento aparentemente enciclopédico de teologia medieval e uma sagacidade filosófica penetrante, combinados com seu apetite aparentemente ilimitado para a disputa polêmica, fizeram dele um oponente muito importante. Os embates entre Owen e Baxter revelam a profundidade e a sofisticação da teologia reformada inglesa no século 17 e o tanto que seus protagonistas, sobretudo Baxter, recorreram à linguagem e às estruturas da escolástica medieval. De fato, qualquer tentativa de traçar uma demarcação entre Owen e Baxter com o argumento de que o primeiro é escolástico enquanto o segundo não é, ou de que o primeiro é mais escolástico do que o segundo, não se sustenta diante de uma análise mais detida.[58] Se entendermos a escolástica como método, segue-se que ambos têm tendências escolásticas evidentes e, como autor de *Methodus theologiae* (1681), a obra puritana inglesa que guarda maior semelhança com seu antecedente medieval — um sistema teológico intrincado, sutil e abrangente que recorre fartamente às categorias e à linguagem escolástica — Baxter sem dúvida é o mais escolástico dos dois! Sua reputação de piedade cordial se reflete no fato de que suas obras devocionais tiveram várias reimpressões depois de sua morte, ao passo que suas obras doutrinárias, com as quais esperava ganhar reputação, nunca tiveram grande acolhida.[59] Em suas obras doutrinárias, particularmente na *Catholick Theologie* [Teologia católica] e no *Methodus theologiae*, o leitor encontrará a discussão das distinções doutrinárias mais refinadas e precisas, tais como entre *solutio eiusdem* e *solutio tantidem*, elementos fundamentais de sua argumentação. À luz de declarações sobre os efeitos necessariamente deletérios da escolástica e do aristotelismo sobre a teologia de Owen, e de tentativas de separar os dois homens neste ponto,[60] vale a pena observar, desde logo, que a conveniência de se usar o método escolástico ou da causalidade aristotélica na tarefa

teológica jamais foi motivo de conflito entre Owen e Baxter. De fato, não poderia mesmo ser de outra maneira, já que ambos recorrem aos referidos métodos em sua teologia. Suas altercações versam, na verdade, sobre o conteúdo da teologia que essas ferramentas, aprovadas evidentemente pelos dois, eram empregadas para exprimir.[61]

Embora Baxter representasse tendências, dentro da teologia reformada inglesa, que apontavam na direção do arminianismo,[62] havia tendências, até mesmo no âmbito do mais ortodoxo dos ortodoxos, às quais Owen se via obrigado a se opor. Assim como nos conflitos com Baxter, os pontos de conflito mais óbvios se referiam a questões relativas à expiação e à justificação. No tocante à primeira, Owen passou a rejeitar a visão, comum entre os ortodoxos, de que a morte de Cristo era necessária para a salvação apenas porque Deus decretara que assim fosse.[63] Entre os ortodoxos, os dois homens que escolheu para criticar nesse aspecto foram William Twisse e Samuel Rutherford.

No tocante à justificação, o pensamento reformado inglês havia desenvolvido uma certa ênfase que parece estar confinada às tradições de língua inglesa e holandesa: a justificação eterna. De fato, a ideia de "justificação eterna" não parece reverberar de modo algum na tradição continental mais ampla da Ortodoxia Reformada. A justificação eterna era a ideia de que os eleitos não eram apenas eleitos na eternidade, mas também justificados. Embora a doutrina esteja geralmente associada aos chamados antinomianos, como Tobias Crisp, ela também encontra apoio entre os ortodoxos mais tradicionais, como Thomas Goodwin.[64] De acordo com essa perspectiva, a fé se tornou a realização da justificação anterior do indivíduo, o reconhecimento do status eterno da pessoa diante de Deus, e não, de maneira alguma, parte constituinte ou, por outra, parte daquela justificação.

Embora a questão da justificação não seja de interesse imediato deste livro, não há dúvida de que ela é parte importante do contexto teológico da discussão de Owen sobre a expiação em seus debates com Richard Baxter.[65]

Era esse, portanto, o contexto intelectual contemporâneo à obra de Owen: do lado positivo, a tradição da Ortodoxia Reformada que buscava reafirmar e deixar claros os ganhos da Reforma; do lado negativo, os ataques do arminianismo, do socinianismo e o progresso de ênfases desequilibradas no âmbito da Ortodoxia Reformada. Contudo, quem quer que leia os escritos de Owen logo perceberá que sua teologia não pode simplesmente ser compreendida sob a ótica de conflitos e interesses da época, pois ele se esforça conscientemente para ser um teólogo católico no sentido pleno e próprio do termo. A exemplo dos reformadores que vieram antes dele, Owen não considera sua obra inovadora, como se apresentasse novas descobertas ao mundo, mas uma obra que recorre ao legado teológico do passado para apresentar formulações contemporâneas atuais da verdadeira doutrina cristã.

Owen e a tradição ocidental

Raízes patrísticas, medievais e renascentistas

Um exame dos escritos de Owen mostrará que seu pensamento representa, sob vários aspectos, a tentativa de um teólogo do século 17 de formular as implicações da teologia reformada em termos estabelecidos pelas formulações trinitárias e cristológicas clássicas da igreja primitiva. Por exemplo, em toda a sua obra a ideia de unidade das três pessoas tem um papel fundamental para a sua compreensão da revelação, Criação e redenção. Ficará claro também que a ideia especificamente ocidental da dupla processão do Espírito é, entre outras coisas, central para os

argumentos de Owen a favor da unidade da economia da salvação, para a sua perspectiva da relação entre as duas naturezas de Cristo e para a sua compreensão da importância das Escrituras como meio de conhecimento de Deus. À luz da importância de tais formulações doutrinárias patrísticas na teologia de Owen, não deveria ser nenhuma surpresa que sua biblioteca tivesse tantos livros patrísticos e que seus escritos estejam repletos de alusões a luminares da igreja primitiva como Agostinho, Hilário e Atanásio, além de citações desses expoentes. De fato, sua teologia foi erigida em referência consciente à tradição patrística católica.

A natureza católica da teologia de Owen fica bastante evidente na carta que escreveu a Baxter, em 1668/1669, a respeito do fundamento sugerido por este último para uma proposta de acordo entre independentes e presbiterianos durante a Restauração. Em resposta à tese de Baxter de que as Escrituras e o Credo Apostólico seriam uma base doutrinária adequada, Owen diz que o primeiro dos quatro concílios ecumênicos também deveria ser levado em conta para que, desse modo, fosse impossível aos socinianos passarem pela peneira.[66] A implicação é óbvia: as Escrituras, interpretadas no âmbito da ortodoxia nicena, deveriam proporcionar uma salvaguarda suficiente para o erro. Não se pense que, por causa disso, os credos tivessem alguma autoridade normativa final para Owen. Se desempenham algum papel é porque ele crê que refletem fielmente a posição das Escrituras. Não obstante isso, à luz das declarações socinianas contrárias à Trindade e a outras coisas com base no *sola Scriptura*, os credos são úteis como testes práticos de ortodoxia. Desse modo, fica muito claro que Owen não era tão ingênuo a ponto de acreditar que fosse possível se dedicar à teologia como uma disciplina cujo leitor, de mente vazia, se relacionaria com o texto puro e simples das Escrituras e, assim, de algum modo, absorveria

automaticamente a pura doutrina. Era isso que professavam os socinianos, com resultados que não eram nem católicos nem ortodoxos. A posição de Owen é muito mais sutil: o que está por trás do seu argumento nesse ponto é sua compreensão de que há uma relação crítica entre as grandes formulações humanas da fé e as palavras das Escrituras. Embora esta última constitua norma para a teologia, as formulações mencionadas são úteis porque produzem uma estrutura doutrinária funcional que permite a tarefa teológica da interpretação das Escrituras, embora não de tal modo que as Escrituras, no fim das contas, acabe subordinada aos credos. Estes se comportam como mecanismos heurísticos que facilitam a decodificação do ensino das Escrituras. O resultado é que a teologia de Owen, longe de ser uma ruptura radical com a tradição mais antiga, é, em vez disso, uma apropriação crítica dessa tradição para as necessidades contemporâneas.

Embora essa adesão à ortodoxia católica do passado não seja motivo de surpresa para quem está familiarizado com as declarações dos reformadores de que estavam restaurando a igreja à sua pureza doutrinária primitiva, em vez de introduzir doutrinas novas e inovadoras, o que poderá surpreender alguns é a atitude positiva de Owen em relação aos teólogos medievais — mais positiva até do que a posição de Calvino e de muitos dos primeiros reformadores. Embora o uso específico que Owen faz da teologia medieval seja objeto de discussão mais abrangente (esse tema será abordado em outros capítulos), vale a pena fazer alguns comentários preliminares sobre o assunto. A primeira coisa a observar é que o uso que Owen faz dos teólogos escolásticos é típico da época e reflete não apenas uma característica geral dos ortodoxos reformados, como também, e mais especificamente, o crescimento do interesse pela teologia escolástica, evidente na Inglaterra a partir do final do século 16.[67] Dizer que uma teologia é "escolástica"

significa, naturalmente, fazer uma declaração descritiva de sua estrutura e metodologia, e não um julgamento de valor do seu conteúdo, um fato conhecido pelos autores católicos durante muitos anos, mas que só recentemente começou a ganhar aceitação entre os estudiosos protestantes.[68] De fato, para muitos acadêmicos protestantes, a palavra *escolástico* é um termo extremamente pejorativo, e que implica uma abordagem exageradamente racionalista da teologia.[69] Na verdade, o termo e seus cognatos tinham um duplo significado para os pensadores reformados do século 17. Por um lado, a palavra poderia ser usada precisamente da maneira negativa com que muitos estudiosos modernos a usam (Samuel Rutherford referia-se aos escolásticos como "estudiosos com cabeça de agulha").[70] Por outro lado, o termo também era usado como uma palavra de valor descritivo neutro, referindo-se a uma forma específica de se aproximar de um tópico teológico. Portanto, o mesmo Samuel Rutherford escreve sem grande pudor uma obra intitulada *Disputatio scholastica de providentia*.[71] O termo trazia consigo uma certa elasticidade de sentido para o ortodoxo reformado do século 17 que a erudição moderna tende a perder.

No que diz respeito apenas ao método, a teologia de Owen apresenta alguns traços especificamente escolásticos: por exemplo, uma paixão pela subdivisão tópica e pelo uso de dúvidas e de objeções como forma de refutar seus oponentes e deduzir por completo as implicações da teologia por ele formulada. Contudo, em relação à estrutura geral, a teologia de Owen não é tão escolástica quanto a de seu contemporâneo, Richard Baxter, cujo volumoso *Methodus theologiae* talvez seja a mais abrangente aplicação do método medieval da *quaestio* à atividade teológica já produzida pelo puritanismo.[72] Quando Owen faz suas afirmações doutrinárias de forma mais sistemática, ele escolhe um esquema aliancista mais voltado para a

história a fim de suprir o princípio organizador que subjaz ao seu argumento, provavelmente um sinal do maior impacto dos esquemas teológicos federais[73] sobre o seu pensamento do que qualquer antecedente medieval específico. Diferentemente disso, o *Methodus theologiae* representa talvez um modelo escolástico mais tradicional, passando sinteticamente dos prolegômenos para a doutrina de Deus e assim por diante.[74]

O uso que Owen faz do escolasticismo medieval não para no nível da *quaestio* e na subdivisão detalhada. Ele incorpora também o uso abrangente da terminologia desenvolvida durante a Idade Média para uma expressão precisa da doutrina. Conforme veremos nos próximos capítulos, boa parte do uso que Owen faz dos autores medievais pode ser expressa nessa categoria linguística e terminológica e, portanto, não representa, de modo algum, aprovação indiscriminada ao conteúdo geral da obra desses autores ou adoção acrítica desse conteúdo em seus escritos. Há inúmeros motivos óbvios pelos quais Owen toma emprestada parte da linguagem e da argumentação conceitual da escolástica medieval para a articulação da teologia reformada, dos quais o mais importante parece ser aquele que se relaciona com o contexto polêmico em que estava atuando: confrontado com uma série de heresias que suscitavam dúvidas extremamente complexas sobre a estrutura da predestinação, a natureza da Trindade, a união hipostática etc., e que, no caso dos arminianos e dos socinianos, valiam-se frequentemente da linguagem e de palavras de ordem dos reformadores a respeito, por exemplo, do *sola Scriptura*, de uma forma que, na verdade, subvertia as intenções originais dos reformadores. Owen e seus contemporâneos foram forçados a expandir seu vocabulário teológico para esclarecer conceitos e doutrinas de um modo que fizesse tal uso equivocado de sua linguagem tradicional por seus adversários cada vez mais difícil. Um

bom exemplo disso aparece em seu *Dissertation of divine justice* [Dissertação sobre a justiça divina], de 1653, em que, conforme dissemos anteriormente, Owen ataca, entre outros, William Twisse e Samuel Rutherford por sua interpretação da necessidade da expiação. Aqui, Owen utiliza um rico vocabulário extraído da escolástica católica, tanto medieval quanto renascentista, para fazer distinções precisas, refinadas e sem ambiguidades, as quais são necessárias para que se defina o que constitui um ponto particularmente sutil. De fato, logo no início ele usa a definição de *justiça vindicativa* de Suárez como ponto de partida. Com isso, Owen tem o cuidado de se distanciar de boa parte do método de Suárez e de algumas de suas conclusões, e descreve sua definição como "merecidamente célebre".[75] Portanto, Owen não confere aprovação incondicional à obra do jesuíta — longe disso —, mas reconhece em sua definição de *justiça vindicativa* algo que se pode empregar na estrutura reformada para deixar claras suas perspectivas sobre a relação dos atributos absolutos de Deus com o reino criado.

Conforme mostra este último exemplo, aquilo que foi emprestado da teologia católica, medieval e renascentista, não para no plano do vocabulário. Conforme argumentei em outra ocasião, o mesmo tratado em que ele cita Suárez também depende, a fim de uma argumentação convincente, da aceitação da analogia do ser, pedra fundamental da perspectiva teológica tomista.[76] Aliás, em suas discussões sobre Deus, criação e providência, veremos que reiteradas vezes Owen recorre a tais fontes tanto em busca de vocabulário quanto da estrutura metafísica de que precisa para defender a teologia reformada contra as investidas dos arminianos e dos socinianos. Não é de surpreender, portanto, que deparemos em sua biblioteca com uma vasta lista de autores católicos da

Idade Média e do Renascimento. Esses livros não estavam ali por mera curiosidade ou simplesmente na condição de fontes que permitissem a Owen formular uma defesa inteligente contra Roma: tratava-se também de recursos positivos importantes para a articulação de suas próprias convicções teológicas.

O "aristotelismo" de Owen em contexto

O uso de Owen da teologia escolástica medieval aponta para outra área do seu pensamento que tem sido considerada como o aspecto mais problemático e nocivo de sua teologia: o uso que faz de Aristóteles.[77] De acordo com a mitologia corrente entre os estudiosos, o aristotelismo e a teologia da primeira e da segunda geração de reformadores são mutuamente excludentes; desse modo, na medida em que teólogos mais recentes recorrem a metodologias aristotélicas e escolásticas, em vez de recorrer às perspectivas supostamente mais humanísticas e bíblicas dos reformadores, eles traem e pervertem o evangelho da Reforma.[78] Essa ideia se tornou uma espécie de factoide[79] e foi agora alçada à categoria de verdade óbvia, mais ou menos como o princípio da não contradição.[80]

Desde princípios dos anos 1960, as obras de Paul Kristeller, Charles Schmitt e Heiko Oberman têm sido usadas para derrubar muitos dos mitos em torno do aristotelismo e da escolástica. As descobertas desses estudiosos foram acolhidas, aplicadas com proveito e confirmadas por outros. Em decorrência disso, desde princípios dos anos 1970, com a publicação dos dois volumes de Robert Preus, *The theology of post-reformation lutheranism* [A teologia do luteranismo pós-Reforma], é cada vez mais disseminada, entre os estudiosos, a opinião contrária à abordagem da escolástica protestante — vista como uma traição ao enfoque reformado da teologia — , além de

questionar os efeitos necessariamente deletérios de se recorrer a Aristóteles.[81] Evidentemente, qualquer obra que pretenda se debruçar sobre o aristotelismo de Owen deverá levar em conta as descobertas dessa nova corrente de estudos.[82]

Do ponto de vista histórico, é importante lembrar que o pensamento aristotélico produziu a cosmovisão científica e filosófica dominante no século 17. Nesse sentido, é esclarecedor o comentário de Paul Kristeller:

> A filosofia natural aristotélica, rica no assunto que se dispõe a discutir e sólida em seus conceitos, não poderia ser desalojada do currículo universitário, na medida que não havia um corpo comparável de doutrina apropriada ao ensino que pudesse tomar seu lugar. Os humanistas não poderiam fazê-lo, tampouco os platonistas ou os filósofos naturais do Renascimento tardio, capazes de minar, mas não de abater a tradição aristotélica. O ataque decisivo veio de Galileu e de outros físicos do século 17.[83]

A tese de Kristeller é extremamente importante, mas muito ignorada por aqueles desejosos de se livrar dos ortodoxos reformados do século 17 em razão do seu aristotelismo: o pensamento aristotélico proporcionou a cosmovisão dominante antes da revolução científica do século 17. Portanto, todos os pensadores importantes nos anos imediatamente anteriores a essa época dependiam, em alguma medida, do aristotelismo.[84] Tendo em mente a relação muito próxima que havia entre a lógica, a física e a metafísica aristotélica, e a imprecisão das linhas que delimitavam as fronteiras entre o ponto em que terminava a esfera de autoridade bíblica e começava a esfera de autoridade das ciências humanas, a existência de uma relação positiva entre a teologia e a filosofia no século 17 não surpreende ninguém. Aliás, quando pensamos em tudo isso, somos tentados a indagar aos críticos da ortodoxia: De que alternativa dispunham os pensadores do século 17 para substituir a cosmovisão aristotélica?[85] A visão platônica? Os que adotavam

os modelos platônicos tendiam a ser arminianos (na melhor das hipóteses) em sua teologia, como jamais cansou de frisar o grande teólogo reformado William Twisse.[86] A visão de Ramus? Alguns certamente a adotaram, mas o ramismo, em si mesmo, é uma revisão do aristotelismo, e não um repúdio a ele.[87] E quanto à visão de Descartes? Ou de Spinoza? A história mostra que, sempre que houve tal substituição, as teologias resultantes se distanciaram muito mais do pensamento dos reformadores do que as teologias ortodoxas reformadas.[88] Além disso, se nem mesmo os pensadores científicos mais avançados dos séculos 16 e 17, como Galileu e Newton, foram capazes de se libertar do emprego de um vocabulário de caráter consideravelmente aristotélico, sua persistência na teologia dificilmente é algo de se admirar.[89]

Como obras do seu tempo, os escritos de Owen não constituem exceção à tendência geral dentro da ortodoxia, tanto reformada quanto luterana, de usar a linguagem, a lógica e a metafísica aristotélica como ferramentas úteis para propósitos polêmicos e para a formulação teológica positiva.[90] Embora a classificação de obras da biblioteca de Owen pareça indicar sua familiaridade com outras perspectivas filosóficas, desde sua obra mais antiga (*A display of arminianism*, de 1642), Owen pôs os conceitos e a linguagem aristotélica a serviço da teologia reformada, o que continuaria a fazer no decorrer de todos os seus textos. Para alguém de sua geração, isso não surpreendia de modo algum, já que o inglês de sua época vivia na esteira de um renascimento importante do conhecimento aristotélico ocorrido nas últimas décadas do século 16, um reavivamento expresso, em parte, pelo aumento generalizado da publicação de textos aristotélicos em língua inglesa.[91] Esse reavivamento se deu simultaneamente ao interesse renovado pela teologia escolástica da Idade Média, o que contribuiu para reforçar a

natureza escolástica do ensino universitário e, embora a oposição a esse escolasticismo continuasse forte, muitos pensadores, entre eles, teólogos, descobriram nele muita coisa de valor sem, por isso, ter de aceitar todos os mínimos detalhes.[92]

Diante desse contexto, não é de espantar que se encontrem evidências de apropriação significativa da linguagem aristotélica nos escritos de Owen. Parece certo que sua primeira exposição à aplicação teológica da filosofia aristotélica se deu em Oxford, onde foi aluno de Thomas Barlow (1607-1691), futuro bispo de Lincoln. Barlow concluiu o bacharelato (BA) no Queen's College em 1630, o mestrado (MA) em 1633 e no mesmo ano passou a *fellow* (membro) da instituição. Em 1635, tornou-se "professor de metafísica" na universidade. Owen estudou no Queen's College e teve aulas com Barlow no tempo em que passou lá.[93] Barlow, um calvinista ferrenho e contrário às tendências teológicas de clérigos de destaque, como Jeremy Taylor, escreveu um livro intitulado *Exercitationes aliquota metaphysicae* (1637, com segunda edição em 1658) que foi, aparentemente, baseado nas aulas que deu em Oxford. Owen tinha um exemplar da edição de 1658,[94] mas podemos muito bem supor que estivesse familiarizado com o conteúdo aristotélico do seu tempo em Oxford. Ele tinha também vários volumes das obras de Aristóteles, bem como de Platão e de outros filósofos antigos.[95] Além desses, dispunha também de exemplares de inúmeras obras de pensadores escolásticos cristãos, entre eles, Tomás de Aquino[96] e Suárez,[97] além de alguns textos escolásticos judaicos, como os de Maimônides e do orientalista de Oxford, Edward Pococke, publicados em 1655.[98] Acrescente-se também a esses obras de Descartes e de Bacon.[99] A mera presença de livros específicos em sua biblioteca não significa

necessariamente que ele os tenha lido, mas as citações de muitas dessa fontes em suas obras indicam que ele leu efetivamente muitos deles.

É claro que a discussão dos detalhes do uso feito por Owen do vocabulário aristotélico constará de nossos estudos subsequentes, mas vale a pena observar aqui que, apesar de suas restrições metodológicas à competência da razão, Owen não parece ter considerado seu uso de Aristóteles como particularmente digno de nota ou especialmente repreensível. Conforme observamos anteriormente, não se tratava de algo em que Baxter via motivo para criticá-lo, uma vez que o uso de tal linguagem por ele próprio mostra sua clara aceitação das convenções da época. Além disso, nos primeiros trabalhos de Owen, toda a sua crítica explícita ao uso da filosofia na teologia tem como alvo as tendências platônicas, certamente uma decorrência da associação entre o platonismo e elementos arminianos no anglicanismo.[100] Alan Clifford observa, de forma acertada, que o Owen tardio tende a ser mais crítico em relação à influência aristotélica sobre a teologia,[101] mas é provavelmente significativo que essas críticas pareçam começar e se tornar mais evidentes em princípios da década de 1660, ocasião em que Owen testemunhou a obliteração de tudo o que os puritanos haviam tentado alcançar durante as duas décadas anteriores, bem como o triunfo do que ele considerava um partido romano e arminiano no âmbito da igreja anglicana. Nesse sentido, Owen estaria experimentando aquela "experiência de derrota" que levou a *intelligentsia* puritana a um exame de consciência e ao desespero.[102] Além do mais, mesmo nessa época Owen criticava e elogiava a filosofia aristotélica no escopo de poucas páginas.[103] Isso, aliado ao fato de que Owen continuava a se servir positivamente da linguagem e de conceitos aristotélicos em suas obras posteriores,[104] é sinal de que suas aparentes investidas contra o aristotelismo

devem ser entendidas como uma mistura da retórica de um homem derrotado e de uma crítica a erros teológicos específicos, e não de repúdio geral de sua abordagem anterior.

Desse modo, chegamos ao segundo ponto incontornável para que sejamos justos com Owen: é preciso que nos lembremos não apenas de compreender sua linguagem aristotélica dentro do seu contexto histórico, como também é preciso que tenhamos em mente alguns pontos básicos sobre como a linguagem funciona. Os argumentos de Clifford contra o uso que Owen faz da linguagem e dos conceitos aristotélicos parecem, por vezes, basear-se no pressuposto de que basta demonstrar a mera presença da linguagem aristotélica para provar que o conteúdo de sua teologia foi "aristotelizada", embora ele mencione o amplo uso que Baxter faz dessa linguagem como base que lhe permite tirar conclusões equivalentes acerca da teologia deste último.[105]

A íntima ligação entre escolástica e linguagem aristotélica e o conteúdo teológico já foi comprovada diversas vezes. Conforme observou Richard Muller, é interessante notar que o debate apresenta uma semelhança incomum com os argumentos sobre a helenização do cristianismo propostos por estudiosos como Von Harnack no início do século 20 e que prosseguiu sob diversas formas na neo-ortodoxia e no movimento da teologia bíblica de meados do século 20.[106] De acordo com a visão de linguagem exposta aqui, a tentativa de expressar formas do pensamento hebraico em grego destruiu ou perverteu conceitos hebraicos originais simplesmente porque o grego era incapaz de transmitir seu sentido original, além de trazer consigo um conteúdo metafísico próprio. O mesmo se dá com alguns dos argumentos levantados pelo campo conhecido como "Calvino contra os calvinistas": considera-se impossível que a linguagem e os conceitos aristotélicos sejam

capazes de exprimir o conteúdo do pensamento dos reformadores do século 16, ou que, no mínimo, sejam inadequados para tanto. Tais argumentos, no que se refere à linguagem bíblica, explodiram de modo brilhante graças a James Barr em seu estudo clássico *The semantics of biblical language* [A semântica da linguagem bíblica].[107] Barr demonstrou que a raiz de uma palavra não é guia seguro para seu significado, seja qual for o contexto, tendo repudiado a noção de que uma linguagem específica contenha uma metafísica implícita particular. É a maneira como as palavras são usadas em seu contexto que lhes confere significado num dado momento qualquer.

É isso o que se passa com a linguagem de Aristóteles, o que é fácil demonstrar. Por exemplo, se analisarmos o célebre caso da doutrina da transubstanciação, conforme exposta por Tomás de Aquino, veremos que ele não a formula tomando por base a metafísica aristotélica (a doutrina havia sido definida em 1215, no Quarto Concílio de Latrão, uma geração antes que a metafísica de Aristóteles passasse a ter um papel significativo no discurso teológico ocidental). Tomás procurou explicar um dogma consolidado da igreja recorrendo ao vocabulário conceitual de Aristóteles e, com isso, a transubstanciação foi expressa em termos de acidentes e de substância. Tal formulação, naturalmente, não faz sentido algum para o pensamento aristotélico, em que acidentes tinham de ser amparados por uma substância correspondente, uma crítica que John Wycliffe fizera em sua obra a respeito da eucaristia[108] — o que não invalida o uso da terminologia por Tomás de Aquino, contanto que estejamos dispostos a concordar que, à luz da natureza miraculosa do tema, Tomás recorra aos termos *substância* e *acidentes* de um modo que requer a transformação do seu sentido original. Embora haja motivos legítimos para se objetar ao que ensina Tomás neste ponto, não bastará rejeitar sua posição argumentando-se apenas que sua

posição é incoerente se comparada com a metafísica original de Aristóteles. O uso que Tomás de Aquino faz da *linguagem* de Aristóteles não implica, de modo algum, que ele veja no *sistema* de Aristóteles o árbitro por excelência da verdade ou da falsidade de sua doutrina.

Pelos mesmos motivos, não podemos confiar exageradamente na mera presença da linguagem aristotélica como guia seguro para a natureza do conteúdo do pensamento de um teólogo específico. Os estudiosos que se debruçam sobre o pensamento renascentista e reformado mostraram que a presença da linguagem, da lógica e de formas de pensamento aristotélicas num texto não permitem nenhum julgamento prévio significativo das perspectivas ali expressas. O fato é que o termo *aristotélico*, quando se refere à teologia do Renascimento ou do pós-Renascimento, só pode ser usado como termo abrangente, que aponta para uma metodologia ampla com ênfases, abordagens e conteúdo variados. Isso não nos permite pressupor a crença em certas doutrinas mais do que, por exemplo, o uso positivo, a aprovação positiva e o comprometimento com a linguagem do manifesto do Partido Trabalhista nos permitem prever a perspectiva pessoal que alguém tenha do socialismo. Portanto, o aristotelismo não pode ser tratado como se fosse uma entidade facilmente definível, monolítica, cuja presença na obra de um pensador permitisse generalizações *a priori* sobre o conteúdo antes de qualquer envolvimento sério com os textos em questão.[109] Luteranos e reformados, ortodoxos e remonstrantes:[110] todos eles recorreram à linguagem e a modelos aristotélicos para expressar seus respectivos pontos de vista teológicos — radicalmente diferentes entre si. Desse modo, o emprego positivo que Owen faz do pensamento aristotélico não nos permite prejulgar sua teologia. As vitórias mesquinhas sobre a Ortodoxia Reformada, baseadas em tais pressupostos filosoficamente ingênuos, não

substituem o exame cuidadoso e desapaixonado dos textos. A linguagem aristotélica de Owen deve ser julgada pelo modo como o autor usa as palavras, e não pelo que significam para Aristóteles. Assim também sua metafísica aristotélica deve ser julgada por seu resultado, e não por sua simples presença. Deve-se fazê-lo no âmbito do contexto intelectual exposto acima e dentro da estrutura do seu método teológico em geral.

Conclusão

Essa discussão dá margem a vários pontos importantes para a análise detalhada das perspectivas de Owen sobre certos tópicos de que nos ocuparemos nos próximos capítulos. Em primeiro lugar, essa síntese, ainda que breve, já nos permitiu um vislumbre do fluxo intelectual do século 17, embora limitado ao campo comparativamente conservador (da nossa perspectiva ulterior) da Ortodoxia Reformada inglesa. Não pode haver, portanto, nenhuma justificativa real para a marginalização da teologia no mundo do século 17, como se seus protagonistas estivessem preocupados apenas com a sistematização, exposição ou aplicação do pensamento de seus predecessores do século 16, enquanto o mundo teológico permanecia imóvel, por assim dizer, esperando que o Iluminismo, com seu impacto, estilhaçasse suas certezas preciosas. Em fins dos séculos 16 e 17, vieram à tona novas dúvidas que demandavam respostas para as quais a teologia dos reformadores não era capaz de oferecer, em sua forma original, imediatamente. O crescimento do arminianismo e do socinianismo, com sua adesão ao princípio das Escrituras, e o desenvolvimento de novas teorias e ênfases no tocante à expiação e à justificação no âmbito dos vastos limites do campo reformado, suscitaram problemas para Owen que o simples apelo aos reformadores, ou mesmo aos autores patrísticos, não poderia resolver.

Portanto, ao nos depararmos com as respostas que ele deu aos novos questionamentos, não deveríamos nos surpreender ao descobrir que sua teologia revela um avanço significativo quando comparada com as de seus antecessores do século 16. A tarefa de Owen como defensor da ortodoxia exigia que ele não cedesse simplesmente à repetição estéril daquelas mesmas formulações antigas que agora estavam sob judice.

Em segundo lugar, é bastante óbvio que o conteúdo intelectual do pensamento de Owen desafia a redução simplista a um ou dois temas fundamentais. Seu uso de várias tendências da tradição ocidental, a necessidade de desenvolver novos meios de expressão e de defesa da teologia reformada à luz de novas heresias e ataques, além da amplitude pura e simples de suas leituras, sugerem que estamos lidando com um pensador cujo pensamento só poderá ser reduzido a algumas poucas "grandes ideias" ao custo de perder boa parte da engenhosidade do que ele tem a dizer, transformando efetivamente sua teologia numa caricatura que ele mesmo não teria reconhecido.

A formulação do programa imediato da teologia de Owen é consequência da época específica em que ele viveu; portanto, essa época deverá suprir o contexto básico para qualquer análise imparcial e histórica do seu pensamento. O que deveria ser óbvio, no entanto, é ignorado, o que resultou em comparações diretas entre Owen e Calvino, e Owen e Wesley, sem que se levasse em conta os contextos históricos e intelectuais radicalmente distintos em que esses três homens trabalharam.[111] A reflexão de Owen ocorre numa época em que a tradição reformada buscava defender a si mesma não só — ou primariamente — das investidas de Roma; antes, tinha pela frente desafios muito mais próximos dos princípios e do método aos quais recorria e, portanto, muito mais perigosos. Nessa tarefa, a

Ortodoxia Reformada, de modo geral, empenhava-se em reafirmar decididamente as raízes ortodoxas e patrísticas de sua teologia, ao mesmo tempo que pressionava por uma reapropriação da linguagem técnica da escolástica medieval e renascentista, com o objetivo de dar às suas formulações teológicas a precisão rigorosa necessária para que se distinguisse dos princípios do arminianismo e do socinianismo. Owen não foi exceção a essa tendência generalizada, e em seus escritos encontramos a confluência do pensamento patrístico, medieval e reformado numa síntese cujo propósito era o de atender às necessidades da hora. No momento em que se entende isso, o palco estará pronto para que se compreenda a aparente regressão a um escolasticismo anterior à Reforma, que fica evidente em partes da obra de Owen, não como um retorno a uma abordagem supostamente árida e racionalista à teologia (uma ideia que, a propósito, revela um retrato relativamente genérico do pensamento medieval), mas como um movimento para a frente, na direção de uma reapropriação crítica de aspectos da tradição ocidental com o propósito de criar uma reformulação sistemática do pensamento reformado capaz de resistir aos ataques tanto da heterodoxia sutil quanto daquela explicitamente herética.

---

[1] Há uma excelente biografia moderna sobre Owen: P. Toon, *God's statesman: the life and work of John Owen* (Exeter: Paternoster, 1971). Vale a pena também consultar: A. Thomson, "Life of Dr Owen", in *The works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-1855), 1:xxi-cxxii (doravante *Works*). Até recentemente, eram poucas também as obras sobre Baxter. Uma boa discussão sobre o progresso feito nos estudos de Baxter encontra-se na fascinante análise de Hans Boersma, *Hot pepper corn: Richard Baxter's doctrine of justification in its seventeenth-century context of controversy*

(Zoetermeer: Boekencentrum, 1993), p. 1-24. Embora eu discorde da interpretação que Boersma faz de Owen, este livro é a contribuição mais importante ao estudo da teologia de Baxter desde a tese de doutorado (infelizmente) não publicada de J. I. Packer, "The redemption and restoration of man in the thought of Richard Baxter" (Oxford University, 1954). Outras obras mais recentes sobre a vida e a contribuição cultural de Baxter: G. F. Nuttall, *Richard Baxter* (London: Nelson, 1965); e N. H. Keeble, *Richard Baxter: puritan man of letters* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

[2] A obra de Packer é uma exceção notável a essa tendência anglicana, mas a maior parte de suas contribuições desde sua dissertação se limitaram exclusivamente ao público eclesiástico, e não acadêmico. Veja-se, por exemplo, a coleção de ensaios *Among God's giants: the puritan vision of the Christian life* (Eastbourne: Kingsway, 1991) [publicado em português por Fiel sob o título *Entre os gigantes de Deus*].

[3] Veja P. Miller, *The New England mind: the seventeenth century* (Cambridge: Harvard University Press, 1939); C. Hill, *Society and puritanism in prerevolutionary England* (London: Seeker and Warburg, 1967); P. Collinson, *The Elizabethan puritan movement* (Oxford: Clarendon Press, 1967). Para artigos que tratem da forma como os estudos puritanos, particularmente os que versam sobre a Nova Inglaterra, mudaram no decorrer das últimas décadas, veja: M. McGiffert, "American puritan studies in the 1960's", *William and Mary Quarterly*, Series 3, 27 (1970): 36-67; L. B. Ricard, "New England puritan studies in the 1970s", *Fides et Historia* 15 (1983): 6-27. Para uma avaliação da contribuição de Perry Miller aos estudos puritanos, e uma crítica ao seu pouco apreço pelo papel da Bíblia e da teologia no puritanismo, veja, de George M. Mardsen, "Perry Miller's rehabilitation of the puritans," *CH 39* (1970): 91-105. Vale a pena consultar também, nesse contexto, o ensaio bibliográfico incluído em *God's caress: the psychology of puritan religious experience* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 275-89, de Charles L. Cohen.

[4] A obra de Heiko Oberman é de particular importância nesse contexto. Veja as seguintes obras de sua autoria: *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and Late Medieval nominalism* (Durham: Labyrinth, 1983); e *The masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

[5] Veja Heiko Oberman, *The dawn of the Reformation* (Edinburgh: T&T Clark, 1986); D. C. Steinmetz, *Luther and Staupitz: an essay in the intellectual origins of the protestant Reformation* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1980); e S. E. Schreiner, *The theater of his glory: nature and the natural order in the thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1995).

[6] Em seu relato fascinante sobre a pregação na Nova Inglaterra, Harry S. Stout diz que o resultado mais surpreendente da sua pesquisa foi a descoberta de que o conteúdo dos sermões permaneceu notavelmente estável durante o período estudado por ele. Veja *The New England soul: preaching and religious culture in colonial New England* (Oxford: Oxford University Press, 1986), p. 6. Isso é algo que sem dúvida surpreende, na perspectiva de um historiador interessado na mudança da função social dos sermões, mas que é facilmente explicável a partir de uma perspectiva teológica, em que se pode observar o papel importante que desempenha a continuidade da estrutura teológica. Para que se possa demonstrá-lo, é preciso, naturalmente, que se estudem os sistemas e comentários teológicos por trás dos sermões; portanto, não basta simplesmente analisá-los. São poucos os trabalhos nesse campo.

[7] Apesar da abordagem facciosa dessa tradição, ela produziu diversos artigos que, por sua abordagem descritiva acrítica do pensamento de Owen, resultaram, a bem da verdade, em descrições mais historicamente precisas do que algumas das interpretações acadêmicas mais tendenciosas. Veja, por exemplo, Jack N. MacLeod, "John Owen and the death of death", in: *Out of bondage*, Proceedings of the Westminster Conference (Nottingham, 1984).

[8] A. C. Clifford, Atonement and justification: English evangelical theology 1640-1790, an evaluation (Oxford: Clarendon Press, 1990), esp. p. vii-ix.

[9] Há vários estudos excelentes sobre a teologia puritana. De modo geral, porém, esses estudos tendem a abordar os puritanos em seu contexto contemporâneo e pelo prisma da tradição reformada, ignorando o impacto das fontes patrísticas e medievais em seu pensamento. Veja J. S. Coolidge, *The Pauline renaissance in England* (Oxford: Clarendon Press, 1970); G. F. Nuttall, *The Holy Spirit in*

puritan faith and experience (Chicago: University of Chicago Press, 1992); J. von Rohr, *The covenant of grace in puritan thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986); e D. D. Wallace, *Puritans and predestination: grace in English protestant theology* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

[10] H. Heppe, *Reformed dogmatics set out and illustrated from the sources,* tradução para o inglês de G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978). Para outros estudos clássicos sobre a Ortodoxia Reformada que desconsideram ou atribuem pouco valor ao que se passou no mundo anglo-saxão, veja P. Althaus, *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (Leipzig: Deichertsche, 1914); E. Bizer, Fruhorthodoxie und Rationalismus (Zurich: EVZ, 1963); e H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus* (Gutersloh, Germany: Bertelsmann, 1951).

[11] Veja M. M. Knappen, *Tudor puritanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1939); e *Two Elizabethan puritan diaries* (Gloucester: Peter Smith, 1966), p. 1. Na esteira de Knappen temos, por exemplo, E. F. Kevan, *The grace of law: a study in puritan theology* (Ligonier: Soli Deo Gloria, 1993), p. 42. Mais recentemente, Patrick Collinson criticou a insularidade dos estudos puritanos ao assinalar a interação, tanto econômica quanto intelectual, entre o puritanismo inglês e os movimentos reformados paralelos do continente. Veja seu "The beginnings of English sabbatarianism", in: *Godly people: essays on English protestantism and puritanism* (London: Hambledon, 1982), p. 429, n.13; e do mesmo autor: "England and International Calvinism, 1558-1640", in: M. Prestwich, org., *International Calvinism* (Oxford: Clarendon Press, 1985), p. 197-223.

[12] Veja, por exemplo, Richard Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination from Calvin to Perkins* (Durham: Labyrinth, 1986)

[13] Essa tese tem sua formulação mais precisa no ensaio de B. Hall, "Calvin against the Calvinists", in: G. E. Duffield, org., *John Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), p. 19-37. Mais obras semelhantes: R. T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Carlisle: Paternoster, 1997); e H. Rolston III, *John Calvin versus the Westminster Confession* (Richmond: John Knox Press, 1972), entre outras.

[14] Veja, por exemplo, o conceito de "calvinismo autêntico" de Alan Clifford, em *Atonement and justification*, p. 69-94.

[15] Talvez James Torrance seja o estudioso que mais apresente Owen em tons sombrios. Para ele, Owen tem uma doutrina de Deus que põe a perder completamente a segurança e que apresenta Deus essencialmente como justiça e amor arbitrário. Ainda para Torrance, Owen foi o puritano cuja teologia foi mais adulterada pela *ordo salutis* ocidental: veja "The concept of federal theology — was Calvin a federal theologian?", in: W. H. Neuser, org., *Calvinus sacrae Scripturae confessor* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 15-40, 36; "The incarnation and 'limited atonement'", *EQ* 55 (1982): 83-94, 84; e "Strengths and weaknesses of the Westminster theology", in: A. I. C. Heron, org., *The Westminster Confession in the church today* (Edinburgh: St. Andrew Press, 1982), p. 40-54. O mais intrigante a respeito das críticas feitas pelo professor Torrance é a completa ausência de citações e discussões de fontes primárias específicas — duas referências ao The Death of Death [A morte da morte] aparecem de passagem nos dois artigos acima, mas dificilmente contam como provas documentais das acusações feitas.

[16] O quadro, porém, não é totalmente sombrio. Do lado positivo, Owen tem se revelado um tema de sucesso moderado para dissertações de pesquisa entre estudantes interessados na teologia reformada do século 17, embora poucos exemplares destas tenham sido publicados. Talvez este último fato seja um indicador da falta de um interesse mais amplo entre os acadêmicos pela vida intelectual do puritanismo do século 17. Contudo, foram publicados, na última década, quatro livros que eram originalmente dissertações e que dão atenção significativa a Owen e ao seu pensamento: Sinclair Ferguson, *John Owen on the Christian life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987); Alan Clifford, *Atonement and justification*; Joel Beeke, *Assurance of faith: Calvin, English puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991); Randall Gleason, *John Calvin and John Owen on mortification* (New York: Peter Lang, 1995) (as páginas 177-80 desta última obra apresentam uma lista muito proveitosa de dissertações não publicadas sobre Owen e assuntos relacionados). Todos os quatro autores dão contribuições importantes ao campo e, enquanto Ferguson, Beeke e Gleason

apresentam uma visão em geral positiva da obra de Owen, a avaliação de certo modo negativa de Clifford suscita uma série de dúvidas interessantes para futuros estudantes da teologia puritana.

[17] Um bom, e até mesmo divertido exemplo, de declaração não histórica sobre a teologia do século 17 é de autoria de J. B. Torrance. Ele diz que é o modelo de "natureza-graça" da Confissão de Westminster que a impede de dizer o que quer que seja sobre "relações raciais". Veja "Strengths and weaknesses", p. 50. Para a mente histórica, faz mais sentido culpar por essa falta de atenção o fato de que relações raciais não estavam em discussão na Inglaterra do século 17.

[18] A literatura sobre a definição de *puritanismo* é imensa. As seguintes obras são uma boa amostra da variedade de perspectivas sobre o assunto: J. C. Brauer, "Reflections on the nature of English puritanism", *CH* 23 (1954): 99-108; Collinson, *Elizabethan puritan movement*; B. Hall, "Puritanism: the problem of definition", in: G. J. Cumming, org., *Studies in church history* (London: Nelson, 1965), 2:283-96; W. Haller, *The rise of puritanism* (New York: Columbia, 1955); Hill, *Society and puritanism in prerevolutionary England*; Miller, *New England mind: the seventeenth century*; Jens Møller, "The beginning of puritan covenant theology", *JEH* 14 (1963): 46-67; L. J. Trinterud, "The origins of puritanism", *CH* 20 (1951): 37-57. Para uma discussão recente desses temas, veja Paul R. Schaefer Jr., "The spiritual brotherhood on the habits of the heart: Cambridge protestants and the doctrine of sanctification from William Perkins to Thomas Shepard", tese de doutorado não publicada (University of Oxford, 1994), p. 1-33.

[19] Veja, por exemplo, H. A. Oberman, *The impact of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); D. C. Steinmetz, *Luther in context* (Grand Rapids: Baker, 1995); e J. P. Donnelly, *Calvinism and scholasticism in Vermigli's doctrine of man and grace* (Leiden: Brill, 1975).

[20] R. A. Muller, *Christ and the decree*; *PRRD1* and *PRRD2*; *God, creation, and providence in the thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker, 1991).

[21] Veja Clifford, *Atonement and justification*, cujo capítulo "Calvinismo autêntico" institui o paradigma pelo qual Owen, Baxter et al. devem ser avaliados.

[22] Para uma exposição dos inúmeros pressupostos absurdos que servem de base para a escola de interpretação conhecida como "Calvino contra os calvinistas", veja o artigo em duas partes de Richard Muller, "Calvin and the 'calvinists': assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy", *CTJ* 30 (1995): 345-75; "Calvin and the 'calvinists': assessing continuities and discontinuities between the Reformation and orthodoxy", *CTJ* 31 (1996): 125-60. Veja tb. a excelente análise de W. J. van Asselt, "Studie van de gereformeerde scholastiek: verleden en toekomst", *Nederlands Theologisch Tijdschrift,* 50 (1996): 290-312.

[23] P. Tillich, *A history of Christian thought*, organizado por Carl E. Braaten (New York: Simon and Schuster, 1968), p. 306. Veja uma descrição semelhante sobre a Ortodoxia em Otto Weber, *Foundations of dogmatics*, tradução para o inglês de Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), l:112s.

[24] Isto não quer dizer que o puritanismo foi um movimento teológico essencialmente monolítico. Conforme dissemos anteriormente, é mais fácil oferecer exemplos de puritanos do que uma definição precisa de *puritanismo*. Além disso, a existência de "puritanos" heterodoxos como John Milton é uma clara indicação de que a categoria não pode ser reduzida simplesmente a certos princípios teológicos. Neste livro, porém, usarei o termo *puritano* e seus cognatos como equivalente a "reformado inglês".

[25] Compare isso com a opinião de E. F. Kevan, seguindo a tradição dos argumentos de M. M. Knappen, segundo a qual "a teologia do puritanismo era essencialmente britânica". Kevan, *The grace of law*, p. 42. Embora seja verdade que a Grã-Bretanha produziu um número significativo de teólogos reformados, a obra desses teólogos, que está repleta de citações positivas de fontes continentais, foi elaborada no diálogo com pensadores continentais, tendo sido amplamente lida com atenção pelos autores continentais. É verdade que o puritanismo não foi o primeiro movimento inglês favorável à reforma da igreja, visto que tal movimento remonta há muito tempo, à Idade Média. Isso, porém, dificilmente lhe permite afirmar, como o faz Kevan, sua filiação a uma tradição doutrinária britânica. Em primeiro lugar, os movimentos reformistas não foram de modo algum exclusivamente britânicos e, mais importante, cabe aos historiadores documentar a conexão revelando sua dependência textual e

conceitual específica. Na verdade, observa-se por vezes algo quase que tragicômico nas tentativas de descobrir algum ponto definido de influência entre a teologia dos protestantes ingleses e os movimentos medievais reformistas ingleses. Por exemplo, D. D. Smeeton escreveu um livro inteiro com base em uma conexão especulativa e totalmente não documentada entre a teologia dos lolardos e a de William Tyndale. É *possível* que tal conexão exista, mas não se pode prová-la pura e simplesmente com base na evidência empírica do mesmo modo que, por exemplo, é possível provar que Tyndale recorre a Lutero, sobretudo quando muitos temas supostamente característicos do lolardismo estão presentes nas obras de Agostinho, Erasmo e de outros — e Tyndale tinha conhecimento disso, o que pode ser facilmente documentado. Veja Smeeton, *Lollard themes in the Reformation theology of William Tyndale* (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986).

[26] Veja Carl R. Trueman, *Luther's legacy: salvation and English reformers, 1525- 1556* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

[27] Sobre Ames, veja K. L. Sprunger, *The learned doctor William Ames: Dutch backgrounds of English and American puritanism* (Chicago: University of Illinois, 1972).

[28] Por exemplo, William Twisse, mais tarde porta-voz da Assembleia de Westminster, teve seu *Vindiciae gratiae, potestatis, ac providentiae Dei*, impresso por Johannes Jansonius, de Amsterdã, em 1632. Trata-se de uma das análises puritanas mais extensas sobre o tema. Para um estudo abrangente acerca dos textos de puritanos ingleses publicados na Holandesa, K. L. Sprunger, *Trumpets from the tower: English puritan printing in the Netherlands, 1600-1640* (Leiden: Brill, 1994).

[29] Com relação ao intercâmbio de ideias entre a Inglaterra e a Holanda no século 17, veja Cornelis W. Schoneveld, *Intertraffic of the mind: studies in seventeenth century Anglo-Dutch translation with a checklist of books translated from English into Dutch, 1600-1700* (Leiden: Brill, 1983); e K. L. Sprunger, *Dutch puritanism: a history of English and Scottish churches of the Netherlands in the sixteenth and seventeenth centuries* (Leiden: Brill, 1982).

[30] Schoneveld, *Intertraffic of the mind*, p. 121-4, 167-257. Autores do latitudinarianismo, como Lancelot Andrewes e John Tillotson, estão igualmente bem representados.

[31] Ibidem, p. 124.

[32] Veja Schoneveld, *Intertraffic of the mind*, p. 123, em que ele menciona Wittewrongel, Oomius, Ridderus (que não era, aparentemente, anglófilo legítimo), Voetius e Koelman.

[33] Para a biblioteca de Baxter, veja G. F. Nuttall, "A transcript of Richard Baxter's library catalogue: a bibliographical note", *JEH* 2 (1951): 207-21; e "A transcript of Richard Baxter's library catalogue (concluded)", *JEH* 3 (1952): 74-100. Para a biblioteca de Owen, veja o catálogo do leilão dos seus livros, uma fonte que, aparentemente, não foi usada nos estudos anteriores sobre o autor: *Bibliotheca Oweniana* (London, 1684). Não há nada melhor do que uma breve espiada na biblioteca dos autores para que se constate o enorme abismo entre a abordagem intelectual de teólogos como Owen e Baxter e a atitude daqueles fundamentalistas modernos que, com frequência, os citam como ancestrais espirituais. Os primeiros não eram, de modo algum, obscurantistas: eram pessoas que dialogavam não apenas com a teologia contemporânea em todas as suas formas — reformada, luterana, católica e herética —, mas também com a filosofia moderna, medieval e clássica, e também com o pensamento medieval e patrístico.

[34] Sobre o envolvimento dos ingleses em Dort, veja J. Piatt, "Eirenical anglicans at the Synod of Dordt", in: D. Baker, org., *Reform and Reformation: England and the continent c. 1500–c. 1750* (Oxford: Blackwell, 1979), p. 221-43; N. Tyacke, *Anti-calvinists: the rise of English arminianism, c. 1590-1640* (Oxford: Clarendon Press, 1987), p. 87-105; P. White, *Predestination, policy and polemic: conflict and consensus in the English church from the Reformation to the Civil War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Para o texto latino dos cânones de Dort, juntamente com a tradução para o inglês, veja P. Schaff, org., *The creeds of Christendom* (Grand Rapids: Baker, 1983), 3:550-97.

[35]Tyacke, *Anti-calvinists*, p. 87, 101-5. Sobre as tensões em torno da predestinação dentro da hierarquia anglicana de meados do século 16, veja Trueman, *Luther's legacy*; e White, *Predestination, policy and polemic*, p. 39-59.

[36] Para o texto dos Artigos Irlandeses, veja Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:526-44.

[37] Embora os holandeses não tenham desempenhado um papel formal nos trabalhos de Westminster, houve grande interesse em suas opiniões por parte dos delegados, particularmente nos debates sobre a administração da igreja. Trata-se de um sinal claro de que a Assembleia de Westminster não considerava de modo algum *sui generis* suas deliberações teológicas e de que tampouco estavam isoladas dos movimentos continentais. Veja Sprunger, *Dutch puritanism*, p. 364-68. Os Cânones de naturalmente, sujeitos a uma variedade de interpretações na Inglaterra, onde teólogos aparentemente distintos como William Twisse e Richard Baxter se diziam representantes do ensino legítimo dos cânones.

[38] Toon, *God's statesman*, p. 27. Parece haver evidências de que Owen teria voltado para suas convicções presbiterianas pouco antes de sua morte. É o que se deduz de suas declarações em *Inquiry into evangelical churches* (1681) e de sua obra póstuma *True nature of a gospel church* (1689). As evidências aparecem em *Works* 16:2, e também nos comentários cautelosos do editor de que a perspectiva de Owen divergia em alguns pontos dos independentes e presbiterianos clássicos, porém seria justo dizer que se encaixavam de modo mais natural no campo independente. A validade e a autoridade das instituições supralocais, tais como os sínodos, em circunstâncias específicas, era algo que somente os mais radicais dos independentes negaria. Veja, por exemplo, a seção da Declaração de Savoia intitulada "Da instituição das igrejas e da ordem nelas estabelecida por Jesus Cristo", seção 26, in: Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:728, na qual se permite a criação de sínodos em situações em que pudessem ser úteis a uma igreja em dificuldades. Embora a Declaração negue explicitamente poder eclesiástico a esses sínodos no sentido próprio do termo, ela concede, não obstante, uma imagem de independência que é, de certa forma, distinta das caricaturas apresentadas comumente na polêmica presbiteriana.

[39] As demais mãos por trás da Declaração foram as de Thomas Goodwin, Philip Nye, Joseph Caryl, William Greenhill e William Bridge, sendo que todos eles haviam sido delegados na Assembleia de Westminster.

[40] Para uma discussão acerca do desenvolvimento da teologia reformada desde a Reforma até o final do século 16, e que se detenha principalmente aos temas cristológico e trinitário, veja Muller, *Christ and the decree*.

[41] *PRRD2*, p. 37-8.

[42] *PRRD1*, p. 36-7.

[43] Owen estava particularmente interessado no conflito entre molinistas e jansenistas em torno da natureza da graça e planejava escrever um livro em que repassaria toda a literatura sobre o assunto, conforme fica claro na seguinte declaração de *Vindiciae evangelicae* (*Works*, 12:560): "Apresentei no prefácio a este discurso um relato sobre a ascensão e o estado atual do socinianismo, portanto achei que este seria o lugar para oferecer ao leitor um relato do estado atual da controvérsia sobre a graça, o livre arbítrio e a morte de Cristo, com especial referência à forma como lidaram com essas coisas os romanistas, molinistas e jesuítas, de um lado, e, de outro, os jansenistas ou *bayans*, mostrando as interações eclesiásticas e políticas destes últimos a esse respeito na Itália, França e Flandres. Quis apresentar também um relato sobre os últimos livros escritos por um dos lados, e também pelo outro, além dos meus pensamentos a esse respeito. Contudo, ao perceber que este tratado havia ultrapassado a extensão que planejara, decidi deixar para outra oportunidade a realização desse intento, isto se Deus achar por bem que eu continue por mais algum tempo na terra dos viventes". Ele jamais o fez, embora escrevesse o prefácio a *The true idea of jansenisme* (London, 1669), de TG, que traz as seguintes declarações (p. 18-20) e com elas oferece um esclarecimento interessante sobre o que pensava Owen a respeito da teologia católica, particularmente a de Santo Tomás e a da Ordem Dominicana: "O sistema de doutrinas relativas à Graça de Deus, e à vontade do homem, leva hoje o nome de *jansenismo*, e é, de modo geral, consentâneo à Escrituras. Desse modo, firmou-se na

profissão comum do cristão por meio dos escritos de algumas pessoas excelentes, sobretudo *Agostinho*, e os que o seguiram, ganhando aceitação geral como crença e profissão que jamais poderiam ser totalmente extirpadas da mente dos homens no catolicismo *romano* […] Além disso, uma ordem inteira de monges, movidos pelo zelo pela doutrina de *Tomás* (que era menos avesso aos sentimentos dos antigos nessa questão do que a maior parte daquele grupo litigioso de disputadores a quem chamam de escolásticos), reteve parte dos mais importantes princípios desta doutrina, bastante corrompidos, porém, por inúmeras misturas particulares. Não passou desde então uma geração, conforme se verá no relato a seguir, depois das tentativas secundárias de algumas pessoas mais reservadas, para que Jansênio, um bispo de *Flandres*, se pusesse a explicar e a defender integralmente a doutrina da graça eficaz de Deus com os artigos anexados, extraídos principalmente de *Agostinho*".

[44] Todos os três tratados estão disponíveis em Owen, *Works*, vol. 14.

[45] Por exemplo, William Twisse, *The Scriptures sufficiency* (London, 1656), p. 7; J. Ussher, *A body of divinitie* (London, 1653), p. 20s.; Richard Baxter, *Catholick theologie* (London, 1675), prefácio, p. 22 (sem numeração de página no original).

[46] Faltam evidências documentais para que se conheçam os ensinos religiosos radicais da Inglaterra do século 17. Jamais saberemos quantas seitas houve e que não deixaram nenhum livro. Contudo, as obras magistrais de Keith Thomas e Christopher Hill nos proporcionaram um tesouro de insights fascinantes nesse setor: veja K. Thomas, *Religion and the decline of magic* (New York: Scribners, 1971) [publicado em português por Companhia das Letras sob o título *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra: séculos XVI e XVII*]; C. Hill, *The world turned upside down* (London: Pelican, 1975) [publicado em português por Companhia das Letras sob o título *O mundo de ponta-cabeca: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*]. Hill procurou também mostrar a influência dos radicais sobre indivíduos essencialmente ortodoxos, tais como Bunyan, e de espírito mais livre, como Milton. Veja seu *A turbulent, seditious, and factious people* (Oxford: Oxford University Press, 1988); e *Milton and the English Revolution* (New York: Viking, 1978). A obra de Thomas deve ser lida juntamente com a crítica moderada a algumas de suas principais teses, em L. Godbeer, *The*

Devil's dominion: magic and religion in early New England (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

[47] John Goodwin (c. 1594-1665), formado no Queens' College, em Cambridge, foi um defensor da república e do parlamentarismo, bem como um teólogo cujos escritos arminianos o deixaram sob a suspeita constante de socinianismo. Até mesmo pelos padrões elevados do seu tempo, ele parece ter sido um personagem excepcionalmente controverso. Edmund Calamy disse que ele "era um homem por si só, era contra todos os homens e todos se opunham a ele". Para a refutação de Owen de *Redemption redeemed*, veja sua obra *The doctrine of the saints' perseverance explained and confirmed* (1654) in: *Works*, vol. 11

[48] Com relação a essas questões, veja Muller, *God, creation, and providence in the thought of Jacob Arminius.*

[49] Sobre John Biddle, chamado pai do unitarismo inglês, veja H. J. McLachlan, *Socinianism in seventeenth-century England* (Oxford: Oxford University Press, 1951), p. 163-217. Para o *Vindiciae evangelicae*, de Owen, veja *Works*, vol. 12.

[50] Owen, *Works*, 10:12-14.

[51] Veja o capítulo 3. Há também, é claro, bons motivos históricos para estabelecer uma ligação entre os dois, já que muitos arminianos eram vistos como criptossocinianos. Para uma boa discussão a respeito das controvérsias em torno dos remonstrantes, veja J. Piatt, *Reformed thought and scholasticism: the arguments for the existence of God in Dutch theology, 1575-1650* (Leiden: Brill, 1982).

[52] É importante contextualizar esse dado chamando a atenção para a observação de Nuttall de que, embora Baxter fosse *sui generis* no seu tempo, seu pensamento gozou de alguma popularidade, no século 18, entre os não conformistas. Veja G. F. Nuttall, *Richard Baxter and Philip Doddridge: a study in tradition* (London: Oxford University Press, 1951). Sobre a teologia de Baxter, veja Packer, "Redemption and restoration of man"; Clifford, *Atonement and justification*; G. J. McGrath, "Puritans

and the human will: voluntarism within mid-seventeenth century English puritanism as seen in the thought of Richard Baxter and John Owen", dissertação de doutorado não publicada (Durham University, 1989); Boersma, *Hot pepper corn*; Carl R. Trueman, "A small step towards rationalism: the impact of the metaphysics of Tommaso Campanella on the theology of Richard Baxter", in: *Protestant scholasticism: essays in eeassessment*, Carl R. Trueman; R. S. Clark, orgs.(Carlisle: Paternoster, 1997). Três estudos mais antigos que ainda hoje vale a pena consultar: G. P. Fisher, "The theology of Richard Baxter", *BSABR* 9 (1852): 135-69; e "The writings of Richard Baxter", *BSABR* 9 (1852): 300-329; e o anônimo "Richard Baxter's 'end of controversy'," *BSABR* 12 (1855): 348-85.

[53] Publicado em português por Vida Nova sob o título *A morte da morte na morte de Cristo*.

[54] Para a crítica específica de Baxter a Owen em torno da questão da expiação e de sua relação com a expiação, veja *Aphorismes: appendix*, p. 137s.

[55] "Eu era jovem, e alheio ao humor dos homens, e achava que outros poderiam sustentar uma refutação tão facilmente quanto eu. Julgava estar destinado a fazer o meu melhor publicamente para salvar o mundo do sofrimento dos erros divulgados, não compreendendo que provocaria mais apaixonadamente os homens se insistisse no que disseram um dia. Mas agora aprendi a contradizer os erros, e a não me meter com as pessoas que os cultivam. Contudo, eu era de fato muito inexperiente para ser um autor". Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae*, 1:107, citado em F. J. Powicke, *A Life of the reverend Richard Baxter, 1615-1691* (New York: Houghton Mifflin Co., n.d.), p. 239. A biografia de Powicke é uma obra clássica. Para uma obra biográfica mais recente, veja Nuttall, *Richard Baxter*.

[56] Período entre 1660 e 1685 marcado pelo reinado de Carlos II. O monarca foi restaurado do exílio ao trono da Grã-bretanha após a Guerra Civil Inglesa. (N. do E.)

[57] Chegou até nós uma correspondência entre os dois homens, com data de janeiro/fevereiro de 1669, sobre as possibilidades de maior concordância entre independentes e presbiterianos. As cartas oferecem um insight interessante sobre as diferenças entre os dois, nas quais Owen defende, entre outras coisas, uma base doutrinária mais sólida que excluiria explicitamente os socinianos. Baxter, por

sua vez, defende que as Escrituras e o Credo Apostólico, "esta regra católica antiga e suficiente", bastam. As cartas são reproduzidas em *The correspondence of John Owen* (Cambridge: James Clarke, 1970), p. 136-45, e resumidas no *Calendar of the correspondence of Richard Baxter* (Oxford: Clarendon Press, 1991), nos. 769 e 771.

[58] Pace Clifford, *Atonement and justification*.

[59] Conforme disse Fisher de modo muito eloquente ("Theology of Richard Baxter", p. 135-6), "não é como teólogo, sobretudo, que Baxter é conhecido. Sua reputação deve menos às obras nas quais mais confiou para alcançar fama. Os volumes resultantes desse trabalho extremamente rigoroso, escritos 'sobretudo para a posteridade', repousam no pó e no silêncio das prateleiras dos antiquários. Enquanto isso, o 'Apelo aos incrédulos' e 'O descanso do santo' aparecem juntos com o Peregrino de Bunyan onde quer que se fale nossa língua". Nuttall (*Richard Baxter and Philip Doddridge*, p. 17-8) cita Doddridge, um dos que tinham em alta estima a teologia de Baxter, e para quem o *Methodus* era "ininteligível". Como era de se esperar, as obras devocionais também são marcadas pelo impacto da linguagem aristotélica e pela escolástica, e apontam para o fato de que a piedade e a escolástica não são categorias mutuamente exclusivas. Veja, por exemplo, sua definição de "descanso" em *The saint's everlasting rest* como "fim e perfeição do movimento". Baxter, *Practical works* (London, 1707), 3:10.

[60] Veja Clifford, *Atonement and justification*.

[61] Ibidem, p. 98, cita Baxter, segundo o qual "os que têm tanta certeza de que Aristóteles está no inferno não deveriam fazer dele seu guia para chegar ao céu". Richard Baxter, *The reformed pastor* (Edinburgh: Banner of Truth, 1974), p. 120. Lida em seu contexto, a passagem não defende que se rejeitem Aristóteles e a filosofia na teologia, e certamente não ataca Owen de forma explícita, mas, sim, enfatiza que a teologia deve se manter nos limites determinados pela fé: "A filosofia deve aprender a se dobrar e a servir, ao passo que à fé cabe a direção a seguir" (Baxter, *Reformed pastor*). Owen não discordava de tal declaração; o problema surge na hora de determinar que limites são esses. Conforme veremos, pode-se dizer que a filosofia está sujeita a restrições mais explícitas na teologia de

Owen do que na de Baxter, particularmente à luz do rompimento de Baxter com a tradição reformada no tocante à relação da Trindade com a metafísica (veja os capítulos 2 e 3, abaixo). Para uma discussão mais detalhada desse problema em Baxter, veja Trueman, "Small step towards rationalism".

[62] É claro que não estou dizendo que Baxter era arminiano; estou simplesmente sugerindo que há tendências em seu pensamento que apontam nessa direção. Conforme diz Boersma, sua teologia é complexa e eclética demais para se prestar a uma simples categorização. Veja *Hot pepper corn*, p. 25-33.

[63] Para uma discussão da questão, veja o capítulo 3.

[64] Veja Tobias Crisp, *Christ alone exalted*, organizado por J. Gill, 2 vols. (London: John Bennett, 1832); e Thomas Goodwin, *Of justifying faith*, in: *The works of Thomas Goodwin* (Eureka, Calif.: Tanski Publications, 1996), vol. 8.

[65] Para uma discussão mais completa das questões aí envolvidas, veja o capítulo 5.

[66] Owen, *Correspondence*, 137; Baxter, *Calendar of the correspondence of Richard Baxter*, nos. 769 e 771. A troca de cartas oferece também um insight sobre as diferentes abordagens usadas pelos dois homens, sendo Owen mais estritamente doutrinário.

[67] Com relação ao interesse cada vez maior pela escolástica e seu papel no fortalecimento da natureza escolástica do currículo universitário, veja W. T. Costello, *The scholastic curriculum at seventeenth-century Cambridge* (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

[68] Cf. J. A. Weisheipl, "Scholastic method", *NCE* 12:1145-46; e W. H. Crilly, "Scholastic philosophy", *NCE* 12:1146-47, com a definição hoje clássica de Brian Armstrong, *Calvinism and the Amyraut heresy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969), p. 30-1. Quanto à apropriação do insight católico pelos estudiosos protestantes, veja, por exemplo, Muller, "Calvin and the 'Calvinists'", p. 126-9.

[69] Veja, por exemplo, a obra de Donald McKim, em que a escolástica aparece como algo "rígido" e a Reforma como algo "dinâmico". "John Owen's doctrine of Scripture in historical perspective", *EQ* 45 (1973): 195-207. McKim se baseia na obra de Brian G. Armstrong, cuja definição de *escolástica protestante* desfruta hoje do status de definição clássica.

[70] Samuel Rutherford, *Christ dying and drawing sinners to himselfe* (London, 1647), p. 2 da epístola introdutória (sem número de página no original).

[71] Edinburgh, 1643. Acerca da ambiguidade de Rutherford, veja P. G. Ryken, "Scottish reformed scholasticism". In: Trueman; Clark, *Protestant scholasticism.*

[72] Richard Baxter, *Methodus theologiae* (London, 1681).

[73]Isto é, relacionada a pactos, ou alianças. A expressão "federal" tem sua origem no latim, *foedus*, que se traduz por aliança, acordo ou pacto. (N. do P.)

[74] Veja o capítulo 2.

[75] Owen, *Works*, 10:502.

[76] Veja Carl R. Trueman, "*John Owen's Dissertation on divine justice*: *an exercise in Christocentric scholasticism*", *CTJ*, 33 (1998): 87-103.

[77] Clifford, *Atonement and justification*.

[78] Cf. os comentários de Clifford (*Atonement and justification*, p. 95), com a análise arguta de David Bagchi, "*Sic et non*: Luther and scholasticism", in: Trueman; Clark, *Protestant scholasticism.*

[79] Creio que o termo é derivado de Norman Mailer. Um factoide, disse ele, era uma tolice repetida tantas vezes que as pessoas passavam a acreditar nela.

[80] Um exemplo disso é a maneira pela qual Clifford assume, no início de sua obra, que Aristóteles é uma influência ruim para a teologia: "O respeito inicial de Owen por Aristóteles talvez

explique sua incapacidade de ser total e exclusivamente fiel às Escrituras", *Atonement and justification*, p. 98. Talvez esta seja uma *conclusão* legítima para um teólogo sistemático, dependendo da evidência; no entanto, trata-se de um *pressuposto* bem pouco legítimo para um historiador. Cf. Torrance, "Incarnation and 'limited atonement'".

[81] R. D. Preus, *The theology of post-reformation Lutheranism* (St. Louis: Concordia, 1970-1972). Veja tb. O. Fatio, *Methode et theologie: Lambert Daneau et les debuts de la scolastique reformée* (Geneva: Librairie Droz, 1976); J. Raitt, *The eucharistic theology of Theodore Beza* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972); e Muller, *PRRD1*.

[82] É preciso dizer, inicialmente, uma palavra sobre a rejeição a Aristóteles pelos reformadores. É evidente que sua crítica ao uso de Aristóteles na teologia deve ser entendida tomando como pano de fundo a escolástica medieval, e não os desdobramentos posteriores ocorridos no âmbito da tradição reformada (ou luterana). Incorrer neste último caso é ceder ao tipo de especulação não histórica que diz mais sobre as perspectivas do acadêmico contemporâneo do que sobre a perspectiva dos reformadores. É claro que alguém poderia dizer que a objeção dos reformadores a Aristóteles representava um tipo de dogmática *a priori* de importância universal para qualquer teologia que queira reivindicar fidelidade às suas perspectivas, mas tal estratégia simplesmente não funcionará, já que faz uma interpretação equivocada de boa parte das evidências e incorre em confusão elementar no tocante às tarefas metodológicas conjuntas, porém distintas, da teologia histórica e sistemática.

[83] Paul Kristeller, *Renaissance thought: the classic, scholastic, and humanist strains* (New York: Harper & Row, 1961), p. 44. Vale a pena lembrar, porém, que nem mesmo a obra de Nicolau Copérnico e de Galileu foi capaz de produzir o fim imediato do predomínio do aristotelismo. Veja o ensaio de Charles B. Schmitt, "Towards a reassessment of Renaissance aristotelianism", in: *Studies in Renaissance philosophy and science* (London: Variorum Reprints, 1981), p. 159-93.

[84] Charles B. Schmitt faz uma observação importante num ensaio sobre a educação universitária no século 16: "O que se deve ter em mente, sobretudo, no tocante à influência da Reforma sobre a

filosofia na universidade é que, apesar das imensas mudanças ocorridas, no fim das contas o produto final em todas elas, a despeito da afiliação religiosa, era fundamentalmente aristotélico. Por mais que Lutero e outros tenham querido se desvencilhar da estrutura intelectual um tanto rígida que florescera durante 'o cativeiro babilônico da igreja', no desfecho de todas as coisas, os dados haviam sido lançados séculos antes e o apelo à escolástica aristotélica continuava forte demais para que fosse facilmente posta de lado". "Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments", in: *Studies in Renaissance philosophy and science*, p. 485-530, 492. À luz disso, é incorreto o comentário de Clifford, em referência a meados do século 17, segundo o qual "Aristóteles reinaria ainda por mais alguns anos nos círculos escolásticos" (*Atonement and justification*, p. 129). Mesmo que ignoremos a equiparação insustentável da escolástica com o aristotelismo, a crítica aos teólogos dos séculos 16 e 17 pelo uso que fazem de Aristóteles equivaleria, mais ou menos, a considerá-los responsáveis, por exemplo, por terem nascido antes que sua lógica pudesse se beneficiar da *Begriffschrift* de Frege, ou que sua teologia pudesse dialogar com a *Church dogmatics*, de Barth.

[85] Compare o seguinte comentário de Schmitt a respeito do que ele chama de "fuga do dilema aristotélico" na filosofia: "Embora a insatisfação com vários aspectos do sistema peripatético tenha começado a vir à tona durante a Idade Média, foram necessários vários séculos para que os pensadores escapassem da dominação do sistema. Isto se deve, em parte, ao fato de que não havia alternativas viáveis para inúmeras doutrinas especificamente aristotélicas. Em parte, também, isso se deveu até mesmo a casos em que havia alternativas viáveis […] mas que não podiam ser facilmente absorvidas pela estrutura de mundo aristotélica existente. Com muita frequência, rejeitar a doutrina aristotélica significava apenas enfatizar indevidamente outros conceitos igualmente aristotélicos", "Towards a reassessment of Renaissance aristotelianism", p. 175. Se assim foi na filosofia, que abraçou então a ciência natural e a lógica, bem como a metafísica, era inevitável que os elementos aristotélicos estivessem presentes também na teologia.

[86] Para uma avaliação do valor do platonismo para a teologia reformada feita pela ortodoxia do século 17, veja o tratado de 1631 de William Twisse, *Discovery of D. Jacksons vanitie* (London, 1631), em que o autor está convencido de que a interpretação arminiana que Jackson fazia dos decretos baseava-se no modo como recorria a Platão e a Plotino. É curioso observar, no frontispício da obra Twisse, *Vindiciae gratiae*, de 1632, que Platão é descrito como ancestral intelectual de Pelágio e de Serveto e como alguém que se opunha completamente à verdadeira religião. Para uma discussão do conflito de Twisse com Thomas Jackson, veja, de S. Hutton, "Thomas Jackson, Oxford platonist, and William Twisse, aristotelian", *JHI* 39 (1978): 635-52. Em *A display of arminianism*, Owen critica Jackson nominalmente por rejeitar o conceito dos decretos divinos como algo determinado, uma visão que, posteriormente na mesma obra, ele associa explicitamente à platonização da teologia. Veja Owen, *Works*, 10:17, 57. W. W. Bass, em "Platonic influences on seventeenth century English puritan theology as expressed in the thinking of John Owen, Richard Baxter, and John Howe", dissertação de doutorado não publicada (University of Southern California, 1958), defende que a influência de Platão sobre Owen foi imensa. Contudo, seus argumentos são ilativos e não convencem: por exemplo, ele diz que a visão de Owen sobre a aliança intratrinitária se baseia numa hierarquia neoplatônica, ignorando suas origens na tradição cristã prévia (p. 108-9). Para ele, a fé de Owen na imortalidade da alma é "platônica" (p. 111). Ele não percebe de modo algum o papel importante dos modelos tomistas na doutrina oweniana de Deus (p. 108-9).

[87] Veja D. Sinnema, "Aristotle and early reformed orthodoxy: moments of accommodation and antithesis", in: Wendy E. Helleman, org., *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage* (New York: University Press of America, 1990), p. 119-48, 143; Schmitt, "Towards a reassessment of Renaissance aristotelianism", p. 175. Para uma discussão mais aprofundada sobre o ramismo, veja Miller, *New England Mind*, p. 11-53; W. J. Ong, *Ramus, method, and the decay of dialogue* (Cambridge: Harvard University Press, 1958); K. L. Sprunger, "Ames, Ramus and the Method of Puritan Theology", *HTR* 59 (1966): 133-51.

[88] Embora a ortodoxia reformada tenha permanecido notavelmente resistente aos novos desdobramentos filosóficos, em última análise ela acabou por absorver muitas de suas ideias. Nesse sentido, a obra de Martin Klauber é particularmente útil. Veja seu "Reason, revelation, and cartesianism: Louis Tronchin and enlightened orthodoxy in late seventeenth-century Geneva", *CH* 59 (1990): 326-39; "Between protestant orthodoxy and rationalism: fundamental articles in the early career of Jean LeClerc", *JHI* 54 (1993): 611-36; *Between reformed scholasticism and pan-protestantism: Jean-Alphonse Turretin (1671-1737) and enlightened orthodoxy at the Academy of Geneva* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1994).

[89] Veja Schmitt, "Towards a reassessment of Renaissance aristotelianism", p. 163s. Para Schmitt, a escolástica será a força dominante nas universidades europeias nos cinquenta anos que conduzem a 1700. Só então a escolástica começou a perder força sobre "as universidades mais progressistas e modernas" (p. 179).

[90] É claro que, embora os primeiros reformadores tendessem a usar menos a linguagem aristotélica do que seus sucessores, nem mesmo eles podiam se livrar de seu meio intelectual e cultural, e tampouco havia algum sinal de que desejassem fazê-lo. Assim, o próprio Calvino recorreu à linguagem aristotélica quando lhe foi útil: veja I. Backus, "'Aristotelianism' in some of Calvin's and Beza's expository exegetical writings on the doctrine of the Trinity", in: *Histoire de I'exegese au XVIe siecle. Textes du colloque international tenu a Geneve en 1976. Reunis par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel* (Geneva: Librairie Droz, 1978), p. 351-60; Schreiner, *Theater of His glory.*

[91] Veja C. B. Schmitt, *John Case and aristotelianism in Renaissance England* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1983), esp. p. 13-76; veja tb. o apêndice número 1 do livro: "Logic books printed in England before 1620".

[92] Veja Costello, *Scholastic curriculum*, p. 9-10; Schmitt, *John Case*, p. 61-8. O comentário de Schmitt sobre a apropriação do pensamento escolástico pelos pensadores ingleses do século 17 é especialmente proveitoso: "As tradições medievais que foram revividas se transformaram nesse

processo. A exemplo de todos os reavivamentos e renascimentos, o processo de assimilação foi parcial e seletivo. Certos aspectos da doutrina medieval foram úteis para a Inglaterra do século 17; outros, não. Consequentemente, o tomismo, o *scotism*, ou nominalismo de que estavam impregnadas as obras de Hooker e de Boyle era parcial, derivado e seletivo, mas de modo algum completo" (p. 67).

[93] Toon, *God's statesman*, 6. Toon não apresenta nenhum material original para isso, tampouco a entrada *DNB* para Barlow, porém, em seu "Life of Dr Owen", Thomson cita um epitáfio sobre Owen, escrito por seu amigo Thomas Gilbert, que faz referência às aulas que teve com Barlow. Veja Owen, *Works*, 1:xxiii.

[94] *Bibliotheca Oweniana: Libri miscellanei in quarto*, n. 68.

[95] Outros filósofos antigos cujas obras Owen possuía: Cícero, Sêneca, Plotino e Boécio. Suas obras estão espalhadas pela seção latina da *Bibliotheca Oweniana*, p. 19-32.

[96] Por exemplo, sua edição de 1632 da *Summa theologiae: Bibliotheca Oweniana: Libri theologici in folio*, no. 60.

[97] Por exemplo, sua edição de 1608 da *Metaphysicae disputationes* e a edição de 1619 do *Tractatus de legibus et legislatore amplissimus: Bibliotheca Oweniana: Libri miscellanei in folio*, nos. 45 e 46, respectivamente.

[98] *Porta moris, sive dissertationes aliquot opera et studio Eduardi Pocockii* (Oxford, 1655). Esta obra consta da *Bibliotheca Oweniana: Libri theologici in quarto*, no. 106. Para o uso que Owen fez de Maimônides, veja Carl R. Trueman, "Protestant scholasticism, jews, and judaism: some notes on their connection", *Journal of Progressive Judaism* 4 (1995): 61-76, esp. 70-5.

[99] *Bibliotheca Oweniana: Libri miscellanei in quarto*, nos. 72-73; *Miscellanies in octavo*, no. 125. O interesse de Owen por Descartes fica ainda mais claro devido a um exemplar de uma biografia do filósofo que possuía: *Miscellanies in octavo*, n. 52.

[100] Owen deixa explícita sua crença em uma conexão positiva entre o uso do platonismo na teologia e o arminianismo (e seu antigo congênere, o pelagianismo) em diversas ocasiões, em *A display of arminianism*. Veja Owen, *Works*, 10:57, 110, 111.

[101] Clifford, *Atonement and justification*, p. 95-6, 106n8.

[102] Veja a esse respeito o excelente estudo de Christopher Hill, *The experience of defeat: Milton and some contemporaries*, 2nd ed. (London: Bookmarks, 1994).

[103] Veja Owen, *Works*, 11:18, 20.

[104] E.g., Owen, *Works*, 3:69, 436, 502-3

[105] E.g., Clifford, *Atonement and justification*. Existe, é claro, na argumentação do dr. Clifford, mais do que uma simples equiparação entre linguagem e conteúdo; no entanto, ao deixar de lidar com as implicações que os argumentos de Schmitt e de outros têm para a relação entre forma e conteúdo, isso tende a conduzir a argumentos que, de fato, se assemelham estranhamente a tal equiparação: por exemplo, *Atonement and justification*, p. 96-8, 129. É sem dúvida discutível se Owen está empregando a linguagem da essência e de acidentes, a qual o dr. Clifford critica aqui de modo muito semelhante à maneira como o próprio dr. Clifford usa os termos *qualitativamente* e *quantitativamente* alguns parágrafos acima. Veja o capítulo 5, nota 50.

[106] Muller, "Calvin and the 'calvinists'", p. 150-1. Para formulações verdadeiramente neo-ortodoxas, cujos argumentos lembram a falácia etimológica, veja, por exemplo, E. Brunner, *Truth as encounter*, tradução para o inglês de A. Loos e D. Cairns (Philadelphia: Westminster, 1964); e T. F. Torrance, "One aspect of the biblical conception of faith", *Expository Times* 68 (1956-1957): 111-4.

[107] James Barr, *The semantics of biblical language* (Oxford: Oxford University Press, 1961)

[108] Veja Anthony Kenny, *Wyclif* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 80-90.

[109] Para um resumo dos problemas próprios da tentativa de produzir uma definição precisa de *aristotelismo*, veja Schmitt, *John Case*, p. 217s.

[110] "Remonstrantes" é o nome atribuído ao partido arminiano que despontou a partir das controvérsias teológicas na Holanda setecentista. O grupo, que deriva de uma cisão no âmbito da igreja reformada holandesa, apresentou o documento *Articuli arminiani sive remonstrantia*, em 1610, deflagrando uma série de conflitos teológicos e políticos que culminaria no Sínodo de Dort, em 1618-19 (N. do R.).

[111] Veja Clifford, *Atonement and justification*. Diz o dr. Clifford que tal comparação, ao longo da história, e teologicamente, é legítima porque todos os teólogos que respeita subscrevem ao axioma do *sola Scriptura* (veja p. viii-ix). São inúmeros os problemas dessa perspectiva. A doutrina protestante do *sola Scriptura* é um conceito que dificilmente se pode isolar; antes, deve ser entendido como um conceito que opera em diálogo com questões de caráter exegético e doutrinário: a exegese bíblica se desenvolveu significativamente entre Calvino e Owen, e entre Owen e Wesley. Os conflitos doutrinários em que os protestantes se envolveram mudaram entre Calvino e Wesley. O Iluminismo surge entre os séculos 16 e 18. Em outras palavras, usando a linguagem da moderna teoria hermenêutica, os "horizontes" pessoais de Calvino, Owen e Wesley, plasmados como foram pelos contextos sociais e intelectuais de três séculos distintos, são de tal forma dessemelhantes que tornam infrutífera qualquer comparação objetiva e direta entre si sem que se faça uma ampla reflexão sobre essas diferenças, levando-se em conta também sua adesão ao *sola Scriptura*. Trata-se de personagens históricos e por isso não podem ser tratados como se existissem sozinhos numa espécie de vácuo temporal, acompanhados apenas do texto que consideram fidedigno. Com relação aos "dois horizontes" do texto e do intérprete, veja Anthony C. Thiselton, *The two horizons* (Carlisle: Paternoster, 1980), p. 10s. Para uma discussão interessante a respeito do *sola Scriptura* em relação a questões doutrinárias etc., veja A. N. S. Lane, *"Sola Scriptura*: making sense of a post-reformation slogan", in: P. E. Satterthwaite; D. F. Wright, orgs., *A pathway into the Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), p. 297-327, 298. Para a importância do impacto do Iluminismo como divisor de

águas no desenvolvimento da teologia evangélica, veja D. W. Bebbington, *Evangelicalism in modern Britain* (London: Unwin, 1989), p. 20-74.

2

Princípios de teologia

Um dos pontos que separam mais claramente o protestantismo da Reforma de suas expressões pós-Reforma é a atenção crescente que os teólogos passaram a dar à discussão dos princípios teológicos. O surgimento de elaborados prolegômenos à teologia protestante é um fenômeno característico da pós-Reforma, assinalando, desse modo, um movimento dentro do protestantismo que apontava para uma sistematização formal da teologia reformada, tendo em vista seus princípios internos, com o propósito de oferecer interpretações mais claras da natureza e da tarefa da teologia, ferramentas melhores para o ensino teológico e um fundamento mais sólido para o diálogo polêmico com seus adversários.[1] Portanto, nos prolegômenos teológicos da época, deparamos com a análise e a elaboração dos princípios metodológicos básicos decorrentes da iniciativa teológica e que, por sua vez, lhe conferem forma.

É fácil perceber a importância desse desenvolvimento para a interpretação da teologia de Owen: acusações de racionalismo e do uso acrítico de Aristóteles são, no fundo, críticas a certas práticas às quais Owen, supostamente, teria aderido. Portanto, uma discussão formal do modo como ele compreende a atividade teológica, de como organiza os tópicos teológicos e de como interpreta a relação entre revelação e razão é

parte fundamental de qualquer estudo que busque estabelecer ou refutar a verdade de tais assertivas no que diz respeito à teologia de Owen.

Distinções fundamentais

A natureza da teologia

A tradição do puritanismo inglês a que Owen pertencia não se tornou célebre por sua produção de sínteses doutrinárias sistemáticas, nas quais geralmente espera-se encontrar uma discussão sofisticada dos prolegômenos. Houve várias exceções, mas mesmo essas não são da mesma escala de seus congêneres continentais: por exemplo, o *Body of divinitie* [Compêndio de teologia], de Ussher, de estrutura catequética, apresenta efetivamente alguma discussão preliminar da revelação geral e, em seguida, um amplo tratamento do princípio das Escrituras; o *Marrow*, de Ames, começa pela definição de *teologia*, sendo que as Escrituras não são discutidas formalmente até o capítulo 34; e *A body of practical divinity* [Compêndio de teologia prática] (Londres, 1692), de Watson, segue o curso do Catecismo Menor de Westminster e discute inicialmente o propósito da humanidade e das Escrituras.[2] Tais obras, embora demonstrem algum interesse explícito por questões de metodologia, não trazem uma análise dos prolegômenos como o faz, por exemplo, a *Institutio theologicae elenctiae,* de Turretin (Genebra, 1679-1685), em que todo o primeiro tópico é dedicado à definição de *teologia*, e o segundo, à análise do princípio das Escrituras.[3]

Em comparação com a generalidade dos escritos dos puritanos ingleses, os de Owen exibem um grau moderadamente elevado de discussão sobre os prolegômenos e apresentam um insight importante sobre a compreensão que tinha da tarefa teológica. Embora não tenha escrito nenhuma *summa* teológica à maneira de Tomás de Aquino ou, em seu tempo, de Turretin ou

de Richard Baxter, Owen escreveu, sim, uma obra em que tentava abarcar toda a teologia: *Theologoumena pantodapa, sive, de natura, ortu, progressu, et studio, verae theologiae* (1661).[4] Essa obra parece, por enquanto, ter sido negligenciada e relegada à literatura secundária; contudo, sendo a mais abrangente expressão teológica de Owen, é de grande importância para seu pensamento.

Talvez o que haja de mais surpreendente na obra seja a sua estrutura. Em vez de optar por expressar sua teologia recorrendo a um esquema sintético em que a ordem dos tópicos segue a ordem do ser — o movimento, por exemplo, de Deus para a Trindade, daí para a Criação e assim por diante[5] —, Owen escolhe uma perspectiva mais voltada para a história, passando de uma definição de teologia para a discussão da história da teologia em sintonia com várias eras da história bíblica: antes da Queda; após a Queda; no âmbito das alianças com Noé, Abraão e Moisés; e sob o evangelho.[6] A escolha dessa ordem não é fortuita.

Por trás dessa escolha de organização deparamos com a crença fundamental de Owen de que a teologia é relacional; isto é, ela depende da natureza da relação entre Deus, aquele que revela e é revelado; e o ser humano, recipiente dessa revelação. Nesse contexto, a natureza progressiva do esquema de aliança leva em consideração o fato de que a teologia requer uma relação entre o divino e o humano. O registro bíblico, por sua vez, mostra que a relação em si mesma não é estática, mas sujeita ao movimento histórico, um movimento que pode ser articulado colocando-se em ordem os pontos fundamentais nos quais Deus definiu explicitamente sua relação com a humanidade, ou seja, as várias alianças que encontramos na Bíblia.[7] Conforme veremos mais adiante, encontramos também esse modelo histórico no Methodus theologiae de Baxter, e em seu *Catholick theologie*,[8]

mas em ambos os casos esse ordenamento não é determinado especificamente por uma compreensão relacional-histórica da teologia, mas pela doutrina de Deus do autor e pela ordem das operações externas da divindade. No caso de Owen, a ordem não é determinada formalmente pela doutrina de Deus, já que a *Theologoumena pantodapa* não apresenta posição alguma sobre esse tópico; ela é determinada, isto sim, pela história bíblica. Vê-se a confirmação disso no fato de que Owen gasta tempo esclarecendo a aliança com Noé, algo que não precisa, necessariamente, estar presente na discussão da história da salvação e que, consequentemente, não consta dos sistemas mais sintéticos de Baxter, nos quais o autor destaca a Queda, a aliança com Abraão, a legislação mosaica e o advento do Messias, elementos fundamentais para a estrutura soteriológica que deriva de Deus.

Vale a pena, neste momento, uma comparação com a estrutura do *Methodus theologiae* de Baxter. Diferentemente de Owen, Baxter introduz no prefácio à sua obra uma ampla discussão sobre o método teológico que, à maneira característica do século 17, ele compreende como organização sistemática. Em consonância com o estilo escolástico clássico, ele indaga se há apenas um método correto ou muitos, e afirma que há, na verdade, muitos, identificando por nome os seguintes: o *methodus synthetica*, que segue a ordem do ser e da operação; o *methodus notifieativa et probativa*, que segue a ordem do conhecimento e opera a partir das coisas de baixo para as coisas de cima; o *methodus praetica intentionis*, que começa pelos fins e retorna em direção aos meios; e o *methodus praetica executiva*, que começa pelos meios e prossegue em direção aos fins. Dentre esses, Baxter escolhe o primeiro, o método sintético, que começa pela doutrina de Deus e passa pela doutrina da Criação até chegar à redenção.[9] Tal modelo tem claros antecedentes medievais, o mais óbvio deles é a grandiosa *Summa* de Tomás

de Aquino. Temos então o seguinte movimento resultante do sistema de Baxter: no livro um, o autor vai da doutrina de Deus para a doutrina da Criação, e daí para a doutrina da humanidade, com uma análise detalhada da psicologia das faculdades mentais. No livro dois, Baxter passa para uma discussão mais ordenada da graça no Antigo Testamento em termos históricos; no livro três, ele trata da cristologia, soteriologia e da fé no Novo Testamento; no livro quatro, ele se ocupa da escatologia. Nos seus prolegômenos, Baxter associa explicitamente essa estrutura à sua compreensão da causalidade aristotélica, modificada à luz da crítica de Campanella, em que Deus, visto como Criador, é a causa eficiente; as criaturas são a causa constitutiva; e Deus, entendido como objeto das criaturas racionais, é a causa final.[10]

Comparada a essa organização, a análise de Owen em *Theologumena pantodapa* representa claramente uma tentativa de organizar a teologia de um modo muito mais próximo das estruturas históricas da Bíblia e é, nesse sentido, metodologicamente menos especulativa do que o *Methodus theologiae*. Owen não tem um *locus* à parte para a doutrina de Deus, e sua organização não se baseia na ordem do ser e da operação, como em Baxter. Embora o sistema de Baxter inclua elementos de ordem histórica, a razão formal para isso não é que ela emula a estrutura bíblica, mas, sim, que segue a ordem das operações externas de Deus. Nisso talvez possamos detectar o impacto da crítica de William Twisse aos sistemas complexos de decretos: Twisse dizia que havia apenas dois decretos, o dos fins e o dos meios, e que a ordenação dos meios só poderia ser discutida no tocante à sua execução histórica.[11] Tal estratégia suscitou automaticamente a questão do ordenamento histórico dos atos de Deus, porém o fez apoiando-se na lógica e na metafísica, e não no compromisso com o modelo da história bíblica.

A comparação da *Theologoumena pantodapa* de Owen com o *Methodus* de Baxter tem implicações óbvias para o argumento de Alan Clifford, segundo o qual a teologia de Owen está viciada por um compromisso amplo com a teleologia de Aristóteles em oposição à estratégia de Baxter: mais voltada para a Bíblia e menos especulativa. Sem dúvida, é verdade que a linguagem técnica das causas, fins e meios decorre da filosofia aristotélica, e não do Novo Testamento.[12] Isso implica, portanto, uma comparação da estrutura explicitamente causal do *Methodus* com a estrutura federal bíblico-histórica do *Theologoumena pantodapa* tem consequências de certa forma infelizes, senão totalmente devastadoras, para sua tentativa de caracterizar Owen como aristotélico escolástico e Baxter como o homem de fé simples e bíblica. O "método aristotélico" talvez fique evidente nas primeiras linhas de *The death of death*,[13] mas em lugar nenhum dos seus escritos ele discute explicitamente o "método" pelo qual um prolegômeno formal em que a causalidade, entendida na forma explicitamente campanello-aristotélica que encontramos em Baxter, é elevada ao plano de um princípio metodológico fundamental, como no *Methodus*. De fato, se for verdade que "o conceito filosófico de teleologia governa a compreensão [de Owen] do projeto da expiação", quão mais verdadeiro será o fato de que as reflexões metodológicas de Baxter indicam que essa mesma teleologia básica governa integralmente sua visão teológica? Os escritos de Baxter são, afinal de contas, definitivamente enfáticos nesse ponto. É claro que se alguém aceita, à luz da obra de Schmitt, Muller e outros, que forma e conteúdo possam ser, em grande medida, separados, segue-se então que esse uso da causalidade aristotélica poderá ser entendido simplesmente como um artifício heurístico que articula o conteúdo teológico erguido sobre outras premissas. Não é necessário que haja, portanto, implicações particularmente nocivas para a

perspectiva que alguém tenha da teologia de Owen ou de Baxter. Infelizmente, uma vez que para o dr. Clifford não há dúvida de que o uso que Owen faz de Aristóteles vicia seu ensino sobre a expiação, a saída oferecida por Schmitt e companhia já estava fechada para Baxter, cuja *summa* teológica, em sua totalidade, e não apenas sua teologia da expiação, está estruturada na causalidade aristotélica.[14] O fato puro e simples é que tanto Owen quanto Baxter haviam utilizado, de modo positivo e construtivo, as categorias causais aristotélicas.

Embora Owen não desenvolva seus prolegômenos de modo tão detalhado quanto Baxter, o fato é que ele dedica algum tempo à análise da natureza da teologia antes de passar ao desenvolvimento do corpo principal de sua argumentação no *Theologoumena pantodapa*, e essa discussão é a única fonte de que dispomos e que nos permite compreender claramente alguns dos aspectos centrais de seu entendimento acerca da tarefa teológica. Diferentemente de Baxter e de muitos outros autores escolásticos, ele não se entrega à reflexão exaustiva do significado do método/*methodus*, e qualquer tentativa de discorrer sobre o método teológico de Owen como tal deve levar em conta esse fato. Em vez disso, ele começa tentando definir precisamente o que é a teologia. Nesse contexto, ele rejeita e classifica como frívolas, especulativas e ímpias as discussões escolásticas medievais que se perguntam se a teologia seria ciência.[15] Tal impaciência com a tradição medieval neste ponto não é incomum e pode também ser encontrada em Baxter.[16] Embora rejeite, aparentemente, o conteúdo da discussão escolástica, Owen passa a tomar como referência, não obstante, as ideias medievais com o propósito de criar uma visão própria da revelação. No capítulo três do livro, ele diz que cabe unicamente à autossuficiência infinita de Deus conhecer perfeitamente a si mesmo, e caracteriza esse

autoconhecimento de Deus como arquetípico.[17] Baxter, embora não use o termo *arquetípico*, também diz que a teologia está, sobretudo, na mente do próprio Deus, e que esse autoconhecimento divino é a base causal da teologia humana.[18] Para Owen, esse conhecimento arquetípico não é o conhecimento que o ser humano tem de Deus: porque o homem é finito, incapaz do conhecimento infinito; portanto, o conhecimento humano de Deus não é infinito em sua natureza, tampouco é imediato, por isso deve ser entendido como éctipo [cópia] e mediado. Além disso, Deus não pode ser compreendido pelo esforço humano: a revelação é um ato da sua vontade, sem a qual ele permaneceria desconhecido e incognoscível. A teologia humana está preocupada com a revelação que Deus escolhe nos dar, e ele o faz de maneira suprema em Cristo, conforme nos mostra o evangelho. No que tange ao seu fundamento essencial, ela depende do conhecimento divino de si mesmo; no que se refere ao seu conteúdo, ela revela como Deus deseja que nos relacionemos com ele.[19] Para Owen, portanto, a teologia é relacional: é o conhecimento de Deus tal como ele se revelou ao homem.[20]

Seguindo o exemplo dos escolásticos medievais e de seus contemporâneos reformados, Owen faz ainda uma distinção no âmbito de sua compreensão do que seja a teologia, mas não o faz, desta vez, em relação à natureza da teologia, e sim em relação aos receptores humanos da revelação. Aqui ele recorre à linguagem da escolástica medieval e separa a teologia do ser humano em dois tipos: a teologia do *viator*, isto é, "do que está a caminho", e a do *possessor*, "daquele que possui". Os termos são medievais e configuram uma distinção fundamental entre o conhecimento de Deus disponível àqueles ainda em peregrinação terrena e os que chegaram ao céu.[21] A distinção entre as duas formas de conhecimento não está em seu objeto que, nos dois casos, é Deus conforme se revelou, mas em

seus respectivos modos de conhecimento: para os primeiros, os *viatores*, o modo é a fé, ao passo que os segundos, os *possessores*, veem Deus face a face, e Owen, a exemplo de outros puritanos, valeu-se da tradição escolástica medieval para deixar claro esse ponto.[22] O vocabulário medieval lhe permite, portanto, preservar a continuidade fundamental entre a igreja na terra e a igreja no céu, sem deixar de perder de vista a natureza dinâmica da peregrinação cristã na terra.

As implicações do que Owen tem a dizer sobre o sujeito da teologia no que diz respeito ao arquétipo e ao éctipo são claras: a possibilidade da teologia humana depende de Deus se acomodar a si mesmo a uma forma que os seres finitos são capazes de compreender, o que é resultado tanto da distinção ontológica entre o finito e o infinito quanto do impacto do pecado sobre a natureza humana. O uso que Owen faz das distinções escolásticas entre arquétipo e éctipo, união, *viator* e *possessor*, serve para deixar claro este ponto e para reafirmar o pressuposto básico de boa parte da teologia ocidental — de Agostinho aos sistemas reformados dos séculos 16 e 17: o ser humano finito não pode compreender a verdade infinita de Deus em sua natureza infinita. Além disso, embora Owen não use aqui uma terminologia precisa, é evidente que a teologia tem seu *principium essendi*, seu princípio do ser, no ser e na ação do próprio Deus, e seu *principium cognoscendi*, seu princípio do conhecimento, na revelação ectípica de si mesmo. Trata-se de uma implicação óbvia de sua ênfase na conexão entre a teologia arquetípica e a teologia ectípica: o conhecimento humano de Deus depende do éctipo, ao passo que o éctipo depende, para sua existência e confiabilidade, do arquétipo.

Teologia antes da Queda

Ao lidar com a revelação, Owen faz uma série de distinções, algumas das quais se referem à revelação segundo sua existência objetiva, outras, conforme sua aquisição subjetiva. No que diz respeito à revelação objetiva, Owen distingue três tipos: a revelação das obras de Deus na criação e na providência; a revelação por meio da percepção inata da existência de Deus pelo ser humano; e a revelação através da Palavra de Deus, isto é, as Escrituras.[23] Para trazer à tona o propósito prático e teleológico da revelação, Owen combina estes com a distinção histórica entre a teologia antes da Queda e a teologia depois dela, uma distinção que nesse contexto tem referência específica à apropriação subjetiva da teologia pelo ser humano, e cujo impacto é decisivo sobre as formas objetivas da revelação.[24]

Segundo Owen, na Criação Deus dotou o ser humano com uma luz interior graças à qual ele aprendeu que Deus era criador, legislador, soberano e galardoador. Esse conhecimento foi complementado pelo mandamento sacramental divino e pela consideração pelo mundo. Essa ordenação é caracterizada por Owen, à maneira típica da teologia reformada do pós-Reforma, como a aliança das obras, e serviu de base para o conhecimento pré-Queda de Deus por parte da humanidade e para seu relacionamento com ele.[25] Com relação ao fim a que se propunha, essa revelação era plenamente adequada: se o homem tivesse obedecido ao mandamento divino, teria, em última análise, desfrutado da vida eterna.[26] Este último ponto é de grande importância, porque ao longo de suas discussões teológicas, o princípio fundamental é o de que a teologia deve ter uma base adequada para o fim a que se propõe. A linguagem do *viator* e do *possessor* apontava claramente para essa compreensão teleológica da teologia, e a teologia do primeiro devia estar em sintonia com a teologia do segundo, além de conduzir a ela. Temos mais uma vez aí o pressuposto básico por trás

do pensamento de Owen: a teologia é fundamentalmente relacional, determinada pela relação divino-humana e, ao mesmo tempo, sua determinante.

Owen associa a teologia natural da humanidade pré-Queda à sua compreensão da imagem de Deus. Seguindo a tradição, ele situa essa imagem nas qualidades morais e intelectuais da humanidade. Tratava-se de qualidades perfeitamente suficientes para capacitar o ser humano a conhecer a Deus através da lei divina nele implantada, de suas obras na criação e de sua lei sacramental, proporcionando o ponto de contato subjetivo para a revelação objetiva, a base cognitiva pessoal para a aliança divina das obras. A humanidade pré-Queda sabia como adorar a Deus, e essa bendição eterna seria a recompensa por assim proceder.[27] Com a intromissão do pecado na Queda, essa imagem foi abolida juntamente com tudo o que a acompanhava: a união íntima entre o ensino de Deus e a disposição da mente humana ficou completamente abalada, apagou-se a luz interior, e a aliança foi abolida.[28] Portanto, a teologia natural como meio adequado para se atingir o fim da fruição eterna da divindade simplesmente deixa de existir depois da Queda. A aliança das obras, que deixou de ser adequada para conduzir a Deus, não pode dar à humanidade um meio de alcançar as verdades divinas.

O que há de particularmente interessante a respeito da discussão de Owen sobre a luz interior da teologia natural é a forma pela qual ele deixa muito clara a conexão entre ela e a segunda pessoa da Trindade. A luz interior é "Verbum *endiathetos*", um termo tomado dos apologistas e que Owen usa na discussão da Trindade em sua controvérsia com os quakers.[29] No *Theologoumena pantodapa*, seu uso da palavra *endiathetos,* associado à sua insistência de que a luz não é *emphytos*, inata ou natural, serve como garantia

da natureza especial e piedosa das obras, apontando claramente para sua relação positiva com Deus Filho.[30] Para Owen, até mesmo a teologia natural é uma teologia da Palavra.

A rejeição de Owen à teologia natural depois da Queda não deve ser entendida como a abolição da revelação objetiva em si mesma, mas como sua insuficiência subsequente para conduzir a humanidade a seu fim designado no desfrute eterno de Deus. Ainda existe uma revelação geral, e o homem ainda pode conhecer algumas coisas a respeito de Deus, tal como o fato de que ele existe. Esse conhecimento ainda faz parte da natureza humana, mas está restrito a coisas que pertencem a Deus enquanto Criador.[31] A lei natural que requer obediência a Deus conserva sua validade e é reforçada subjetivamente pela consciência humana.[32] O problema é que o homem precisa agora conhecer a Deus como Salvador, e não apenas como Criador. Dada a pecaminosidade do homem, a revelação geral e a teologia natural do irregenerado não podem lhe proporcionar tal conhecimento. Owen deixa claro o fato de que a obra da criação e da providência ainda dão testemunho de Deus, mas são insuficientes para conduzir ao seu conhecimento verdadeiro e à sua adoração.[33]

Essa combinação de conhecimento verdadeiro com a adoração adequada configura um ponto claro de continuidade da ênfase, tanto em Calvino quanto na tradição reformada, sobre a inseparabilidade do verdadeiro conhecimento de Deus e da verdadeira santidade.[34] Conforme assinalamos, para Owen, assim como para a teologia reformada em geral, o conhecimento de Deus é relacional no sentido de que existe única e totalmente no âmbito da estrutura de um relacionamento que Deus celebrou com a humanidade com um propósito: o de que o homem pudesse conhecer a Deus e desfrutar dele. Esse pressuposto básico é reforçado pela maneira

como a dinâmica da estrutura histórica da obra de Owen reflete a perspectiva prática e teleológica do propósito que ele lhe atribuiu. No Éden pré-Queda, a aliança de obras direcionava o homem ao conhecimento verdadeiro de Deus e era normativa para sua conduta. No jardim, o propósito da teologia era o desfrute de Deus, e o meio para tanto era a obediência a ele. A humanidade sem pecado era plenamente capaz dessa obediência: a revelação de Deus na Criação, o *logos endiathetos* facultado a Adão e os preceitos explícitos dados a ele eram totalmente adequados para conduzi-lo à verdadeira adoração e obediência. Foi só depois da intromissão do pecado que eles deixaram de ser meios suficientes para levar a humanidade ao gozo eterno de Deus. Ao romper essa relação de aliança, o pecado destruiu a possibilidade de uma teologia natural própria entendida como algo adequado para alcançar o propósito que lhe fora designado.[35] Assim, ao se falar em teologia natural depois da Queda, o termo *teologia*, segundo Owen, é usado em sentido impróprio. Depois do pecado, portanto, existe a necessidade de mais revelação e ação da parte de Deus.

Teologia depois da Queda

Depois da Queda, o homem não precisa apenas de um Criador: ele precisa conhecer a Deus também como Salvador e Redentor. Isso aponta claramente para a insuficiência epistemológica da revelação geral e da teologia natural, já que estas só podem falar de Deus como Criador. Essa insuficiência resulta diretamente na necessidade da revelação de Deus em Cristo, que é mais do que mera volta ao estado imaculado anterior. Para Owen, uma parte vital da encarnação é que ela revela o amor salvador de Deus: Cristo é o Deus generoso, manifesto em carne, e é somente com base nisso que a humanidade decaída pode conhecer o amor de Deus Salvador.

Há, portanto, uma dimensão epistemológica vital no entendimento que Owen tem da encarnação, uma dimensão que reflete uma necessidade criada pela Queda e que é enfatizada pela importância estrutural do ofício profético de Cristo em sua discussão sobre o Mediador.[36] No *Theologoumena pantodapa*, Owen explicita isso enfatizando que Cristo é o autor de toda teologia evangélica verdadeira em virtude de sua consubstancialidade com o Pai.[37]

A consubstancialidade de Cristo com o Pai é de vital importância para o entendimento que Owen tem da revelação, uma vez que a teologia da união é o fundamento da confiabilidade objetiva da revelação especial: a união pessoal do Logos divino com a natureza humana na pessoa do Senhor Jesus Cristo é a base de uma comunicação piedosa do conhecimento do Pai para a pessoa do Mediador.[38] Como o Mediador, por sua vez, é a revelação do Deus bondoso para a humanidade, a confiabilidade dessa revelação depende diretamente da identidade de substância entre o Pai e o Filho. Essa teologia da união não requer, naturalmente, a comunicação do arquétipo para a humanidade de Cristo, já que, para Owen, em sintonia com a cristologia agostiniana e reformada, a finitude da natureza humana significa que ela não pode compreender a infinitude de Deus. O conhecimento disponível ao Jesus humano é acomodado, limitado àquilo de que a natureza humana é capaz, o que se reflete no fato de que Owen, em conformidade com o modelo tradicional reformado, não considera o Logos plenamente contido nos limites da encarnação.[39] Portanto, a teologia da união é uma teologia ectípica, que depende do arquétipo, mas que não o revela plenamente. Esta é a base do conhecimento salvador de Deus disponível a outros homens, proporcionando assim um foco cristológico para o ensino de Owen sobre a revelação. De fato, para Owen a humanidade ressurreta é o meio pelo qual

os santos contemplarão a Deus por toda a eternidade, mesmo depois do Dia do Juízo.[40] O ser humano finito jamais compreenderá Deus como ele é em si mesmo, e deverá sempre depender da teologia ectípica, conforme manifesta em Cristo, inclusive na glória. O papel de Cristo como Mediador, portanto, tem considerável importância epistemológica, a tal ponto que, conforme deixaremos claro mais adiante, se manifesta na doutrina das Escrituras de Owen.

O foco cristológico da estrutura teológica

Pode-se ver agora que a escolha de Owen de um esquema histórico/aliancista como princípio organizacional para sua obra de caráter mais amplamente teológico, o *Theologoumena pantodapa*, tem grande vantagem, dadas as distinções que faz entre a teologia arquetípica e ectípica, e sua ênfase em toda a teologia como relacional ou aliancista: tais fatores apontam todos em direção a um sistema voltado para a cristologia que a estrutura histórica da obra é perfeitamente capaz de proporcionar. Com relação à ontologia, a distinção radical entre a teologia arquetípica e ectípica privilegia o abismo ontológico entre o Deus infinito e uma criação finita, um abismo que existia antes mesmo do pecado e que continuará a existir depois do Dia do Juízo e por toda a eternidade. Em face da insistência de Owen na importância duradoura da encarnação depois do Dia Final como único meio pelo qual o conhecimento de Deus será mediado à humanidade, mesmo depois que o pecado tiver sido finalmente abolido, há, obviamente, em seu pensamento, a possibilidade de remover a necessidade da encarnação do contexto da soteriologia para o contexto da própria criação, algo que poderia resultar numa doutrina da encarnação que seria objeto de extrema especulação. De fato, esta não é jamais a posição de Owen, e ele enfatiza

reiteradas vezes o fato de que a necessidade da encarnação não deve ser levada em conta, exceto por sua subordinação lógica à Queda.[41] Não obstante isso, sua insistência na natureza especial e piedosa do *logos endiathetos* como base da teologia natural da aliança das obras aponta para a continuidade fundamental entre a teologia antes e depois da Queda como teologia da Palavra — uma teologia que gira em torno da segunda pessoa da Trindade.

A tensão ontológica entre Deus e a criação talvez seja grande, mas não deve ser considerada a motivação da encarnação. É nesse ponto que a ênfase histórica de Owen ganha importância. A exemplo de Calvino, ele vê implicações problemáticas nos aspectos ontológicos da encarnação; contudo, também a exemplo de Calvino, ele se recusa a enveredar pela rota mais especulativa que divorcia a encarnação do pecado.[42] É a ênfase de Owen na ordem histórica da teologia, na Queda como divisor de águas para as tratativas de Deus com a humanidade, para a natureza e o conteúdo da sua revelação, que lhe permite trazer à tona tão claramente esse ponto e colocar a encarnação no centro do drama histórico do pecado e da redenção, bem como no centro do problema metafísico que consiste em relacionar o infinito com o finito.

Diante das afirmações de que a Bíblia está radicalmente subordinada a Aristóteles na teologia de Owen, pode parecer surpreendente que, em sua análise teológica mais abrangente, ele não escolha alguma forma de causalidade como princípio organizacional (da forma como faz Baxter), mas, sim, um modelo que reflete, o mais próximo possível, o fluxo da narrativa bíblica. Porém, se analisarmos o que Owen diz efetivamente sobre a natureza teleológica, relacional e aliancista da teologia, e sobre a importância da Queda para a natureza da revelação, a escolha de tal

abordagem estruturada na história, ainda que não fosse inevitável, era claramente vantajosa na forma pela qual conduz à apresentação da teologia que se debruça sobre a pessoa de Cristo.[43]

As Escrituras e a revelação

As Escrituras como revelação de Deus

Se Deus em si mesmo — e especialmente em Cristo — é quem supre os fundamentos últimos para a teologia e para o conhecimento de Deus, então, para Owen assim como para outros ortodoxos reformados, as Escrituras propiciam a fonte normativa secundária de tal conhecimento: "Nossa crença de que as Escrituras são a Palavra de Deus, ou uma revelação divina, e nosso conhecimento da mente e da vontade de Deus conforme nelas reveladas, constituem as *duas fontes* de todo o nosso interesse pela religião cristã".[44] Estas são as primeiras linhas do tratado de Owen, *The causes, ways, and means of understanding the mind of God* [As causas, vias e meios para o entendimento da mente de Deus] (1678), e apontam diretamente para o âmago de sua teologia no tocante ao seu princípio do conhecimento: as Escrituras.[45]

O tratamento que Owen confere à natureza das Escrituras é decorrência, basicamente, de sua compreensão da natureza e do propósito da teologia depois da Queda. Contudo, também é verdade que seus argumentos não se desenvolvem em alguma espécie de vácuo intelectual. Pelo contrário, interesses especificamente polêmicos têm impacto decisivo sobre a forma e as ênfases do seu ensino sobre as Escrituras — interesses que por sua própria novidade o impedem, efetivamente, de apenas reiterar a posição de seus antecedentes do século 16. Isso não significa que seu ensino, e o da Ortodoxia Reformada do século 17, representa necessariamente uma

ruptura fundamental com o passado — só se poderia chegar a tal conclusão se a doutrina das Escrituras fosse isolada de seu contexto teológico mais amplo. Trata-se, isto sim, de um desenvolvimento daquela posição para a salvaguarda do princípio escriturístico central da Reforma. Na verdade, conforme ficará claro, o ensino de Owen sobre as Escrituras deve ser entendido como uma tentativa de pôr em prática as implicações de uma série de outras doutrinas, tais como a doutrina da Trindade, da cristologia e da providência para os fundamentos cognitivos da fé cristã.

Com relação à natureza real das Escrituras como revelação e como fundamento cognitivo normativo para a fé cristã, Owen nada tinha o que questionar a seus dois inimigos mais frequentes: os arminianos e os socinianos. Ambos os grupos professavam acreditar no princípio das Escrituras, e o conflito de Owen com eles não dizia respeito ao princípio em si, mas aos princípios de interpretação, à relação da razão com a revelação e a outros fundamentos metodológicos parecidos.[46] Portanto, em vez de um envolvimento sem sentido com esses dois grupos no tocante à questão das Escrituras, Owen decidiu estruturar sua posição opondo-se, de um lado, aos que contestavam a suficiência das Escrituras como fonte de reflexão teológica e, de outro, àqueles que defendiam sua irrelevância ou, no mínimo, lhes atribuíam um papel menor. Os católicos, que contestavam a suficiência das escrituras, haviam sido criticados pelos protestantes, desde a Reforma, por acrescentarem suas tradições aos ensinos expostos nas Escrituras.[47] Portanto, quando Owen atacou os católicos, o fez no âmbito de uma tradição bem estabelecida, com um arsenal de argumentos bem ensaiados à sua disposição.

No tempo de Owen, porém, a polêmica havia se tornado, de certa forma, mais sutil do que anteriormente, com a publicação, em 1657, da

London Polyglot Bible [Bíblia Poliglota de Londres], de Brian Walton, que representava o desenvolvimento de uma abordagem mais crítica à Bíblia.[48] A obra — um marco no estudo filológico e textual da Bíblia — suscitou inúmeras indagações cruciais para a Ortodoxia no tocante à integridade do texto bíblico. Owen se mostrou particularmente perturbado com as implicações que outras variantes textuais registradas no apêndice tinham para seus argumentos sobre a preservação e a integridade das Escrituras.[49] Embora Owen defendesse uma perspectiva elevada do texto bíblico, é preciso cuidado para que não leiamos em seu tratado, que critica Walton, as preocupações de certos debates dos séculos 19 e 20 sobre a autoridade das Escrituras: em primeiro lugar, a obra de Owen não é uma tentativa grosseira que exige, como consequência lógica de algumas considerações pressupostas *a priori*, um texto puro, qualquer que fosse a evidência, e sim uma interação erudita com questões textuais e históricas cujo objetivo era o de estabelecer, através de métodos empíricos, a integridade dos documentos bíblicos. Em segundo lugar, o sentido implícito do tratado de Owen não diz respeito, na verdade, às implicações para a confiabilidade das Escrituras caso se admita, digamos, a datação tardia dos pontos vocálicos; mas diz respeito, sim, às implicações disso para a suficiência das Escrituras. so porque se os pontos vocálicos,[50] ferramenta fundamental para a interpretação bíblica, não são inspirados, e sim acréscimo humano, levando à conclusão de que os textos originais e inspirados são totalmente ambíguos e, portanto, insuficientes em si mesmos para a tarefa teológica.[51] A defesa da inspiração verbal do texto todo, associada à defesa de sua preservação providencial, é crucial para as tentativas de Owen de preservar a doutrina da suficiência das Escrituras em face de certas tendências acadêmicas de meados do século 17.

O segundo grupo com o qual Owen polemizou foram os quakers, que, em sua ênfase na direção direta do Espírito e na "luz interior", tendiam a degradar o papel das Escrituras ou mesmo a menosprezá-la como fonte do conhecimento de Deus e de sua direção.[52] Em vista de sua semelhança, nesse aspecto, às várias seitas espiritualistas do século 16, as objeções que Owen levanta contra eles são muito semelhantes às críticas feitas por gente como Calvino contra alguns dos grupos mais radicais do seu tempo.[53] Na esteira da tradição reformada, Owen assinala que a Palavra e o Espírito pertencem um ao outro de forma indissociável e recorre às bases trinitárias e cristológicas do seu pensamento para articular e defender essa posição.

Dado o caráter normativo das Escrituras para Owen, é óbvio que acolhê-la como revelação de Deus e saber interpretá-la é, portanto, crucial para o bem-estar de todo cristão.[54] À luz do que foi dito a respeito do papel das relações intratrinitárias e da encarnação na revelação, não é de surpreender que a articulação do princípio das Escrituras de Owen não afeta o foco cristológico de sua compreensão da revelação mas, conforme ficará claro, reflete e reforça a cristocentricidade e o trinitarismo básicos da sua teologia em geral. Para deixar isso claro, Owen faz uma distinção entre Cristo como Palavra *essencial* de Deus e as Escrituras como Palavra *escrita* de Deus, o que permite uma dupla aplicação da expressão *Palavra de Deus* em sua teologia, uma posição inteiramente coerente com a de Calvino e da tradição reformada.[55] Essa posição encontra paralelo em outra distinção que Owen faz em sua obra contra os quakers, *Exercitationes adversos fanaticos*, entre a Palavra *hypostatikos, endiathetos* e *prophorikos*. Nesse contexto, o primeiro termo se refere a Cristo pessoalmente; o segundo, a manifestações do poder de Deus (e não especificamente à Palavra implantada na natureza humana); e o terceiro, às Escrituras.[56] Com relação à história da teologia

cristã, os termos *endiathetos* e *prophorikos*, embora helenísticos em sua origem, são de safra patrística, sendo encontrados, por exemplo, no *Ad autolycurn* de Teófilo de Antioquia.[57] Contudo, o uso que Owen faz desses termos expressa uma modificação distinta daquela de Teófilo: para este, o *logos endiathetos* é a palavra interior de Deus, ao passo que o *logos prophorikos* é a palavra gerada e externalizada pelo Pai. Como tal, a terminologia se refere às relações intratrinitárias e expressa um elemento da tentativa de Teófilo de explicar a geração do Filho pelo Pai.[58] A aplicação que Owen faz do termo *logos prophorikos* às Escrituras, porém, obviamente não está em sintonia com o uso patrístico. De fato, sua única semelhança com o uso patrístico parece ser o fato de que é usado por Owen para descrever algo que tem origem em Deus, isto é, as Escrituras são chamadas de Palavra de Deus porque têm origem em Deus, porque se tratam de uma revelação externa da vontade divina e porque foram escritas sob a direção e o controle do Espírito Santo.[59] Portanto, o *logos prophorikos* serve para enfatizar a origem divina das Escrituras, um uso que Teófilo não teria reconhecido.

Como Owen não cita nenhuma fonte para seu uso dos termos, não sabemos com certeza de onde ele os tomou, embora Teófilo, juntamente com outros autores patrísticos, seja citado nominalmente poucos parágrafos adiante, sendo severamente criticado por importar o conteúdo, e não apenas a linguagem, da filosofia grega para o pensamento cristão.[60] Portanto, é impossível saber com algum grau de certeza a origem do uso dos termos por Owen. O uso não aparece ser típico da Ortodoxia Reformada, e o único precedente na literatura que acode logo à mente é o de Armínio, em sua quinta *Private disputation*.[61] Owen não faz nenhuma referência explícita a esse texto em que Armínio usa tanto *endiathetos* como *prophorikos* com referência à Palavra, entendida como revelação: ele aplica a primeira ao

semen religionis, e o último às Escrituras registradas por escrito. Portanto, seu uso do termo *endiathetos* é idêntico ao uso que observamos em Owen anteriormente, ao passo que sua aplicação de *prophorikos* é idêntica à que encontramos aqui. Não sabemos ao certo se Owen depende de Armínio neste ponto; contudo, dada a aparente falta de outros precedentes, a semelhança é, no mínimo, sugestiva.

Para Owen, é o aspecto do *logos prophorikos* como revelação da vontade divina que funciona como ponto de conexão entre Cristo, a Palavra *agraphon*, e as Escrituras, a Palavra *engraphon*. Tanto Cristo quanto as Escrituras revelam a vontade de Deus e, por isso mesmo, têm o mesmo conteúdo formal. O primeiro por causa da consubstancialidade de Cristo com o Pai; o segundo, por causa do propósito da revelação, que é revelar a graça de Deus em Cristo, e por causa da estrutura trinitária da inspiração. Trata-se de uma conexão típica da Ortodoxia Reformada.[62] A distinção tinha vários usos na Ortodoxia Reformada em geral, mas, para Owen, tinha também uma importância bastante específica para o universo teológico inglês. Em primeiro lugar, a conexão positiva entre Cristo e as Escrituras deve ser preservada para que as Escrituras tenham autoridade: Cristo é a revelação da vontade generosa de Deus Pai, e as Escrituras são o lugar em que o cristão encontra Cristo.[63] Em segundo lugar, essa conexão é de grande importância, consequentemente, em seu conflito com os quakers, uma vez que o status das Escrituras como revelação da vontade de Deus lhe permite dispô-la numa compreensão trinitária da revelação que evita o divórcio quaker entre a Palavra e o Espírito. Uma vez que Owen cria firmemente na visão ocidental da processão, em que o Espírito procede do Pai e do Filho, o Espírito não pode estar de modo algum divorciado do Filho.[64]

É esse trinitarismo que fortalece a autoridade do evangelho. Parte disso, a relação entre Pai, Filho e o evangelho registrado nas Escrituras, fica evidente na seguinte passagem:

> A pessoa do Pai é a fonte eterna de perfeições infinitamente divinas e gloriosas. Elas são todas comunicadas ao Filho pela geração eterna. Em sua pessoa *absolutamente*, como Filho de Deus, são todas elas *essencialmente*; em sua pessoa como Deus-homem, investido de seus ofícios, elas são *substancialmente*, em oposição a todos os tipos e sombras; e no espelho do evangelho são *acidentalmente*, pela revelação — *realmente*, mas não *substancialmente*, porque Cristo é o corpo, a substância de tudo. Como *imagem de Deus*, assim é ele representado para nós no espelho do evangelho; e ali somos chamados para contemplar, nele, a glória de Deus (2Co 3.18). Significa que a verdade e a doutrina referentes a Jesus Cristo, à sua pessoa e mediação, são de tal modo comunicados e ensinados no evangelho como a glória de Deus é eminentemente por elas representada; ou ali é revelado o que devemos saber de Deus, de sua mente e de sua vontade, conforme declarado por Jesus Cristo e em Jesus Cristo.[65]

Assim, o papel do Pai e do Filho na revelação é claro. Isso, por sua vez, aponta claramente para o papel do Espírito: porque o Espírito é o Espírito do Pai e do Filho, sua missão é dar testemunho de Cristo, a revelação do Pai.[66] Parte desse testemunho consiste no seu papel de inspiração das Escrituras.

As Escrituras e a inspiração

Embora o status das Escrituras como revelação aponte claramente para sua relação positiva com Cristo, também é *theopneustos*, soprada pelo Espírito, não apenas no tocante ao seu conteúdo, mas também no tocante à sua forma escrita.[67] Essa inspiração se deu quando Deus tocou imediatamente vários autores, seja no Antigo Testamento, através de sonhos, visões, vozes, inspiração interna e até mesmo por meio do encontro face a face; ou no Novo Testamento, através de Jesus Cristo, embora Owen não se preste a

especular detalhadamente sobre os casos específicos.[68] Ao discutir a maneira pela qual os autores foram inspirados, a linguagem de Owen se aproxima bastante da defesa de uma perspectiva mecanicista de inspiração em que os autores eram ferramentas puramente passivas nas mãos de Deus, "como um instrumento musical, emitindo um som de acordo com a mão, a intenção e a habilidade de quem o toca".[69] Ele admite que os autores escolheram palavras individuais e as escreveram em seu próprio estilo, mas isso de modo algum permite que se deprecie a inspiração plena das Escrituras em todos os seus detalhes.[70] Sua posição o ajuda, de fato, a preservar a inspiração dos pontos vocálicos massoréticos, necessários para que se defenda a integridade plena e suficiente do texto bíblico.[71]

Em seu artigo sobre a visão de Owen acerca das Escrituras, Donald McKim escolheu essa linguagem mecanicista e criticou os puritanos por permitirem que autores humanos fossem sobrepujados pelo divino, fazendo dos autores "instrumentos passivos para o registro da Palavra de Deus".[72] Esta não é uma caracterização totalmente justa, já que não situa a doutrina da inspiração de Owen no contexto teológico mais amplo. É vital, para esse contexto, a compreensão que Owen tinha da providência, a qual afeta diretamente a inspiração das Escrituras porque ocorre dentro do reino criado e, portanto, dentro de uma estrutura determinada pelos atos providenciais de Deus em relação a suas criaturas. Em sua discussão sobre a inspiração, Owen está, a partir de um determinado ângulo, simplesmente aplicando o padrão da doutrina reformada da providência à questão específica da composição das Escrituras, por meio da qual o papel soberano e decisivo de Deus, a Causa Primeira, é preservado, ao passo que, no plano do arbítrio humano, a contingência da causalidade secundária é igualmente admitida, salvaguardando, desse modo, a liberdade da criatura.[73] Portanto, a

passividade dos autores humanos no processo de inspiração deve ser entendida como algo análogo à passividade da criatura na providência: a vontade de Deus será feita, mas não, em última análise, de um modo mecânico externo, mas de um modo dinâmico interno. Isso se reflete no fato de que a revelação é comunicada através das faculdades humanas racionais e se acomodam a elas.[74] A humanidade dos autores e, a bem da verdade, da redação do texto das Escrituras, não invalida sua inspiração divina, assim como a humanidade de qualquer outro agente ou ato que dependa de Deus como causa final.

A ênfase de Owen na acomodação é exemplo de sua tentativa de articular isso. Ao se acomodar à capacidade humana, Deus, na verdade, se acomodou à menor letra e ao menor traço das linguagens específicas utilizadas.[75] Portanto, as Escrituras são um documento perfeitamente humano, mas também são a revelação infalível de Deus. A natureza divina das Escrituras se torna possível pela condescendência divina em seu ato de acomodação. Há garantia para a natureza humana porque Deus se acomodou à linguagem, a mais humana das convenções. Diferentemente dos teólogos neo-ortodoxos modernos, como Barth e Berkouwer, Owen não vê antítese nenhuma entre a humanidade da Bíblia e uma doutrina de inspiração verbal, uma posição que defende em razão de seu comprometimento com a doutrina reformada (ou, talvez melhor, agostiniana) da acomodação combinada com sua visão de causalidade primária e secundária.[76]

Para Owen, o fato de a inspiração ser um ato providencial do Espírito aponta também, mais uma vez, para os fundamentos trinitários de sua interpretação das Escrituras como revelação. Owen entende a providência de um modo totalmente trinitário: o Pai age na criação pelo Filho, através

do Espírito Santo.[77] Portanto, o ato de inspiração, embora se refira de forma coerente à ação do Espírito nos escritos de Owen, é muito claramente o ato de toda a Trindade. Isso, por sua vez, garante a confiabilidade da revelação das Escrituras: a interpretação ocidental da Trindade a que Owen subscreve une o Pai, o Filho e o Espírito Santo num plano de salvação centrado em Cristo. Tal confiabilidade é essencial para que as Escrituras atinjam seu propósito.[78]

As Escrituras e Cristo: algumas observações

À luz do que foi exposto, é claro que Owen considera as Escrituras dependente de Cristo no que diz respeito ao seu conteúdo. Isso fica claro não apenas a partir de sua interpretação da natureza necessariamente trinitária da revelação, mas também a partir das distinções doutrinárias e históricas que ele faz no âmbito da tarefa teológica que observamos anteriormente. No momento em que ele distingue a teologia arquetípica da ectípica, e frisa a necessidade de se conhecer a Deus como Redentor, ele aponta inequivocamente para a revelação de Deus em Cristo. É Cristo que, afinal de contas, através de sua consubstancialidade com o Pai, é a corporificação por excelência da revelação do Pai.

Portanto, embora considere a Bíblia toda verdadeira no sentido de que é a revelação própria e confiável de Deus, ele claramente admite que a revelação é progressiva ao longo do tempo e chega ao seu ponto mais alto na encarnação: isso é óbvio se atentarmos para a distinção que ele faz entre as várias alianças descritas no registro bíblico. Por exemplo, para Owen, a diferença fundamental entre os dois Testamentos, e o que torna o Novo superior ao Antigo, é que no Novo Testamento Deus falou diretamente na pessoa histórica do seu Filho, e não através de tipos e sombras.[79] Existe,

portanto, no conteúdo da revelação, uma progressão histórica distinta no movimento desde o jardim do Éden até o apogeu da revelação divina em sua encarnação. Isso foi, em parte, determinado pela acomodação de Deus às necessidades da igreja em cada era específica.[80] Tal desenvolvimento histórico é simbolizado pela estrutura federal do *Theologoumena pantodapa* em que Deus se revela progressivamente ao seu povo através de uma série de alianças que encontram seu objetivo e alcançam sua consumação na pessoa do Senhor Jesus Cristo. Portanto, Jesus de Nazaré é o ápice histórico da história do povo de Israel.

Existem, então, duas linhas, uma vertical e outra horizontal, na interpretação que Owen faz das Escrituras como revelação. Em primeiro lugar, temos a linha vertical da vontade generosa de Deus de salvar, a qual, graças à consubstancialidade do Filho com o Pai e à sua participação na aliança da redenção, é revelada na pessoa de Jesus Cristo através do Espírito Santo, cuja tarefa é testemunhar da vontade do Pai revelada no Filho. Em segundo lugar, há uma linha horizontal de revelação gradual da vontade salvífica de Deus na história que começa no jardim do Éden e culmina com o nascimento, vida e morte de Cristo. Ambas as linhas, a vertical e a horizontal, se cruzam na pessoa de Jesus de Nazaré, que é a manifestação histórica da decisão eterna de Deus no tocante à salvação. Essa dupla importância de Cristo serve para dar à teologia da revelação de Owen um forte apelo cristocêntrico.

Diante dessa explicação, está clara qual é a solução de Owen para os problemas com os quais o catolicismo e a Bíblia Poliglota, ao lado dos diferentes desafios apresentados pelos quakers, o confrontavam: as Escrituras é suficiente e central em virtude de sua relação com Cristo; as Escrituras é o fundamento do conhecimento sobre Cristo porque o Espírito

Santo, o Espírito de Cristo, o Espírito cuja tarefa é testemunhar de Cristo, é que controlou sua composição. Com relação ao conteúdo das Escrituras, ele está associado a Cristo como Palavra, *engraphon*, para a Palavra, *agraphon*, e, assim como Cristo é suficiente para a salvação, o mesmo vale para as Escrituras porque somente nelas encontramos a revelação de Cristo. Em nenhum outro lugar encontraremos essa revelação da vontade salvífica de Deus. Com relação à sua forma, as Escrituras é suficiente em razão da maneira pela qual foi registrada por escrito sob a direção do Espírito Santo que, procedendo do Pai e do Filho, não rompe o foco cristológico e, além disso, a despeito do que dizem os quakers, não age sobre os indivíduos à parte da Palavra.

Contudo, Roma, a ascensão da crítica textual e o surgimento dos quakers eram apenas parte do problema para Owen. Ao afirmar a objetividade da revelação cristã, ele foi capaz de dialogar e de refutar, pelo menos para sua satisfação pessoal, os desafios por eles suscitados. Não obstante, ele também estava preocupado com os aspectos subjetivos do princípio das Escrituras, a forma pela qual o indivíduo era capaz de se apropriar da verdadeira doutrina a partir do texto bíblico. Foi aqui que ele colidiu com seus eternos inimigos: os arminianos e os socinianos.

Interpretando a revelação

A obra do Espírito

Em linha com sua antropologia basicamente agostiniana, Owen acredita que o ser humano está sujeito a duas condições que tornam sua apropriação da revelação divina impossível: sua finitude essencial e sua depravação pecaminosa. A primeira o separa de Deus porque Deus é um objeto infinito que está além do entendimento de seres finitos. Conforme exposto

anteriormente, embora em estado de integridade, diz Owen, a finitude da mente humana a torna incapaz, em si mesma, de compreender os mistérios de Deus.[81] A mente humana simplesmente não é capaz de compreender Deus, e é por isso que as pessoas não dependem apenas de uma teologia ectípica, tendo de recorrer ao auxílio divino para compreender essa teologia por si mesmos.

A segunda condição, isto é, a da depravação pecaminosa inata, cega as pessoas para essa revelação.[82] Segundo Owen, tal depravação tem dois efeitos. Primeiramente, ela lança a mente humana nas trevas e a cega para a revelação divina; em segundo lugar, ela implanta afeições corruptas que levam as pessoas a rejeitar as Escrituras.[83] Como consequência, a pessoa só pode compreender a revelação de Deus quando essas trevas e afeições corruptas tiverem sido derrotadas. Em outras palavras, a revelação objetiva não basta. É preciso que haja também uma transformação subjetiva no ser humano para que o entendimento da revelação seja uma realidade. É aí que a obra do Espírito Santo ganha importância vital.

Conforme já observamos, Owen crê que o Espírito procede do Pai e do Filho, e é a única das pessoas que age diretamente no interior do reino criado.[84] Como tal, todas as ações de Deus dirigidas ao ser humano, inclusive a aplicação pessoal da salvação, deve ser obra direta do Espírito Santo, embora a dupla processão garanta a natureza plenamente trinitária de tais ações. Ao transformar o ser humano em um ser capaz de receber e de compreender a revelação, o Espírito cumpre uma dupla função: ele remove as trevas das faculdades racionais humanas e eleva essas faculdades a um nível muito acima de qualquer nível que pudessem alcançar por si mesmas.[85] Este último ponto é muito importante para Owen, uma vez que baseia sua posição acerca deste problema em oposição a dois perigos congêneres: por

um lado, uma redução sociniana da verdade divina a algo que é compatível com a razão humana desassistida e que esteja à sua disposição; por outro lado, noções entusiásticas de que a verdade pode ser apropriada sem o recurso à razão.[86] A fé requer conhecimento, o conhecimento pressupõe um ato de cognição, por isso a fé requer um ato do intelecto. Assim, é importante para Owen que essa ação do Espírito seja compreendida não como oposição à racionalidade humana, mas como algo que esteja fundamentalmente em continuidade com ela. O evangelho não é *irracional*, e sim *suprarracional*, no sentido de que ele não exige a obliteração da imagem de Deus na humanidade (o que demanda, conforme vimos, faculdades racionais), mas a perfeição dessa imagem.[87]

Um dos resultados da obra do Espírito ao elevar os poderes racionais humanos para além de suas capacidades habituais é um conhecimento certo do evangelho:

> A certeza e a segurança que talvez tenhamos, e devamos ter, no tocante ao conhecimento correto da mente de Deus nas Escrituras, seja de modo geral, seja em relação a qualquer doutrina em especial, não dependem de nenhuma *inspiração ou entusiasmo imediato,* nem se resumem a nenhum deles; não dependem e não são o simples *resultado da nossa razão e compreensão* em suas atividades naturais; antes, têm de ser elevadas, iluminadas, guiadas e conduzidas pela obra interna eficaz do Espírito de Deus sobre elas.[88]

Tal posição também delimita a utilidade dos chamados argumentos externos no que se refere à verdade e à confiabilidade das Escrituras: trata-se de recursos úteis aos que creem, mas que não podem jamais levar o incrédulo à fé.[89] De fato, sua suposta compreensão aristotélica da física, cujos efeitos devem ser proporcionais a suas causas, é uma ajuda que restringe radicalmente a razão aqui: a natureza finita dos argumentos baseados exclusivamente na razão humana não lhes permite atingir um fim

sobrenatural, o da fé.[90] Para Owen, portanto, a lógica da física de Aristóteles, quando aplicada à teologia cristã, impossibilita o racionalismo.

A citação anterior aponta para outro aspecto da obra do Espírito no cristão — a saber, sua conexão com as Escrituras. O Espírito, assinala Owen, não opera por conta própria, mas apenas em relação à Palavra escrita de Deus. Isso se manifesta na distinção entre revelação objetiva e revelação subjetiva:

> Há [na salvação] uma *revelação subjetiva interna* por meio da qual *nada de novo* é revelado a nossa mente, ou não é revelado externamente *de novo*. Nossa mente, porém, é capaz de discernir as coisas já reveladas. Tudo aqui mencionado pelo apóstolo, e que ele deseja que seja *compreendido*, já foi revelado nas Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos quando foram redigidos, e na declaração infalível do evangelho na pregação dos apóstolos. Havia, porém, uma nova obra de revelação exigida de cada pessoa, e para cada uma delas, que compreenderia e abrangeria essas coisas da maneira devida. Isto porque *apokalypsis*, ou "revelação", é a *descoberta* de alguma coisa, seja por seu *propósito* para nós, seja pela nossa *capacitação* para discerni-la quando proposta.[91]

Aqui, em oposição ao subjetivismo quaker, encontramos os polos objetivo e subjetivo da teologia reunidos: objetivamente, Deus se revelou em sua Palavra, que é tanto Cristo quanto as Escrituras; subjetivamente, Deus se revela a si mesmo a indivíduos usando seu Santo Espírito para capacitar o ser humano, de modo que ele compreenda essa revelação objetiva por si mesmo. É aqui também que o trinitarismo pleno da doutrina da revelação de Owen ganha destaque. O Filho revela o Pai, e essa revelação é apropriada pelo ser humano através da obra do Espírito Santo. Em razão da íntima conexão entre a Palavra *agraphon* e a Palavra *engraphon*, as Escrituras agem como um substituto cognitivo nesse arranjo para a segunda pessoa da Trindade e, desse modo, apresentam-se como a revelação do Pai testemunhada pelo Espírito. Tal posição é reforçada pela formulação

trinitária que enfatiza o *filioque*: o Espírito procede do Pai e do Filho e, portanto, tem uma orientação cristológica necessária — na verdade, essencial. Para Owen, o Espírito Santo é sobretudo o Espírito de *Cristo* e, desse modo, deve ser compreendido no âmbito da estrutura estabelecida pela pessoa e pela obra de Cristo.[92] Aqueles semelhantes aos quakers, que em sua ênfase no Espírito como luz interior tentam cravar uma diferença entre a Palavra de Deus e o Espírito, acabarão inevitavelmente com uma teologia que é mero subjetivismo profano. O trinitarismo de Owen significa que o Espírito e a Palavra, o subjetivo e o objetivo, devem permanecer juntos.[93]

Owen expõe sua compreensão do modo como o Espírito estabelece a relação entre a Palavra e o sujeito humano por meio de categorias da psicologia das faculdades de Aristóteles. Vimos que, para Owen, a imagem de Deus no ser humano reside em suas faculdades racionais, e que o Espírito restaura tais faculdades e as exalta como parte do processo de capacitação do ser humano, permitindo que ele compreenda verdades da revelação que estão além dos poderes humanos normais. Essas faculdades racionais consistem basicamente no intelecto, que pode ser dividido em duas partes: a teórica e a prática, ambas as quais estão intimamente relacionadas à vontade e aos afetos.[94] Em sintonia com o pensamento aristotélico tradicional, para Owen o objeto do intelecto teórico é aquilo que é verdadeiro, e o objeto do intelecto prático é o bem. Na verdade, tanto o verdadeiro quanto o bem são o mesmo objeto vistos de diferentes perspectivas: o intelecto teórico reconhece o verdadeiro, e o intelecto prático impele a vontade em sua direção.[95] A Queda, porém, corrompeu por completo a mente, de tal forma que lhe é impossível reconhecer o verdadeiro ou, como consequência, de impelir a mente na direção do bem.

De fato, Owen defende uma dupla distinção no tocante à causa da ignorância da humanidade: depravação inata, pela qual o intelecto se vê destituído de luz, e a depravação da vontade e dos afetos, pela qual se deslocam naturalmente na direção do mal.[96] Portanto, não pode haver nenhuma teologia verdadeira ou salvadora no irregenerado.

Em face do argumento que procura dividir Owen e Baxter na questão da dívida do primeiro com a escolástica e com a metafísica em oposição ao segundo, cuja abordagem é geralmente mais "bíblica", vale a pena fazer aqui uma comparação com Baxter. Em *Methodus theologiae*, a psicologia das faculdades ganha uma importância estrutural que não se vê na obra de Owen. Já chamamos a atenção para a estrutura causal generalizada do sistema de Baxter, que coloca Deus como Causa Final quando entendido como objeto da humanidade racional. Portanto, a racionalidade humana é de importância fundamental para a forma da teologia, o que se reflete na vasta explicação da psicologia racional empreendida por Baxter no primeiro livro da sua obra. Ao optar por essa típica divisão tríplice, em oposição à bifurcação mais comum, ele divide o tópico em poder (*potentia*), intelecto e vontade, que são, respectivamente, os centros humanos do poder espiritual, sabedoria espiritual e amor espiritual.[97] Segundo Baxter, a imagem de Deus no ser humano encontra paralelo direto na natureza tríplice de Deus de onipotência, sabedoria e bondade.[98] De fato, ele vai além e diz que a ordem das faculdades psicológicas no homem espelha diretamente a ordem da processão na Trindade: como o Pai gera o Filho, e o Espírito procede de ambos, assim o poder ativa o intelecto, e a seguir os dois impulsionam a vontade.[99] Esse impulso não é tão inofensivo como pode parecer, trazendo implicações decisivas para a relação entre a razão e a revelação.

As vantagens teológicas dessa tríplice divisão para Baxter não são imediatamente visíveis, embora, ao definir o poder como portador de uma qualidade moral específica, ele evite efetivamente transformar o intelecto e a vontade em fenômenos moralmente arbitrários, impedindo, desse modo, a possibilidade do voluntarismo radical na esfera divina ou humana.[100] Isso, contudo, dificilmente seria um risco, mesmo no âmbito da dupla divisão objetiva do intelecto e da vontade, contanto que se desse prioridade ao intelecto. Vale a pena notar que Baxter recorre a uma fonte filosófica distinta, a metafísica de Tommaso Campanella, para formar e informar sua teologia. Campanella é mencionado por Baxter, no prefácio ao *Methodus theologiae*, como aquele que inicialmente o persuadiu da propriedade da divisão tríplice dos tópicos, em oposição à dúplice divisão.[101] A mudança é mais do que mera modificação metodológica, uma vez que a lógica de Campanella se baseia numa metafísica pela qual a compreensão do *ens* (o ser) se dá por meio de três primalidades: poder, sabedoria e amor.[102] Essas categorias são precisamente aquelas que, para Baxter, existem em Deus e que, conforme observamos anteriormente, encontram paralelo na psicologia humana do poder, intelecto e vontade. Além disso, há semelhanças profundas entre Baxter e Campanella com relação à ordem de operação das primalidades, em que Campanella enfatiza o primado do poder, depois da sabedoria e, por fim, do amor.[103] Essa metafísica campanelliana é mais importante para a doutrina de Deus de Baxter do que um impulso meramente metodológico: ela o impele também à rejeição da dupla distinção escolástica típica do conhecimento de Deus e o leva à distinção entre inteligência simples e visão. A essas duas categorias, ele acrescenta uma terceira, a do conhecimento de Deus do que é adequado, o que confere um lugar positivo, em sua doutrina de Deus, às conotações da palavra

sabedoria (*sapientia*).[104] Nesta etapa, o programa tem como objetivo evitar todo tipo de voluntarismo moral na divindade, porém, a metafísica para tanto se dá pela reavaliação de Aristóteles por Campanella.

Não há espaço aqui para expor em detalhes a extensão com que a ruptura de Baxter com a psicologia das faculdades mais tradicional de Owen, em referência tanto ao ser humano quanto a Deus, representa uma diferença fundamental na metafísica básica. O que está claro é que a diferença entre os dois não é determinada pelo fato de que um deles usa uma metodologia escolástica ou metafísica, ao passo que o outro não o faz, mas sim pelo fato de que cada um usa um modelo escolástico diferente baseado em diferentes interpretações de Aristóteles. Contudo, vale a pena observar que Campanella parece ter dado a Baxter a estrutura metafísica de que ele precisava para falar da descoberta de "vestígios da Trindade" na tessitura do mundo natural.[105] Embora seja discutível o fato de que, nesse contexto, a interpretação do ser de Campanella funcionasse apenas como um mecanismo heurístico que permitia a Baxter expressar o que era, no fim das contas, uma posição semelhante àquela de Agostinho, nada aristotélica, a influência de Campanella será significativa posteriormente, pois ficará claro que Baxter permite à revelação geral um alcance maior do que o permite Owen, e por isso pode-se vê-la se deslocando para uma posição que poderá permitir à razão humana um papel mais importante na construção teológica do que o permitem as premissas de Owen.[106]

Voltando a Owen, a dupla depravação, em sua argumentação, requer uma obra dupla do Espírito para restaurar a imagem desfigurada de Deus. Em primeiro lugar, ao restaurar o intelecto, o Espírito ilumina, o que se define pela capacidade de "discernir e conhecer as coisas espirituais",[107] de entendimento, que é uma compreensão das verdades espirituais,[108] e

sabedoria, que é a faculdade de compreender a vontade de Deus conforme revelada em sua Palavra.[109] Portanto, o intelecto teórico é reparado e aperfeiçoado, refletindo o impulso intelectualista da antropologia de Owen. O Espírito, porém, faz mais do que isso: ele também purifica os afetos corruptos e implanta hábitos espirituais que progressivamente combatem a depravação inata que permeia a mente humana.[110]

O que Owen faz ao analisar a psicologia humana desse modo é criar uma estrutura detalhada dentro da qual é possível compreender tanto o ato do conhecer humano, implicado no conhecimento de Deus, quanto o papel do Espírito nesse ato. Em sintonia com a ênfase reformada na inseparabilidade do conhecimento de Deus da piedade verdadeira, a perspectiva de Owen da cognição humana tem uma direção prática vital. Assim como a mente humana é capaz de compreender Deus em sua revelação, ela também inclina a vontade e os afetos para que o obedeçam. A fé, portanto, jamais pode ser interpretada como *mero* assentimento intelectual, porque esse assentimento é sempre mais do que isso, conduzindo, como o faz, a um ato da vontade. Nesse contexto, Owen está claramente desenvolvendo uma ideia de teologia como um hábito que se apresenta em continuidade significativa com as discussões medievais sobre essa questão.[111] A vantagem disso para Owen é que lhe permite chamar a atenção para a necessidade do empenho humano na tarefa teológica sem conceder que isso esteja divorciado da ação soberana de Deus na salvação.

O que surge, então, do ensino de Owen sobre antropologia em relação à revelação é uma nítida estrutura teológica cuja função é delimitar o uso da razão. De modo especial, sua ênfase nos efeitos da depravação inata da humanidade e na necessidade da ação do Espírito na renovação e elevação das faculdades racionais faz com que o pensamento de Owen impeça o tipo

de racionalismo quase cartesiano que alguns buscaram atribuir à Ortodoxia em geral e a Owen em particular.[112] De fato, conforme eu disse em outra ocasião, é Baxter que, ao admitir que a psicologia humana e a metafísica campanelliana em geral sobre a qual ela se baseia proporciona um insight da natureza da Trindade — fora da estrutura da revelação especial — que se afasta da desconfiança radical que deparamos em Owen em todas as tentativas de encontrar algo mais do que vestígios do Deus Criador na revelação natural não escriturística do irregenerado.[113] Isso ficará mais claro ainda à medida que analisarmos os princípios de interpretação bíblica de Owen.

Princípios de interpretação bíblica

Para Owen, o papel do Espírito Santo no aperfeiçoamento das faculdades humanas e no desvelar das verdades da revelação ao indivíduo não é, de modo algum, uma substituição para o empenho humano de interpretar as Escrituras. Essa é a implicação óbvia de suas declarações referentes ao elo entre salvação e a renovação das faculdades humanas: Deus escolheu pôr em prática seus propósitos salvíficos através da natureza humana. O significado das Escrituras, argumenta ele, é simples e cristalino, mas essa clareza não a impede de ser incompreensível para o irregenerado, que poderá compreender as palavras da Bíblia, mas não dispõe do insight do conteúdo real que a fé encontra ali.[114] Além disso, clareza não significa que o sentido de todas as passagens seja imediatamente óbvio, até mesmo para o regenerado: o movimento que vai da leitura do texto das Escrituras para a compreensão do que ele significa pode ser difícil e requer um grande esforço.[115]

Um autor censurou recentemente a crença de Owen de que o sentido da Bíblia nem sempre era evidente por si mesmo, em uma leitura objetiva: "Ao preservar essa mentalidade [escolástica], John Owen faz pouco dos que apelaram à 'palavra nua' das Escrituras e cuja única hermenêutica consistia em bradar: 'Fora com as glosas e com a interpretação; dê-nos licença para crer no que a Palavra diz expressamente'".[116] Na verdade, conforme o próprio Owen afirma nas declarações seguintes à passagem citada, tal hermenêutica simples deixa o indivíduo sem nenhuma salvaguarda contra as opiniões heréticas. De fato, à luz do princípio radical sociniano das Escrituras, havia uma necessidade urgente de que teólogos como Owen equilibrassem a ênfase reformada da clareza das Escrituras com a necessidade de uma exegese responsável situada no contexto de interesses teológicos mais amplos. Somente assim tais doutrinas ortodoxas fundamentais, como a da Trindade, poderão ser salvaguardadas. O anti-intelectualismo ingênuo, que era a alternativa, não poderia proporcionar nenhuma defesa realista contra a investida violenta e radical dos socinianos.

Diante da necessidade de esforço e de responsabilidade humana que a interpretação requer, Owen detalhou os elementos dessa tarefa e os distribuiu em três categorias básicas: espiritual, disciplinar (habilidades técnicas) e eclesiástica — a ordem dessas categorias é extremamente importante. Em vista da opinião generalizada de que a teologia escolástica é excessivamente cerebral e racionalista no pior sentido da palavra, alguns talvez se surpreendam ao saber que a ênfase primordial da discussão de Owen sobre interpretação diz respeito à vida espiritual do indivíduo. É claro que, na verdade, isso encontra paralelo na sua compreensão da psicologia humana, segundo a qual a ação do espírito sobre o intelecto e a vontade, e a infusão dos hábitos do Espírito, com todas as suas implicações

práticas/morais, é que constitui o esteio da compreensão que Owen tem da cognição cristã. Nesse contexto, as categorias escolásticas do intelecto e da vontade dificilmente bloquearão a vereda da piedade: elas servem simplesmente para permitir uma compreensão mais clara das origens dessa piedade na obra soberana de Deus.

A vida espiritual do cristão é vital para uma correta interpretação das Escrituras. Para começar, todos deveriam ler a Bíblia assiduamente, já que tal atitude tem várias consequências positivas: uma familiarização geral com as Escrituras, um conhecimento do conteúdo de livros em particular, pensamentos frequentes sobre coisas celestiais, conceitos adequados de Deus, exortações e reprimendas práticas da Palavra e um instinto geral para interpretações boas e ruins da Palavra.[117]

No entanto, o cristão não deve se dar por satisfeito com tal leitura regular, porém intelectualmente superficial da Bíblia, e sim combinar essa prática com um estudo mais coordenado dela. O aspecto mais importante dessa leitura coordenada é a oração: acima de tudo, o leitor deve orar com sinceridade para que o Espírito o ajude a compreender o ensinamento das Escrituras. Sem a assistência do Espírito, não pode haver entendimento real da mente divina.[118] Isso é resultado, naturalmente, em parte da depravação humana e, em parte, do fato de que muitas verdades da fé transcendem a razão.[119] Portanto, embora a compreensão seja possível apenas com a assistência do Espírito, Owen, não obstante, está de tal modo convencido do poder do Espírito que, para ele, ninguém que ore com sinceridade por entendimento será deixado no erro ou na ignorância de qualquer verdade fundamental. Tal erro deve ser interpretado tanto como sinal de derrota moral e espiritual quanto de fragilidade intelectual.[120] A verdadeira oração

no contexto da leitura das Escrituras torna a pessoa humilde e aberta ao ensino.[121]

Observamos nessa argumentação a íntima conexão que há entre compreensão e piedade, a qual é reforçada pela formulação escolástica do intelecto e da vontade tal qual se apresenta na compreensão intelectual que Owen tem da psicologia do regenerado. À medida que a imagem de Deus é gradualmente restaurada no cristão, e à medida que ele luta diariamente contra o pecado, isso não resulta apenas em uma santificação prática que lhe confere uma maior capacidade para o bem, mas também leva a uma santificação intelectual, de modo que ele conheça exatamente em que consiste o bem. De um modo objetivo, isso é importante para a compreensão das Escrituras: quanto mais santificado for o intelecto do indivíduo, tanto mais ele compreenderá a verdade das Escrituras.[122]

Além da oração, há várias outras disciplinas básicas que contribuem para facilitar a interpretação correta das Escrituras. A mente deve estar pronta para ser transformada pelo poder do que se lê, e não simplesmente por sua forma.[123] O cristão deve também caminhar em obediência perante Deus: a teologia é, entre outras muitas coisas, uma ciência e uma sabedoria prática e, portanto, requer aplicação à vida diária. Somente no instante em que seus preceitos forem postos em prática é que se poderá dizer realmente que o indivíduo os conhece. [124] O cristão também deve amar a verdade de Deus de modo que jamais esteja satisfeito com o nível de compreensão alcançado, esforçando-se em busca de mais, desejando sempre crescer no conhecimento de Cristo.[125] Por fim, ele deve ser diligente em seu comparecimento às ordenanças religiosas. Este último ponto oferece uma dimensão coletiva da visão de Owen, em geral individualista, acerca dos meios espirituais disponíveis para o entendimento das Escrituras.[126]

Estes são, portanto, os fundamentos essenciais da abordagem que Owen oferece sobre a interpretação das Escrituras, um ato que é primordialmente espiritual e que deve, portanto, ser executado no contexto da fé. Contudo, ao passo que as disciplinas espirituais são o aspecto mais importante da interpretação, as contribuições eclesiásticas são as que menos importam.

As contribuições eclesiásticas assumem três formas possíveis: a tradição universal, a anuência dos pais da igreja e os esforços de qualquer indivíduo santo e culto.[127] Destas três, somente a terceira tem alguma validade real para Owen. Com relação à primeira, na medida que há uma tradição universal para qualquer doutrina, nessa mesma medida a igreja apenas refletiu o ensino claro das Escrituras. A tradição em si mesma, portanto, não tem nenhuma autoridade intrínseca[128]— a objeção protestante tradicional ao princípio romano das tradições. Com relação à segunda, Owen cita o fato de que não há consenso doutrinário entre os pais da igreja primitiva.[129] Resta, então, apenas a terceira opção: os esforços de pessoas santas e instruídas.

Pessoas santas e instruídas são destacadas por Owen como aquelas que lutaram de forma mais decidida para compreender a mente de Deus nas Escrituras. Portanto, o princípio das Escrituras entra em cena como a norma para a teologia e para julgar quais obras do passado são úteis para a tarefa teológica dos dias de Owen. Se ele se opõe aos quakers por separarem Espírito e Palavra, deverá se opor também aos católicos por complementarem o papel normativo das Escrituras com o conceito não escriturístico da autoridade da tradição. Para a mente prática de Owen, as obras do passado têm autoridade na medida que explicam fielmente as Escrituras em seus próprios termos. Nesse contexto, ele cita, entre outros, Crisóstomo, Teodoreto, Jerônimo, Ambrósio e Agostinho, dentre os pais da

igreja, e Bucer, Calvino, Pedro Mártir Vermigli e Beza, dentre os reformadores.[130] Isso é muito pouco revolucionário vindo de alguém que se posiciona deliberadamente na tradição reformada com sua ênfase exclusivamente nas Escrituras como território cognitivo da teologia. O que chama a atenção, porém, é o insight que essa passagem oferece sobre a compreensão que Owen tinha da Reforma, da sua importância teológica e da posição que, para ele, ela ocupa na caminhada da igreja na história: "Especialmente desde a Reforma, a obra [da exposição bíblica] tem se desenrolado com amplo sucesso, e com imensa vantagem para a igreja. Porém, não se chegou tão longe que o melhor, mais útil e proveitoso labor na vinha do Senhor, no qual qualquer homem santo e instruído pode se envolver, não seja ainda o de se empenhar na contribuição levar mais luzes para o descerramento e a exposição das Escrituras, ou de qualquer uma de suas partes".[131] Fica evidente aqui que Owen, de forma alguma, considera a Reforma como ponto final da exposição bíblica e da reflexão doutrinária. Pelo contrário, embora constitua uma grande contribuição, a obra da Reforma deve ser continuada e desenvolvida, e não simplesmente preservada como uma espécie de autoridade final.

Obviamente, essa perspectiva é coerente com o princípio das Escrituras de Owen: são as Escrituras, e não um teólogo humano qualquer, a autoridade final em matéria de fé. Além disso, é a exposição das Escrituras que deve ser o fundamento de toda teologia. Embora um mito da teologia popular tenda a ver uma antítese entre a escolástica protestante do século 17, com sua suposta ênfase na sistematização, e a Reforma do século 16, preocupada essencialmente com a exposição bíblica, não é dessa forma que os escolásticos protestantes viam a si mesmos. Eles simplesmente entendiam sua tarefa como parte de uma tradição perene de exposição bíblica,

decorrente de sua comum adesão ao princípio das Escrituras somente. Prova disso é sua imensa produção de comentários bíblicos. A maior obra de Owen é seu volumoso *Commentary on Hebrews* [Comentário à Epístola aos Hebreus], que se estende por sete volumes na edição do século 19.

Portanto, é a vida espiritual do cristão, combinada com o princípio do sola Scriptura, que proporciona o fundamento básico da interpretação das Escrituras. Isso posto, entretanto, Owen permite a participação, ainda que subordinada, de habilidades e conhecimentos técnicos humanos, que ele caracteriza com o adjetivo abrangente disciplinar. Essas habilidades estão classificadas em três categorias básicas: linguística, histórica e geográfica, e metodológica.[132] A utilidade dessas áreas amplas de aprendizado, que haviam sido compreendidas pelos reformadores e se tornaram lugar comum entre os puritanos, contaram com a ajuda influente de Perkins, cuja obra Arte de profetizar tinha o status de manual clássico de instrução sobre a pregação.[133] As primeiras duas categorias de habilidades são objetivas e autoexplicativas. O conhecimento das línguas originais das Escrituras é proveitoso porque a elevada perspectiva que Owen tinha da inspiração significava que, para ele, todas as palavras das Escrituras originais eram inspiradas e, portanto, parte essencial da acomodação de Deus à capacidade humana.[134] Com relação à geografia e à cronologia, estas são úteis por uma série de motivos: um conhecimento da Bíblia como história permite a compreensão do progresso da revelação divina a Israel no decorrer do tempo até a vinda de Cristo, culminando com uma apreciação da dimensão histórica da teologia por nós observada como uma das preocupações de Owen;[135] encoraja também os crentes a ver quantas profecias já se cumpriram, embora Owen preconize cautela em relação ao interesse excessivo por cronologias e coisas semelhantes.[136]

Esses dois tipos de auxílio humano para a interpretação das Escrituras são muito pouco controversos. E mais importante ainda, especialmente à luz da crítica atual ao racionalismo de Owen, é a terceira categoria, a saber, a forma pela qual Owen associa a razão humana à tarefa teológica. Já assinalamos que a teologia é uma disciplina racional para Owen, no sentido de que reflete a natureza racional da psicologia humana. Owen, porém, não é racionalista como Descartes, e há limites claros para a competência da razão na forma como ele compreende a tarefa teológica.

Limites teológicos da razão

Em *The causes, ways, and means of understanding the mind of God*, Owen faz um breve esboço do que considera ser o papel apropriado da razão humana na teologia: ela deve se restringir às esferas da lógica e da inferência. Essa posição era típica dos teólogos puritanos.[137] À luz do argumento de que a teologia de Owen se acha contaminada pelo aristotelismo e pelo racionalismo, à primeira vista parece surpreendente na discussão do uso da razão humana não apenas a sua posição e extensão (na forma de uma nota breve depois de uma longa discussão sobre o papel da oração e da vida espiritual), mas o modo radical com que a utilidade da razão humana é limitada à lógica, em rigorosa subordinação à revelação.[138] Na realidade, quando situada no contexto educacional dos séculos 16 e 17, não é de modo algum surpreendente. Naquela época, o uso da lógica, assim como o da gramática e da retórica, era considerado apenas uma ferramenta para desvelar o sentido de um texto e, por conseguinte, não era considerado algo mais inovador, ou ainda, mais sinistro, do que teria sido o uso de um léxico hebraico apropriado no mesmo contexto.[139] Tampouco é surpreendente, dada a perspectiva teológica específica de Owen, tal subordinação das

ferramentas da razão: o uso da razão humana na teologia é indispensável em vista da natureza essencialmente racional da humanidade; no entanto, se compararmos com a compreensão que Owen tinha da revelação, do impacto da Queda e da teologia como algo sobrenatural que, pelos cânones da lógica e da física aristotélicas, não podem ser causados pelo que é apenas natural, é óbvio que a finitude e a depravação humanas tornam a razão humana, inevitavelmente, inútil fora do contexto da obra interna do Espírito Santo e da fé pessoal. É evidente que não pode haver nenhum "racionalismo", em sentido quase cartesiano, na teologia de Owen. A racionalidade, sim, no sentido de que as doutrinas estão acima da razão, mas não são contrárias a ela, e podem, por isso mesmo, ter seu conteúdo interno e sua relação umas com as outras sujeita à explicação rigorosa a partir do pressuposto de que são verdadeiras; racionalismo, não, no sentido de que as doutrinas não podem ser subordinadas aos critérios da razão humana autônoma e por isso não podem ser julgadas como verdadeiras ou falsas, uma posição que é certamente, fundamental para a disputa de Owen com os socinianos. De fato, são seus oponentes socinianos, mais do que quaisquer outros, que merecem o epíteto de racionalistas.[140] Assim como na regeneração o Espírito Santo não se opõe aos poderes racionais humanos — antes, ele os restaura e os aperfeiçoa — e assim como as verdades da fé não são irracionais, e sim suprarracionais, de igual modo as ferramentas da razão e da lógica têm um papel a desempenhar, mas tão-somente no âmbito da estrutura de fé, e não como fontes paralelas e independentes do conhecimento salvífico.

Os mesmos sentimentos estão presentes na análise detalhada que Owen faz da relação entre teologia e filosofia no *Digressio de philosophia cum theologia* mistura, conforme registrado no *Theologoumena pantodapa*.[141] Na

obra, Owen protesta contra a contaminação da teologia pela filosofia, um problema que, para ele, se torna sério nas tentativas dos apologistas de enfrentarem seus adversários filosóficos em território comum. Em oposição às especulações filosóficas abstrusas, diz Owen, e em linha com o impulso prático de boa parte da teologia puritana, o objetivo primordial da teologia consiste em viver para a agradar a Deus. Com isso em mente, tem-se uma orientação não especulativa e prática para a empreitada teológica.[142] No contexto da verdadeira teologia, a filosofia é um cavalo de Troia.[143]

Desse modo, fica claro que a teologia de Owen não é racionalista, e isso não deveria ser surpresa para ninguém, sobretudo porque não há nenhum percurso positivo entre a Ortodoxia Reformada e a teologia verdadeiramente racionalista que se imporia a partir do fim do século 17 e início do século 18.[144] De fato, a verdadeira teologia racionalista surgiu nas fileiras reformadas no momento em que os arcabouços escolástico e aristotélico tradicionais da Ortodoxia Reformada foram obscurecidos em favor de abordagens tributárias de ideias iluministas. Ficou definitivamente demonstrado que o desenvolvimento da "Ortodoxia Ilustrada", cujos frutos, em última análise, são claramente racionalistas, no verdadeiro sentido da palavra, em parte foi decorrência de um repúdio específico da forma escolástica mais antiga de protestantismo, e não um desenvolvimento contínuo dele.[145] Na verdade, há pontos sugestivos de similaridades interessantes entre, por exemplo, a teologia racionalista posterior de Jean-Alphonse Turretin e as tendências presentes na Academia de Saumur, entre os remonstrantes, e até mesmo entre os socinianos.[146] No contexto da Inglaterra de meados do século 17, não era o aristotelismo tradicional de Owen, e sim a adoção, por Baxter, da revisão campanelliana da metafísica aristotélica que apontava para uma teologia mais racionalista;[147] à luz disso,

não se deve interpretar o pensamento de Owen como se apontasse para uma teologia racionalista; pelo contrário, ele era contrário à tal teologia. Observamos no capítulo 1 que Owen tinha livros escritos por e sobre Descartes. Assim, estava a seu dispor um modelo verdadeiramente racionalista, e, no entanto, aparentemente ele optou por continuar a operar dentro da estrutura que lhe fora fornecida pelo medievo, pelo aristotelismo e pela escolástica renascentista, uma estrutura que ele, possivelmente, achava mais condizente com a manutenção da Ortodoxia em face das críticas virulentas dos socinianos e dos remonstrantes.

A analogia da fé

O problema do vínculo entre revelação e razão se torna mais crônico no contexto da interpretação bíblica. Nos primórdios da Reforma, um simples apelo ao princípio da clareza das Escrituras era considerado suficiente para que houvesse uma estrutura propícia à sã doutrina. Por exemplo, conforme disse J. P. Donnely, a lealdade de Jerome Zanchi ao *sola Scriptura* era suficiente para delimitar o papel da razão, e mesmo quando parece recorrer à argumentação racionalista, ele está simplesmente confirmando pela filosofia o que acredita estar revelado nas Escrituras.[148] Em meados do século 17, porém, a mera adesão à antiga crença das "Escrituras somente" não bastava como salvaguarda ao racionalismo. No desenvolvimento do pensamento sociniano, o princípio das Escrituras continuava a ser fortemente defendido, mas num enquadramento que enfatizava a racionalidade humana como critério de interpretação. Nesse contexto, um ortodoxo reformado como Owen precisava expor a estrutura teológica da interpretação de um modo que delimitava a razão humana e lhe permitia preservar os princípios fundamentais da fé reformada sem renunciar ao princípio das Escrituras.

Ele usa esse princípio para relacionar a exegese de passagens específicas ao conteúdo geral da fé cristã e, como tal, fixa também limites à competência da razão humana: "Qualquer que seja o sentido que um homem suponha, ou julgue, de acordo com o melhor de sua inteligência racional, que esta ou aquela passagem específica das Escrituras forneça e transmita, ele deve imediatamente dar lugar à analogia da fé — isto é, a declaração das próprias Escrituras acerca de seu sentido em outras partes e para outros fins, ou mesmo contrário àquele[149] A analogia da fé, portanto, requer, por um lado, o princípio reformado "somente as Escrituras", juntamente com a regra segundo a qual passagens obscuras devem ser entendidas à luz de passagens em que o sentido esteja claro.

O princípio em si mesmo se revelou problemático desde o início da Reforma, conforme demonstrado pelas diferenças entre Lutero e Zuínglio diante do sentido das palavras "Isto é o meu corpo".[150] A dificuldade consistia em decidir quais passagens eram obscuras e quais eram claras, um juízo geralmente baseado em compromissos teológicos anteriores. Na época de Owen, o problema havia se acentuado em razão do biblicismo radical do movimento sociniano, que forçava o princípio das Escrituras levando-o a extremos radicais e, com isso, excluía doutrinas como a da Trindade do conteúdo da fé cristã com base no fato de que não eram explicitamente ensinadas na Bíblia, sendo produtos de inferências lógicas e filosóficas.[151] John Biddle, adversário de Owen, oferece-nos um dos exemplos mais drásticos desse biblicismo radical em seu A twofold catechism. Na obra, a teologia de Biddle é expressa de forma catequética através de uma série de questões fundamentais seguidas por uma lista de textos-prova. O argumento é claro: o sentido da Bíblia é evidente para todos os que a leem sem

preconceitos — no entanto, as perguntas feitas determinam, subsequentemente, a interpretação dos textos citados.[152]

Owen sentiu a pressão das críticas socinianas, o que ficou evidente no fato de que em sua principal polêmica antissociniana, Vindiciae evangelicae, ele demonstra acordo substancial com seu oponente, John Biddle, em relação às Escrituras.[153] Essa pressão, porém, aparentemente não foi forte o suficiente para levá-lo a uma formulação extensa da analogia da fé. Na verdade, parece, em geral, que sua confiança no poder da leitura orante das Escrituras bastava para garantir um entendimento final correto.

Há, porém, uma passagem em sua obra *On the divine original of the Scripture* [Sobre os originais divinos das Escrituras] que parece revelar o conteúdo fundamental da analogia da fé, o fundamento de toda a interpretação e o limite da competência da razão. O ponto de partida dessa discussão é a doutrina da Trindade: que Deus seja um e que Deus seja também três pessoas é um disparate para a razão e para a filosofia humana.[154] Contudo, diz Owen, se rejeitarmos a doutrina da Trindade, segue-se que "a teologia cristã colapsa completamente".[155] A comunhão entre Deus e o ser humano requer duas coisas: a comunicação do amor de Deus ao ser humano e a obediência humana a Deus por meio de uma resposta de gratidão. Porém, esses dois elementos, que resumem toda a teologia, encontram-se intimamente ligados à doutrina da Trindade de tal modo que a rejeição do trinitarismo impede qualquer compreensão da teologia.[156] O primeiro, a comunicação de Deus ao ser humano, está enraizado na doutrina trinitária da predestinação e na aliança eterna entre o Pai e o Filho. Este último depende da encarnação do Filho através do poder do Espírito Santo e da obra subjetiva do Espírito Santo no interior do cristão. Como o Espírito é o Espírito do Pai e do Filho (vemos novamente

o filioque em ação), esses atos devem igualmente ser entendidos sob o prisma trinitário.[157]

Há duas consequências do que Owen tem a dizer aqui. A primeira delas é que a interpretação bíblica, exatamente pelo fato de que seu conteúdo é teológico, deverá ser conduzida tomando por referência a Trindade, especialmente nos termos das relações intratrinitárias eternas concernentes à salvação (isto é, as alianças) e de suas consequências temporais para a encarnação e a salvação individual. Owen não emprega a expressão analogia da fé aqui, mas é óbvio que esse é o sentido de sua declaração. Sua mensagem é clara: rejeitando-se a Trindade, logo ficará evidente que nada de valor decorrerá das Escrituras.[158] A economia trinitária da salvação proporciona, portanto, a chave hermenêutica que destrava o sentido das Escrituras. É uma chave que confere o peso eterno às dimensões eternas e históricas do ensino espiritual que frisamos anteriormente.

Esse fundamento básico da revelação numa compreensão trinitária de Deus fica evidente, reiteradas vezes, em como Owen ressalta o entendimento correto da Trindade e das relações intratrinitárias como base para outras doutrinas. As razões para isso remetem ao que ele tinha a dizer sobre Cristo e as Escrituras como Palavra de Deus. Ali, o argumento refletia seu entendimento da Trindade de modo geral: na ordem ontológica, o Pai gera o Filho, e o Espírito procede de ambos. Na ordem voluntária e soteriológica, as alianças do Pai com o Filho constituem a base para a atividade salvífica do Espírito. Como a Palavra engraphon representa a revelação dos propósitos salvíficos do Pai corporificados e revelados no Filho através do Espírito, é inevitável que esse princípio básico por detrás de como interpretar as Escrituras deverá refletir a teologia básica por detrás daquilo que as Escrituras contêm: a economia trinitária da salvação.

Esse artifício interpretativo trinitário não é nenhuma doutrina abstrata, mas ajuda a preservar o elo que, segundo Owen, está por detrás da doutrina e da piedade, conforme se observa em seu ensinamento sobre a piedade pessoal, que ele expressa através da ideia da comunhão do cristão com Deus como Trindade.[159] Além disso, sua defesa da perseverança dos santos é um argumento notável pela forma como demonstra que a vida do cristão na terra está enraizada na eternidade da vida de Deus como Trindade. O axioma básico do *The doctrine of the saints' perseverance explained and confirmed* [A doutrina da perseverança dos santos explicada e confirmada] é que Deus é imutável e, portanto, seus propósitos salvíficos na eleição não podem ser frustrados. Contudo, não se trata aqui de nenhuma doutrina da imutabilidade do "relojoeiro cego", mas de imutabilidade compreendida como compromisso imutável de Deus com as alianças intratrinitárias da salvação. Usando a distinção escolástica clássica do *principium essendi* e do *principium cognoscendi*, Owen diz que é o compromisso livre e amoroso de Deus, em sua aliança voluntária firmada consigo mesma e com os eleitos por meio de Cristo, que proporciona a base definitivamente imutável e totalmente confiável para a sua revelação de si mesmo na promessa da aliança, como aquele que amará e preservará os fiéis até o fim.[160] Assim, a Trindade é mais uma vez enfatizada como aquela que provê o contexto essencial dentro do qual a revelação deve ser interpretada e compreendida. Em suma, a importância da Trindade para os escritos de Owen sobre a salvação não pode ser subestimada, constituindo um tema ao qual voltaremos necessariamente, em diversas ocasiões no futuro.

A segunda consequência dessa analogia trinitária da fé, crucial para sua metodologia, é que ela, uma vez mais, indica a limitação estrutural dos poderes da razão humana e da filosofia na teologia de Owen. Como ele

mesmo diz, a razão não pode proporcionar nenhum insight sobre a Trindade; assim, por implicação, a razão por si mesma não pode oferecer nenhum insight sobre o significado das Escrituras. Portanto, não pode haver nenhuma teologia verdadeiramente racionalista sobre as premissas de Owen precisamente por causa da natureza explicitamente trinitária da teologia e da revelação. Com isso não se quer negar que os métodos humanos de raciocínio e de linguagem filosófica não possam ser usados em teologia, e sim que a utilização deles deve estar subordinada à revelação trinitária de Deus e sob o seu controle. Isto, sem dúvida alguma, está em sintonia com tudo o que Owen disse em outra parte sobre as limitações da razão humana que lhe foram impostas por sua finitude e depravação, e consiste num insight metodológico crucial pelo qual toda a teologia restante de Owen deve ser compreendida.

Diferentemente disso, a abordagem de Baxter, com sua apropriação explícita da metafísica campanelliana para que servisse de base aos vestígios da Trindade na natureza, representa um distanciamento claro da delimitação radical da revelação geral de insights sobre Deus como unidade em direção a uma posição em que se oferecem insights inclusive sobre a natureza trinitária de Deus. Baxter não chega a propor que é possível provar a Trindade com base numa teologia natural, porém o conceito doutrinário por ele exposto aponta claramente nessa direção e, como tal, representa tanto uma ruptura com a tradição reformada geral dos séculos 16 e 17 quanto um passo pequeno, porém significativo, na direção de uma abordagem verdadeiramente racionalista da teologia.[161] Na hipótese de que a Trindade esteja disponível para a razão natural desassistida, segue-se que aquilo que, na teologia de Owen, delimita o papel da racionalidade humana autônoma na empresa teológica e garante a natureza especial e sobrenatural

desta, deixa de ter sentido. Em teoria, as verdades das Escrituras podem agora ser apropriadas sem a necessidade de ação subjetiva do Espírito Santo. Ao abrir caminho para que a Trindade se tornasse parte da teologia natural, a abordagem de Baxter manifesta tendências que a colocam muito mais próxima da ênfase sociniana na Bíblia como algo racional, no sentido humano, do que a abordagem tradicional reformada de John Owen.

Conclusão

O que fica claro na análise que fizemos ao longo deste capítulo é que, embora Owen não tenha escrito nenhum prolegômeno formal para sua teologia, há uma discussão suficiente e importante em seus escritos para que se construa um quadro coerente dos princípios do seu método teológico. Para os que estão presos à caricatura da Ortodoxia Reformada como uma síntese corrupta de Jerusalém e Atenas, o mais surpreendente não seria o que Owen de fato discute exaustivamente, mas o que ele praticamente ignora: o uso de Aristóteles como ferramenta metodológica e (alguns diriam) como critério da formulação teológica.[162] Conforme vimos, o fato de Owen realmente empregar, às vezes, a linguagem de Aristóteles, é o que se espera de alguém instruído e que operava num universo anterior ao Iluminismo. Além disso, a simples variedade de perspectivas expressas pelos pensadores pré-iluministas que recorriam a Aristóteles impede generalizações a priori sobre os efeitos necessários de tal uso. De fato, embora Owen conceda um papel legítimo para a razão humana na teologia, trata-se apenas de uma parte subordinada de uma estratégia metodológica maior que se define e que é controlada por uma estrutura teológica que transcende explicitamente — e, portanto, limita radicalmente — sua esfera de competência.

Uma análise mais detida das várias reflexões de Owen sobre os princípios da teologia revela que sua abordagem apresenta uma orientação trinitária essencial que ele formula, em parte, com base na distinção radical que existe, para ele, entre o infinito e o finito. Esse princípio comum, tanto teológico quanto filosófico, da tradição ocidental desde a era patrística é crucial para Owen. Segundo essa tradição, o conhecimento que o ser humano tem de Deus não pode ser qualitativa e quantitativamente o mesmo que Deus tem de si mesmo. A teologia humana, portanto, é ectípica, e não arquetípica, e requer que seja mediada para a humanidade de forma compreensível.

Isso aponta para a encarnação: é através da consubstancialidade do Logos com o Pai, sua união hipostática com a carne humana, e da comunicação de propriedades através do Espírito Santo, que o conhecimento do Deus Salvador é mediado à humanidade decaída. Assim, o Cristo encarnado é o foco das Escrituras: consubstancial com o Pai, ele encarna a vontade eterna de Deus de salvar, que é o fundamento causal e conteúdo teológico da Bíblia. Em sua encarnação, ele manifesta Deus na terra e é, por conseguinte, o foco histórico das narrativas bíblicas. A encarnação é o ponto em que a vontade eterna de Deus e a economia histórica da salvação se cruzam.

A natureza trinitária da revelação objetiva no Filho encontra paralelo em uma estrutura semelhante na apropriação subjetiva da revelação pelo ser humano. A um só tempo finito e pecador, o ser humano precisa que lidem com seu pecado e que suas faculdades mentais sejam aperfeiçoadas para que compreenda a teologia ectípica. Quem faz isso é o Espírito. Mas, como o Espírito é o Espírito do Pai e do Filho, não pode haver divórcio algum entre a Palavra e o Espírito — conforme queriam os quakers —, preservando-se,

assim, a estrutura trinitária: o Espírito mostra aos cristãos o Filho, e este é, em si mesmo, a revelação do Pai.

Esse trinitarismo, portanto, determina a tarefa teológica por inteiro: objetivamente, ele define o conteúdo da revelação e, desse modo, torna-se a chave hermenêutica para o entendimento das Escrituras; subjetivamente, ele define a forma pela qual o ser humano é levado a compreender a revelação, apontando, assim, em termos práticos, para a necessidade de uma caminhada espiritual íntima com Deus, ao mesmo tempo que subordina radicalmente a razão à revelação no plano da teologia.

O que impressiona na teologia de Owen é a maneira pela qual ele recorre decididamente aos conceitos doutrinários da teologia patrística e à escolástica em defesa de sua argumentação: a utilização que faz da distinção arquetípico/ectípico, a importância da consubstancialidade do Filho com o Pai e a importância crucial da cláusula do filioque mostram que ele usa a tradição católica como meio para desenvolver uma compreensão dos princípios e da tarefa da teologia, que é determinada não pelos critérios da racionalidade humana, mas pelo conteúdo da sua teologia. Seu método não é pré-dogmático; ele é, na verdade, determinado por sua doutrina de Deus. É dessa doutrina que trataremos no próximo capítulo.

---

[1] Para análises dos prolegômenos luteranos e reformados, respectivamente, veja Preus, *Post-reformation lutheranism*, vol. 1; e Muller, *PRRD1*.

[2] Ussher, *Body of divinitie*, p. 3s.; William Ames, *The marrow of theology*, tradução para o inglês de J. D. Eusden (Durham: Labyrinth, 1983), p. 77-83, 185-9; Thomas Watson, *A body of divinity*

(Edinburgh: Banner of Truth, 1983), p. 6-38.

[3] Francis Turretin, *Institutes of elenctic theology*, tradução para o inglês de G. M. Giger, organizado por J. T. Dennison Jr. (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992), 1:1-167 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Compêndio de teologia apologética*].

[4] Owen, *Works*, vol. 17.

[5] Por exemplo, *Body of divinitie*, de Ussher. Para mais discussões da razão pela qual essa ordem foi escolhida, veja a nota 7.

[6] Veja a nota 7.

[7] Para o conceito de *historica series* na Reforma, veja P. Fraenkel, *Testimonia patrum: the function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon* (Geneva: Librairie Droz, 1961), p. 52-109. Com relação às fontes dessa ordem, é preciso admitir que não há uma fonte única que mereça destaque. As evidências internas são frágeis: em seu *Theologoumena pantodapa*, Owen faz referência a autores tão distintos quanto Maimônides e Belarmino, e não cita nome algum que lhe tenha servido de autoridade para adotar tal estrutura. Certamente, na época em que escreveu, não havia escassez de modelos que tomavam a sequência histórica como princípio organizacional básico e, nesse contexto, a impressão que se tem é que a obra pertence à tradição crescente da teologia federal, que se debruçava sobre as alianças de Deus com o homem, a elas recorrendo para o contexto básico da teologia. O impacto do arminianismo sobre o desenvolvimento da teologia federal passou despercebido até há pouco, porém dois ensaios de Richard Muller chamaram a atenção para o aspecto histórico da crítica de Armínio ao supralapsarianismo e para o papel da aliança no pensamento remonstrante: "God, predestination, and the integrity of the created order: a note on patterns in Arminius' theology", in: W. Fred Graham, org., *Later calvinism: international perspectives*, (Kirksville: Sixteenth Century Essays and Studies, 1994), p. 431-50; e "The federal motif in seventeenth-century arminian theology", *NAKG* 62 (1982): 102-22. A ênfase de Owen na centralidade da Queda em qualquer discussão sobre cristologia impede que seu pensamento seja vulnerável a esse argumento específico do

arminianismo e indica uma tendência infralapsariana concreta em sua soteriologia. Com relação ao desenvolvimento da teologia federal, veja J. W. Baker; C. S. McCoy, *Fountainhead of federalism: Heinrich Bullinger and the covenantal tradition* (Louisville: Westminster, 1991), p. 11-79. O argumento dessa obra é problemático em sua tentativa de interpretar as teologias da aliança unilaterais e bilaterais como teologias mutuamente excludentes de um modo que lembra as tendências observadas na obra de Perry Miller. Veja "The marrow of puritan divinity", in: *Errand into the wilderness* (New York: Harper & Row, 1956); e *The New England mind: the seventeenth- century*, p. 365-97. Para uma crítica de Miller, veja J. von Rohr, *The covenant of grace in puritan thought.* Para uma crítica da hipótese das "duas tradições", veja L. D. Bierma, "Federal theology in the sixteenth-century: two traditions?", *WTJ* 45 (1983): 304-21.

[8] Baxter, *Catholick theologie*, 1:63-65. A existência de uma clara consciência do desenvolvimento histórico implícito na narrativa bíblica demonstrada pela estrutura das obras de Baxter e de Owen e pela ascensão da teologia federal, mostra que a seguinte declaração de George Eldon Ladd, que repercute os sentimentos da mitologia popular a respeito da dogmática pós-Reforma, é, na melhor das hipóteses, uma declaração exagerada e, na pior das hipóteses, errônea: "Os ganhos no estudo histórico da Bíblia obtidos pelos reformadores logo se dissiparam no período pós-Reforma, e a Bíblia foi novamente usada de maneira acrítica e anistórica para dar suporte à doutrina ortodoxa. Supunha-se que estivesse não só isenta de erro e de contradição, como também não comportasse desenvolvimento ou progresso. Acreditava-se que a Bíblia toda tivesse um nível de valor teológico. A história estava completamente perdida no dogma, e a filologia se tornou um ramo da dogmática". *A theology of the New Testament*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), p. 2.

[9] Richard Baxter, *Methodus theologiae* (London, 1681), "Praefatio", p. 3 (sem numeração no original).

[10] Ibidem, 1a.1, p. 4s. Baxter não apresenta nenhuma razão para substituir a quádrupla causalidade pela tríplice causalidade, exceto pelas distinções tradicionais "haud accurate quaternarius statuitur". Pode-se talvez pressentir aqui a influência da inclinação de Baxter por descobrir elementos

"trinários" como evidências da Trindade, uma sugestão que encontra amparo numa passagem de sua autobiografia em que ele discorre sobre seus planos de escrever o *Methodus theologiae*. "Tendo há muito tempo (após a suspensão do meu *Aforismos*) me proposto a formular um método de teologia, só agora o comecei. Jamais vira um esquema ou método de física ou teologia que desse alguma satisfação à minha razão […] Durante vinte e seis anos achei que a dicotomia não pudesse dar conta disso, e que a Trindade divina na unidade havia se expressado no quadro geral da natureza e da moralidade". *The autobiography of Richard Baxter* (Mobile: RE Publications, s.d.), p. 212; cf. *Methodus theologiae*, "Praefatio", p. 6 (sem numeração no original). A estrutura trinária tem origem em Tommaso Campanella (veja mais adiante).

[11] Twisse, *Vindiciae gratiae*, 3:152-3; cf. Baxter, *Catholick Theologie*, 1:58.

[12] Clifford, *Atonement and justification*, p. 96.

[13] Ibidem.

[14] Clifford demonstra surpresa diante das citações positivas que Owen faz de Aristóteles (*Atonement and justification*, p. 98), mas também é muito fácil, talvez mais fácil ainda, encontrar tais declarações e aprovação em Baxter. Veja, por exemplo, *Methodus theologiae*, p. 6. A verdade é que, conforme observamos no capítulo 1, o aristotelismo, de uma forma ou de outra, era a força filosófica dominante da época, e não havia nada que Owen ou mesmo Baxter pudessem fazer a esse respeito, ainda que quisessem.

[15] Owen, *Works*, 17:31-5. Para a história do conceito de teologia como ciência, veja W. Pannenberg, *Theology and the philosophy of science*, tradução para o inglês de F. McDonagh (Philadelphia: Westminster, 1976), p. 228-96; G. R. Evans; A. E. McGrath; A. D. Galloway, *The history of Christian theology 1: the science of theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); para uma análise dessa discussão na escolástica protestante em geral, veja Muller, *PRRD1*, p. 205-30.

[16] Baxter, *Methodus theologiae*, la.1.6, p. 3.

[17] "Ad infinitam Dei *autarkeian* pertinet, ut ipse solus se cognoscat perfecte… Itaque scientia ilia, qua Deus se atque omnia sua attributa perfectissime novit, cum sit infinita et necessaria, non nisi ipse Deus infinite sciens et sapiens est. Haec ideo primae veritatis ipsam se perfectissime comprehendentis atque amantis cognitio, non nisi improprie a quibusdam theologia *archetypos* dicitur." Owen, *Works*, 17:36. Para uma discussão sobre o uso do termo *arquétipo* e seu corolário, *éctipo*, veja Muller, *PRRD1*, p. 126-36.

[18] Baxter, *Methodus theologiae*, 1.1.2, p. 3.

[19] "Neque enim aut nostra Dei notitia infinitae illius scientiae divinae expressus est character (quod uni Filio naturae divinae proprium, Heb. 1:3), ita ut *ektypos* eius respectu dici possit; neque illius vi aut virtute quicquam de Deo cognoscere possumus, nisi intercedente libero voluntatis divinae consilio. Equidem sepculum nostrum non est immediate Deus ipse, sed verbum eius seu evangelium in quo *retecta facie*, per Christum *gloriam Domini* intuemur 2 Cor. 3:18. Aeternam in mente sua veritatis eius, quam a nobis cognosci velit *ideam*, seu conceptum Deus habet. Atque hinc omnis nostra theologia pendet; non immediate quidem, sed ab eo voluntatis divinae actu, quo ei placuerit veritatem istam nobis revelare…. Revelatio ideo mentis et voluntatis divinae, hoc est Dei verbum, ea est doctrina de qua agimus, ad quam omnes mentis nosfrae de Deo, eius cultu, atque obedientia ei debita, conceptus conformes esse debeant." Owen, *Works*, 17:36.

[20] Este é outro aspecto do pensamento de Owen em que o esquema aliancista constitui a estrutura organizacional para sua teologia, enfatizando o fato de que essa teologia ocorre apenas na relação de aliança entre o divino e o humano.

[21] Owen, *Works*, 17:38-9.

[22] Veja Carl R. Trueman, "Heaven and hell in puritan theology", *Epworth Review* 22, no. 3 (1995): 75-85.

[23] Owen, *Works*, 16:309-10.

[24] Ibidem, 17:39.

[25] Ibidem, 17:39. Para uma declaração confessional clássica do esquema aliancista, consulte a Confissão de Fé de Westminster, capítulo 7.

[26] Ibidem, 17:39-40.

[27] "Cum itaque Deus hominem *rectum fecerit*…*in imagine sua*…quae in sapientia, justitia, et sanctitate consistit…eique ut alias creaturas imperio teneret ad sui gloriam, praeceperit; cui dominationi nisi earum naturae ei penitus perspectae fuissent, omnino esset impar; atque ab eo obedientiam sub poena mortis aeternae, cumque praemii vitae beatae pollicitatione, exegerit, ea sapientia et morali lumine, quo potuit et Deum cognoscere, et legem *emphyton* et revelationem proprietatum Dei in omnium creatione, et *nomothesia* sacramentali perfecte intelligere, instructum fuisse constat: Hac vero theologia instructo nihil plane defuit ad Deum rite colendum, aut ad vitam bene beateque agendam." Owen, *Works*, 17:42. Owen se refere à declaração explícita de Deus a Adão a respeito da sacralidade da árvore do conhecimento porque ela não institui ou revela a ele a aliança de obras — estes são os resultados naturais do seu status de criatura e do seu conhecimento desse fato — sendo um selo acrescentado à aliança: "praeceptum autem sacramentale superadditum, foedus non revelavit, sed ad illud obsignandum viam aperuit". Owen, *Works*, 17:42.

[28] Ibidem, 17:43-44.

[29] Veja Owen, *Works*, 16:429-33. Para uma discussão do uso que Owen faz desses termos em relação aos apologistas, veja mais adiante.

[30] Ibidem, 17:39.

[31] "Naturam ideo humanam tanta quamvis per peccatum clade confectam, et pene suae solum residuam, theologiae hujus reliquiis adhuc instructam esse dicimus. Deum esse, eumque talem, qualis ut sit exigit ipsa veritatis ratio, nempe *optimum* ob virtutem, ob beneficia *maximum*, earn non fugit.

Hanc cognitionem, sub Deo Creatore, sibi ipsi acceptam fert. Viget adhuc in natura nostra ea lex et ratio quae veritatem hanc docet, clamat". Owen, *Works*, 17:45.

[32] Ibidem, 17:46-47.

[33] "Addit quidem Psaltes, doctrinam hanc operum creationis, et providentiae Dei, haud sufficientem esse, ut quis Deum rite cognoscat, et sancte colat". Owen, *Works*, 17:51.

[34] Veja a clássica declaração de Calvino em *Institutes of the Christian religion*, tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), 1.2.1 [publicado em português por UNESP sob o título *A instituição da religião cristã*]; cf. Ames: "Theology is the doctrine of living to God" (*Marrow*, p. 77). Para uma excelente discussão do ímpeto prático da teologia puritana, veja Paul R. Schaefer Jr., "Spiritual brotherhood" e "Protestant 'scholasticism' at Elizabethan Cambridge: William Perkins and a reformed theology of the heart", in: Trueman; Clark, *Protestant scholasticism.*

[35] "Nulla doctrina theologia proprie dici potest, quae non foedere aliquo divino, cujus vi ipsi theologi Deo placere possint, atque ipso tandem frui, nititur. Etenim omnis viatorum theologia dirigit homines in cognitione Dei, et ad obedientiam secundum normam foederis quod cum iis inire Deo placuerit, debitam praestandam stimulat. Foedus autem illud, quod primigeniae istius theologiae fundamentum erat, ita, ut dixi, abolitum est". Owen, *Works*, 17:44.

[36] Veja o capítulo 4.

[37] "Auctor ideo theologiae evangelicae immediatus est ipse Jesus Christus, Filius Dei unigenitus". Owen, *Works*, 17:411; "Christum e sinu Patris missum, perfectissime Dei voluntatis cognitione instructum fuisse, ita ut nihil omnino novi iis relictum sit e veritatis fonte hauriendum, qui post regem venturi essent, Ecc. 2:12, inter se conveniunt Christiani pene omnes. Ipse quidem *ho logos*, aeternum Dei Verbum, infinitam rerum omnium scientiam, totius essentiae et voluntatis divinae intelligentiam absolutissimam habet sibi congenitam, hoc est, una cum *hypostasei* divina a Patre sibi ab aeterno communicatam. Qua vero ecclesiae Caput Mediator et *tes homologias hemon apostolos* a

Patre delegatus exstitit, ea tantum novit (ilia scilicet in natura, qua ipse totum munus mediatorium peregit), quae ei a Patre data et revelata sunt". Owen, *Works*, 17:415. O papel da comunicação das propriedades será discutido mais amplamente no capítulo 4.

[38] "Quae de Jesu Christi, 'in quo absconditi sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae', Col. 2:3, theologia deque scientia ilia, quam per unionem personalem habuit, habetque, atque *revelationibus* ei a Patre datis". Owen, *Works*, 17:38. É importante compreender que Owen não crê que essa comunicação ocorra unicamente em virtude da união hipostática, já que isso tem implicações cristológicas importantes. Veja o capítulo adiante.

[39] Veja Owen, *Works*, 1:234s. Para uma ampla discussão do tema, veja a seção sobre o ofício profético, do capítulo 4 em diante.

[40] "Creio de fato que a pessoa de Cristo, em sua natureza humana e precisamente por causa dela, será para sempre *a cabeça imediata de toda a criação glorificada* […] Portanto, creio também que ele será o *meio e o caminho da comunicação* entre Deus e seus santos glorificados para sempre". Owen, *Works*, 1:271. Cf. Trueman, "Heaven and hell"; e R. A. Muller, "Christ in the eschaton: Calvin and Moltmann on the duration of the *Munus Regium*", *HTR* 74 (1981): 31-59.

[41] Veja os capítulos 3 e 4.

[42] Veja Calvino, *Institutas*, 2.12.5.

[43] Talvez valha a pena notar que o *Theologoumena* de Owen apresenta também semelhanças estruturais com os sistemas teológicos organizados em torno do princípio do duplo conhecimento de Deus. Tal estrutura fica evidente nas *Institutas* de Calvino e foi adotada com considerável sucesso pela tradição reformada do século 16 em diante. Embora o fluxo sistemático do argumento de Owen possa ser controlado pelo movimento histórico da Criação à Queda, e desta à redenção, pode-se discernir um movimento subjacente do conhecimento de Deus Criador ao conhecimento de Deus Redentor. Esse movimento deriva da adesão de Owen à estrutura federal da história que ele está

esboçando, em que o desenvolvimento histórico compreende questões epistemológicas. A esse respeito, veja E. A. Dowey, *The knowledge of God in Calvin's theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); e R. A. Muller, "*Duplex cognitio dei* in the theology of early Reformed Orthodoxy", *SCJ* 10 (1979): 51-61.

[44] Owen, *Works*, 4:121.

[45] Para as análises de Owen sobre as Escrituras, veja Stanley N. Gundry, "John Owen on authority and Scripture", in: John D. Hannah, org., *Inerrancy and the church* (Chicago: Moody Press, 1984), p. 189-221; e McKim, "John Owen's doctrine of Scripture", p. 195-207. O artigo de Gundry é um guia sólido, apesar de seu contexto polêmico; uma resposta à chamada proposta Rogers-McKim, implique que ela se debruça atentamente sobre a questão da verdade das Escrituras, e não sobre o contexto teológico mais amplo. O artigo de McKim padece de seu pressuposto de uma oposição básica entre a suposta perspectiva dinâmica dos reformadores e os teólogos de Westminster, e a abordagem mais estática da ortodoxia posterior. Portanto, não é difícil detectar a obra sutil de um programa teológico moderno, desta vez constituído mais pelas preocupações de presbiterianos americanos nos debates sobre a revisão da confissão de Westminster do que por preocupações históricas e doutrinárias do século 17. Para a proposta integral de Rogers-McKim, que traz também uma discussão sobre Owen, veja D. K. McKim; J. B. Rogers, *The authority and interpretation of the Bible: an historical approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979).

[46] Veja J. Arminius, *Private disputations*, p. 5-10, in: *The works of James Arminius*, tradução para o inglês de J. Nichols e W. Nichols (Grand Rapids: Baker, 1986), 2:322-31. Embora não se trate primordialmente de uma discussão sobre o princípio das Escrituras na teologia remonstrante, a análise de John Piatt da natureza, da graça e do que é inescusável proporciona muitos insights interessantes e importantes, mostrando que não era o princípio das Escrituras em si, mas as diferenças da capacidade epistemológica dos seres humanos que era o fundamento de boa parte do conflito entre remonstrantes e calvinistas em princípios do século 17. Veja seu *Reformed thought*, p.

179-201. Para a declaração sociniana clássica do princípio das Escrituras, veja *The Racovian catechism*, tradução para o inglês de T. Rees (London: Longman, 1818), p. 1-19.

[47] P. ex., Calvino, *Institutas*, 4.8.14.

[48] Para uma discussão abrangente das questões suscitadas pela Bíblia Poliglota, veja R. A. Muller,"The debate over the vowel points and the crisis in orthodox hermeneutics", *JMRS* 10 (1980): 53-72.

[49] Owen expôs o que pensava a esse respeito em seu tratado de 1659, *Of the divine original, authority, self-evidencing light, and power of the Scriptures*, in: *Works*, 16:283-343. O autor conta como, ao completar esta obra, ele teve acesso a um exemplar da Bíblia Poliglota e ficou de tal modo perturbado por ela que teve de imprimir seu livro novamente em 1659, juntamente com um segundo tratado, *Of the integrity and purity of the Hebrew and Greek text of the Scripture* (*Works*, 16:347-421).

[50] Os sinais vocálicos adicionados ao texto hebraico do Antigo Testamento são a principal característica do chamado Texto Massorético, versão utilizada em grande parte das edições modernas da Bíblia hebraica. (N. do E.)

[51] Veja Owen, *Works*, 16:370s.

[52] Para uma boa discussão das perspectivas quakers sobre o Espírito em relação à Bíblia, veja Nuttall, *Holy Spirit.*

[53] P. ex, Calvino, *Institutas*, 1.9; 4.8.13.

[54] Owen escreveu três tratados em que faz uma reflexão importante sobre as Escrituras e sua relação com a tarefa teológica: *The divine original of the Scriptures* (1659), uma defesa da natureza divina da Bíblia; *Exercitationes adversos fanaticos* (1659), uma obra polêmica contra os quakers e *The causes, ways, and means of understanding the mind of God* (1678), parte de um grande volume de escritos sobre a obra do Espírito Santo.

[55] Owen, *Works*, 16:435-6. Cf. R. S. Wallace, *Calvin's doctrine of Word and sacrament* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1953), p. 96-114, B. A. Gerrish, "Biblical authority and the continental Reformation", *SJT* 10 (1957): 337-60, esp. 353s.; J. Murray, "Calvin and the authority of Scripture", in: *The collected writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1982), 4:176-90; Dowey, *Knowledge of God*, p. 99ss., 117s. Portanto, os programas teológicos modernos parecem, com frequência, ter desempenhado um papel nocivo nessa questão. Ainda em 1994, pelo menos um estudioso importante, por ocasião do Congresso Internacional de Pesquisas sobre Calvino, disse que o reformador jamais identifica a Palavra de Deus com as Escrituras. Em resposta, só se pode dizer que é difícil compreender uma passagem como a que se encontra nas *Institutas*, 1.6.3, e não admitir que tal identificação está presente em Calvino.

[56] Owen, *Works*, 16:429-33.

[57] Para uma discussão detalhada dos dois termos, veja M. Muhl, "Der *logos endiathetos* und *prophorikos* von der alteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351", *Archiv fur Begriffsgeschichte* 7 (1962): 7-56.

[58] *Ad autolycum* 2:10 (*ANF* 2.98).

[59] Owen, *Works*, 16:434.

[60] Ibidem, 16:431. Os demais citados são Clemente de Alexandria, Taciano, Eusébio, Cirilo e Teodoreto.

[61] Armínio, *Works*, 2:322n4. Cf. Junius, *De vera theologia*, in: *Opera theologica* (Geneva, 1613), 1:1798-1801. Agradeço ao dr. Sebastian Rehnman por trazer à minha atenção o uso que Junius faz dos termos. Veja seu "Theologia Tradita: a study in the prolegomenous discourse of John Owen", dissertação de doutorado não publicada (Oxford University, 1997), p. 128. Em face desse uso especial por parte de Armínio e Junius, é bem possível que Owen tenha recorrido, nesse momento, à tradição terminológica específica dos professores de Leiden.

[62] Com relação à Palavra dupla da Ortodoxia Reformada, veja Muller, *PRRD2,* p. 182s.

[63] P. ex., Owen, *Works*, 4:168-9; 17:415-7.

[64] Veja Owen, *Works*, 4:158-9.

[65] Ibidem, 4:169.

[66] Ibidem, 4:195s.

[67] Ibidem, 4:300.

[68] Ibidem, 4:298.

[69] Ibidem, 4:299.

[70] Ibidem, 4:305.

[71] Veja seu *Of the integrity and purity of the Hebrew and Greek text of the Scripture*, in: *Works*, 16:347-421. Com relação à controvérsia sobre os pontos vocálicos no século 17, veja Muller, "Debate over the vowel points".

[72] McKim, "John Owen's doctrine of Scripture", p. 202-3.

[73] Owen torna explícita a conexão entre providência e inspiração. Veja Owen, *Works*, 16:300; para uma discussão detalhada de Owen sobre a providência, veja o capítulo 3 adiante.

[74] Owen, *Works*, 16:198. O corolário disso é que a apropriação subsequente da revelação pelo crente requer a exaltação sobrenatural das faculdades racionais. Veja abaixo.

[75] "Todo o processo do discurso, especialmente no Novo Testamento, acomoda-se à natureza, ao uso e à propriedade daquela linguagem, conforme expressa em outros autores cujos textos ali estão, e que tinham um conhecimento perfeito dela". Owen, *Works*, 4:214.

[76] Veja Barth, *CD* 2.2, p. 532s; G. C. Berkouwer, *Holy Scripture*, tradução para o inglês de J. B. Rogers (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 18s.

[77] Veja o capítulo 3.

[78] Veja Owen, *Works*, 16:300.

[79] Ibidem, 16:305.

[80] "Ao registrar por escrito as sagradas Escrituras, o Espírito de Deus respeitou *os vários estados e condições da igreja.* Ela não foi dada para o uso de uma era ou período apenas, mas para todas as gerações, como guia na fé e obediência desde o princípio do mundo até o seu final. E o estado da igreja não foi sempre o mesmo, nem na luz, no conhecimento e tampouco na adoração. Deus dispôs das coisas, no eterno conselho da sua vontade, de tal forma que fossem executadas por meio de vários *graus de revelação divina* até o estado de perfeição". Owen, *Works*, 4:189.

[81] Ibidem, 4:137-8.

[82] Ibidem, 4:130.

[83] Ibidem, 4:176, 178.

[84] Ibidem, 3:92. A única exceção a isso é a assunção da carne humana pelo Logos. Veja o capítulo 4.

[85] Ibidem, 4:126.

[86] Ibidem, 4:124-6.

[87] É nesse contexto que se deve compreender o uso de Owen da razão na teologia. Para Owen, a teologia é sempre "razoável" ou "racional" quando constituída no contexto da fé, e ele critica os que negam tal fato: "Aqueles que nos proíbem de usar nossa razão nas coisas da religião preferem agir conosco como os filisteus agiram com Sansão — primeiros eles nos cegam, depois nos fazem

trabalhar em seu moinho". Owen, *Works*, 3:125. Conforme disse o padre Brown a Flambeau, mestre do crime, a teologia que não é racional é má teologia.

[88] Owen, *Works*, 4:126.

[89] Ibidem, 4:20s.

[90] "Nosso assentimento não pode ser de nenhuma outra natureza, senão dos argumentos e motivos sobre os quais se ergue, ou pelos quais se deixam inscrever em nós; em *grau*, não pode exceder sua *evidência*. Ora, todos esses argumentos [externos às verdades das Escrituras] são humanos e falíveis. Se os exaltarmos à maior estima possível […] produzirão apenas uma opinião, embora do tipo mais elevado de probabilidade, e firme contra as objeções […] Contudo, destituída de toda a fé divina". Owen, *Works*, 4:50; cf. Owen, *Works*, 4:7s.

[91] Ibidem, 4:134.

[92] Ibidem, 4:158-60. A cristocentricidade do Espírito na teologia de Owen fica sem dúvida alguma evidente em sua formulação cautelosa de uma cristologia do Espírito. Veja a discussão no capítulo 4.

[93] Nuttall apresenta uma discussão excelente do Espírito e da Palavra na teologia puritana, mas não a relaciona à tradição trinitária ocidental. Veja *Holy Spirit*, p. 20-33.

[94] Owen, *Works*, 3:280-1.

[95] O intelectualismo de Owen é um subtema importante em toda a sua obra sobre o Espírito Santo. Veja Owen, *Works*, 4:281, 303s., 330s., 350s., 493s., 498s., 503, 529s., 551s., 641.

[96] Ibidem, 4:244.

[97] Baxter, *Methodus theologiae*, la.5.8, p. 157.

[98] Ibidem, 1a.5.1s., p. 156.

[99] Ibidem, 1a.6.6, p. 177.

[100] Ibidem, la.6.12, p. 177.

[101] Ibidem, "Praefatio", p. 5 (sem numeração no original). Para o impacto de Campanella sobre Baxter, veja Trueman, "Small step towards rationalism".

[102] Tommaso Campanella, *Metaphysica*, organização de L. Firpo (Turin: Bottega d'Erasmo, 1961), 1.3.3, p. 32; veja tb. B. M. Bonansea, *Tommaso Campanella: renaissance pioneer of modern thought* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1969), p. 138-64; também J. Kvacala, *Thomas Campanella: Ein Reformer der Ausgehenden Renaissance* (Berlin: Trowitzsch, 1973); J. M. Headley, "Tommaso Campanella and the end of the renaissance", *JMRS* 20 (1990): 157-74; J. M. Headley, "Tommaso Campanella and Jean de Launoy: the controversy over Aristotle and his reception in the West", *Renaissance Quarterly* 43 (1990): 529-50; M-P. Lerner, "Campanella, juge d'Aristote", in: M. Gandillac, ed., *Platon et Aristote a la Renaissance, XVI colloque international de Tours* (Paris: Librairie Philosopique J. Vrin, 1976), p. 335-57.

[103] Campanella, *Metaphysica*, 2.6.12.7, p. 90-1.

[104] Baxter, *Catholick Theologie*, 1:7.

[105] Veja Trueman, "Small step towards rationalism".

[106] A declaração clássica do argumento agostiniano de "vestígios da Trindade" encontra-se em *On the Trinity*, livro 9. Baxter não diz que recorreu à autoridade de Agostinho em *Methodus theologiae*, e é bem possível que ele tenha chegado a tal conclusão de forma independente. Certamente, suas divisões de poder, intelecto e vontade são mais uma clara apropriação da modificação campanelliana do conceito aristotélico de ser do que das ideias agostinianas de mente, amor e memória. Para Agostinho, veja *On the Holy Trinity*, *NPNF* (First Series), 3:125-33 [publicado em português por Paulus sob o título *A Trindade*].

[107] Owen, *Works*, 4:171.

[108] Ibidem, 4:172.

[109] Ibidem, 4:173.

[110] Ibidem, 4:184- 5.

[111] P. ex., Peter Aureole, *Scriptum super primum sententiarum* (New York: Franciscan Institute, 1952), 3.5., p. 218s. Sobre a questão dos hábitos espirituais, veja Owen, *Works*, 3:502-3, em que ele recorre explicitamente ao ensino de Aristóteles. Sobre a questão na Ortodoxia Reformada em geral, veja Muller, *PRRD1,* p. 226-230.

[112] Veja O. Weber, *Foundations*, 1:119-20; e Clifford, *Atonement and justification*, p. 96.

[113] Veja Trueman, "Small step towards rationalism."

[114] Owen, *Works*, 4:156.

[115] Ibidem, 4:192-94.

[116] Clifford, *Atonement and justifications*, p. 142. A citação de Owen foi tirada de *The death of death*, in: Owen, *Works,* 10.303. O dr. Clifford prossegue dizendo que "sua paciência era compreensível, uma vez que, conforme o próprio Wesley viria a destacar, não havia textos que dissessem em 'termos expressos' que Cristo não morrera por todos". Não importa se a exegese que Owen faz das passagens relativas à morte de Cristo é plausível ou não, é evidente que a mesma crítica que Wesley faz poderia também ser dirigida a outras doutrinas, como a da Trindade, algo que os socinianos nunca se cansaram de apontar. Na verdade, não existe exegese baseada simplesmente numa leitura pura e simples do texto: há todo um conjunto de questões teológicas e hermenêuticas por trás, e também na constituição, do movimento que vai do texto das Escrituras para a formação da doutrina. Para mais informações, veja Carl R. Trueman, "Faith seeking understanding: some

neglected aspects of John Owen's understanding of scriptural interpretation", in: *Interpreting the Bible*, ed. A.N.S. Lane (Leicester, U.K.: Apollos, 1997), p. 147-62.

[117] Owen, *Works*, 4:200-1.

[118] "Pode-se afirmar que a seguinte declaração constitui *princípio comum do cristianismo*: a oração constante e fervorosa pela assistência divina do Espírito Santo é um meio de tal modo indispensável para se alcançar o conhecimento da mente divina nas Escrituras que, sem ela, todos os demais meios se tornam indisponíveis". Owen, *Works*, 4:202-3.

[119] Outros exemplos de verdades inacessíveis à razão citados por Owen são a Trindade, a encarnação, os decretos, a ressurreição dos mortos e o novo nascimento. Owen, *Works*, 4:194-5.

[120] "Tampouco creio que quem de fato assim ora e, portanto, pode orar como deveria, mediante estudo consciencioso da palavra, jamais ficará à mercê da *prevalência final* de qualquer erro pernicioso ou da ignorância de qualquer verdade fundamental. Não há quem fracasse completamente ao buscar a mente de Deus, a não ser os pervertidos por sua própria mente corrupta". Owen, *Works*, 4:203. Nisso se vê a convicção básica de Owen segundo a qual, em questões de importância fundamental, o ensino da Bíblia é objetivo e claro. Owen, *Works*, 4:195.

[121] Ibidem, 4:203-5.

[122] Ibidem, 4:203.

[123] Ibidem, 4:205.

[124] Ibidem, 4:206.

[125] Ibidem, 4:206-7.

[126] Ibidem, 4:207.

[127] Ibidem, 4:226.

[128] Ibidem, 4:226-7.

[129] Ibidem, 4:227.

[130] Ibidem, 4:228-9.

[131] Ibidem, 4:228.

[132] Ibidem, 4:209s.

[133] Veja William Perkins, *The workes of…William Perkins* (Cambridge, 1609), 2:731-62 (doravante, *Workes*); cf. Ames, *Marrow*, p. 188.

[134] Owen, *Works*, 4:213-16.

[135] Ibidem, 4:220.

[136] Ibidem, 4:221-3.

[137] Ibidem, 4:223-4.

[138] Para uma ampla discussão da relação entre razão e fé na Ortodoxia Reformada, e a necessidade de cautela para definir *racionalismo* num contexto de pré-Iluminismo, veja Muller, *PRRD1,* 231-249.

[139] Veja, por exemplo, o conselho de Perkins para o pregador: ele deve fazer uma "análise gramatical, retórica e lógica [na abertura do texto], e recorrer ao restante das artes" para interpretar a Bíblia. Perkins, *Workes*, 2:736.

[140] Neste contexto, Owen faz o seguinte comentário que vale a pena citar na íntegra: "Contudo, deve-se também admitir [a razão] com suas limitações; porque seja qual for a perfeição que pareça haver em nossa arte do raciocínio, está sujeita à sabedoria do Espírito Santo nas Escrituras. Sua forma de raciocínio é sempre própria, por vezes *sublime e celestial*, de modo que não seja reduzida às regras

comuns das nossas artes e ciências sem que se deprecie sua eficácia *instrutiva, de convencimento* e *persuasão*. Se formularmos regras de raciocínio, ou tivermos a mente escravizada à invenção e à observação de outros homens, se pensarmos em reduzir todo o raciocínio das Escrituras a eles, cairemos no erro da presunção. Ao analisarmos os efeitos da sabedoria infinita, é preciso que haja espaço para a insuficiência da nossa compreensão. A humilde sujeição da consciência, e o entendimento levado cativo à obediência à fé, é o melhor meio de aprender o que nos é proposto. E não há nada mais desprezível do que a arrogância das pessoas ao pensarem que, pelas medidas rasas e pelas fronteiras acanhadas do seu raciocínio frágil, obscuro e imperfeito, poderão sondar as profundezas dos sentidos das Escrituras". Owen, *Works*, 4:224.

[141] Ibidem, 17:458-68.

[142] "Finem hie omnis scientiae primarium, nempe Deo vivendi, solum consideramus; de nudis speculationibus, quibus exercet se innata mentis humanae curiositas, quaeque intellectum rationalem in ordine ad Deum non dirigunt, neque perficiunt, parum soliciti". Owen, *Works*, 17:459.

[143] Owen emprega essa imagem. Owen, *Works*, 17:466.

[144] Sobre a ascensão do racionalismo, do ceticismo etc., veja R. H. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979).

[145] Veja M. Heyd, "From rationalist theology to cartesian voluntarism", *JHI* 40 (1979): 527-42; M. I. Klauber, "Reason, revelation, and cartesianism"; M. I. Klauber, "The drive toward protestant union in early eighteenth-century Geneva: Jean-Alphonse Turretin on the 'fundamental articles' of the faith", *CH* 61 (1992): 334-49; M. I. Klauber, "Reformed Orthodoxy in transition: Benedict Pictet (1655-1724) and Enlightened Orthodoxy in post-Reformation Geneva", in: *Later calvinism*, p. 93-113; M. I. Klauber, *Between reformed scholasticism and pan-protestantism*.

[146] Veja M. I. Klauber; G. S. Sunshine, "Jean-Alphonse Turretin on biblical accommodation: Calvinist or Socinian?", *CTJ* 25 (1990): 7-27. Sobre as tendências racionalistas no pensamento

remonstrante, veja Piatt, *Reformed thought and scholasticism*.

147 Veja Trueman, "Small step towards rationalism".

148 J. P. Donnelly, "Italian influences on calvinist scholasticism", *SCJ* 7 (1976): 81-101, 92; veja tb. John Farthing, "Patristics, exegesis, and the eucharist in the theology of Girolamo Zanchi", in: Trueman; Clark, *Protestant scholasticism*.

149 Owen, *Works*, 4:224.

150 Veja a proveitosa discussão em W. P. Stephens, *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarewood Press, 1986), p. 66-9.

151 À luz de muitos dos estudos da mesma índole de "Calvino contra os calvinistas", é a um só tempo irônico e divertido que os críticos mais radicais do século 17 quanto à intrusão de modelos e raciocínios filosóficos na teologia cristã, os socinianos, tenham sido também os menos ortodoxos do século 16 ou 17, independentemente dos padrões contemporâneos que adotemos.

152 Veja, por exemplo, a questão relativa à mutabilidade divina. Biddle, *Twofold catechism*, p. 43-4.

153 "Portanto, passarei adiante do primeiro capítulo, referente às Escrituras, tanto no Catecismo Maior quanto no Menor, sem mais preocupações, uma vez que as perguntas e respostas neles propostas são corretas e estão de acordo com a fé comum dos santos". Owen, *Works*, 12:85. Para os argumentos de Biddle, veja *Twofold catechism*, p. 1-6.

154 Owen, *Works*, 16:340.

155 Ibidem.

156 Ibidem.

157 Ibidem, 16:341.

[158] "Nisto a razão se desconcerta; contudo, depois de um tempo, descobre que, evidentemente, a menos que aceite isso, todas as demais coisas que têm que ver com Deus não terão valor algum para a alma". Owen, *Works*, 16:340.

[159] Veja seu *Of communion with God*, in: Owen, *Works*, 2:3-274.

[160] Owen, *Works*, 11:205.

[161] Veja Trueman, "Small step towards rationalism".

[162] Cf. o comentário de Clifford: "Em outras palavras, foi Aristóteles, e não Paulo, que impediu Owen de dizer, como o fez Calvino: 'Embora Cristo tenha sofrido pelos pecados do mundo, e tenha sido oferecido pela bondade de Deus sem distinção a todos os homens, contudo nem todos o receberam'" (*Atonement and justification*, p. 97). De fato, como veremos, foi o trinitarismo de Owen, e não Aristóteles, que constituiu o princípio metodológico por trás de sua visão da expiação.

3

A doutrina de Deus

Na discussão sobre as reflexões de Owen acerca dos princípios da teologia, logo ficou claro que sua abordagem era moldada e controlada por sua doutrina de Deus, desde a distinção fundamental entre o Deus infinito e a criação finita até a estrutura trinitária da revelação divina. Nesse contexto, vale a pena observar que apesar da importância óbvia da doutrina de Deus para a compreensão que Owen tinha da natureza da teologia, seus escritos, de modo geral, são temáticos em sua abordagem, e ele não escreveu nenhum sistema abrangente de teologia em que discutisse a doutrina de Deus como um *locus* à parte. No entanto, como o Deus trinitário é claramente o princípio por trás de toda a teologia, a doutrina de Deus permeia seus escritos, e não é difícil compor um quadro coerente de suas perspectivas nesse segmento.

As declarações de Owen a respeito da doutrina de Deus podem ser divididas em três grupos básicos: as que lidam especificamente com os atributos divinos; as que se ocupam da relação de Deus com a criação e com a providência; e as que lidam com a predestinação e a economia da salvação.[1] À luz do que se mostrou no capítulo anterior, não surpreende que em cada uma dessas áreas ocorra novamente uma ênfase evidente no Deus trino, o que era tão característico das reflexões de Owen sobre os princípios

teológicos e que realça a conexão íntima entre o princípio do conhecimento da teologia e o seu princípio do ser.

Os atributos de Deus

Atributos absolutos e relativos

A distinção fundamental que Owen faz dos atributos de Deus se dá entre os atributos absolutos e relativos, e não entre atributos incomunicáveis e comunicáveis.[2] Esta última era mais comumente empregada na Reforma, enquanto a primeira era tradicionalmente luterana. A importância histórica ou teológica disso não é tão significativa como possa parecer à primeira vista, uma vez que, àquela altura dos acontecimentos, nenhum dos dois pares de termos estava associado, exclusivamente, a uma das partes. O próprio Owen, por vezes, contentava-se em usar a distinção reformada mais comum.[3] Os atributos absolutos são aqueles que Deus possui simplesmente em virtude do seu ato de auto existência, ao passo que os atributos relativos são aqueles atribuídos a ele por suas interações com suas criaturas.[4]

Uma crítica a essa distinção é que ela parece permitir que o ser humano seja capaz de ter algum conhecimento de Deus, tal como ele é, à parte de suas relações com sua criação.[5] Seria igualmente apropriado indagar se essa distinção leva Owen a uma separação radical de Deus em si mesmo e do Deus que age na história, o que não faz justiça à ênfase reformada e bíblica de Deus como aquele que revela a si mesmo *para nós*. Até mesmo um estudioso geralmente simpático à escolástica protestante, como Robert Preus, acha necessária a crítica à ortodoxia luterana tardia.[6] Contudo, como diz Owen, podem-se fazer várias observações nesse contexto que esvaziam o poder de tal crítica. Em primeiro lugar, o propósito de Owen não é o de criar a separação entre Deus e a criação — o que essas críticas temem —,

mas, na verdade, fazer exatamente o oposto: enfatizar a íntima conexão entre Deus em si mesmo e Deus conforme ele age no mundo e, assim, tornar impossível uma doutrina abstrata e especulativa de Deus. Em segundo lugar, e como consequência do primeiro ponto, o tipo de separação que Preus considera, corretamente, como um perigo, acaba sendo evitado, de fato, pela questão que subjaz ao uso que Owen faz da distinção. A distinção absoluto/relativo não é formulada por Owen num contexto puramente sistemático, como forma de categorizar os atributos divinos, mas foi, sim, empregada numa controvérsia em que a verdadeira questão é a relação entre Deus tal como é em si mesmo e Deus conforme se revelou ser. O que está em pauta é o seguinte: a revelação de Deus, geral e especial, de sua vontade decretiva terá apenas uma relação arbitrária (da perspectiva humana) com sua essência, ou terá alguma relação positiva com o ser íntimo de Deus? A posição de Owen requer que as questões epistemológicas e ontológicas não sejam separadas do modo como se requer para que as críticas de Preus à ortodoxia luterana sejam igualmente positivas para Owen. Conforme ficará claro, a importância dessa distinção na teologia de Owen não é que ela lhe permite construir uma doutrina abstrata de Deus em si mesmo, em oposição a Deus *por nós*, mas, sim, que serve para destacar a conexão causal entre a autoexistência divina, sua vontade de salvar, e a realização dessa vontade na história; ela define a natureza da relação entre o eterno e as economias históricas — dois aspectos fundamentais de sua compreensão dos princípios da teologia.

Relação dos atributos divinos com a natureza da salvação

O contexto em que Owen declara e aplica com maior clareza e sofisticação a distinção entre os atributos divinos encontra-se em seu *A dissertation on*

divine justice, de 1653, que a um só tempo revela sua compreensão de distinções teológicas altamente complexas e representa, também, um desenvolvimento importante em seu entendimento da doutrina de Deus.[7] A ideia de que Deus, se quisesse, poderia ter perdoado o pecado simplesmente por meio de um ato da sua vontade, sem recorrer à encarnação etc., era uma visão advogada por muitos ortodoxos reformados, dentre eles luminares de destaque como o brilhante e influente teólogo escolástico William Twisse (c. 1575-1646), primeiro porta-voz da Assembleia de Westminster;[8] o teólogo escocês Samuel Rutherford (1600-1661);[9] e o próprio John Owen em seu tratado inicial *The death of death*,[10] de 1648, em que, segundo ele, as tentativas de negar tal coisa consistiam em erro arminiano.[11] Portanto, no princípio, ele acreditava que a encarnação e a expiação derivavam sua necessidade exclusivamente da decisão de Deus de que assim fosse. Já em 1653, por outro lado, Owen considerava tal coisa meio caminho andado na direção da negação sociniana completa da encarnação e da expiação.[12] Em *A dissertation on divine justice*, Owen diz que, uma vez que é vontade de Deus salvar a humanidade pecaminosa, a encarnação e a expiação se tornaram uma necessidade consequente da justiça divina, que precisa ser satisfeita. A liberdade de Deus é preservada porque a decisão de salvar é um ato da sua vontade; contudo, a necessidade de expiação é certa porque a natureza do ser de Deus exige tal satisfação.[13]

Essa mudança na compreensão da expiação se baseia numa mudança implícita na teologia de Owen em direção a uma compreensão mais intelectualizada de Deus. Isso fica claro quando a discussão sobre a necessidade de expiação é contraposta ao pano de fundo dos debates sobre a doutrina de Deus que remetem à Idade Média, em que os teólogos discutiam se o intelecto ou a vontade de Deus tinham prioridade lógica na

psicologia divina.[14] No período medieval, as doutrinas voluntaristas de Deus, as quais ressaltavam a primazia da sua vontade sobre seu intelecto, jamais tiveram a intenção de propor que suas ações fossem puramente arbitrárias, antes, essas doutrinas eram uma tentativa de sublinhar o fato de que os caminhos de Deus não são os caminhos dos homens. Com isso, constituíam mais uma declaração sobre a limitação da epistemologia humana do que sobre o ser de Deus.[15] Essas raízes medievais da controvérsia do século 17 ficam evidentes em toda a discussão de Twisse, que usa livremente a linguagem da escolástica medieval para esclarecer os pontos em questão.[16] A argumentação de Twisse baseava-se em sua rejeição de vários argumentos contrários à sua posição. Seria possível argumentar, diz ele, que, se Deus não podia perdoar pecados sem alguma satisfação em troca, isso se devia a uma limitação do seu poder ou a uma demanda concreta de sua justiça.[17] Twisse rejeita a primeira possibilidade dizendo que não há nada que seja superior ao poder de Deus para que este lhe preste contas, e aquilo que Deus deseja é, portanto, por definição, justo. Ele justifica tal argumentação com uma citação tirada diretamente de Duns Scotus, que Twisse critica apenas por sua limitação.[18] Portanto, a necessidade de expiação deve derivar do ser interno de Deus, que exige que ele puna cabal e necessariamente.[19] Entre as consequências inaceitáveis a que isso levaria, ressalta Twisse, estaria a necessidade de que Deus aniquilasse totalmente a criatura. Para corroborar essa observação, ele recorre a citações de Durandus, Gerson e Bradwardine.[20] Contudo, se Deus pode atenuar o castigo exigido pelo pecado, conforme indica a existência contínua das criaturas, segue-se que ele pode aboli-la completamente por seu poder absoluto e, portanto, não está sujeito a nenhuma necessidade absoluta de recorrer à encarnação. E, mais uma vez, em apoio a essa posição,

ele remete o leitor a Duns Scotus.[21] A escolha de autores medievais não é de modo algum aleatória, uma vez que, na verdade, reflete a percepção de Twisse de que a separação entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, necessária para que sua argumentação prevaleça, é exatamente a mesma defendida por tais voluntaristas medievais.[22]

Diante desse contexto, os argumentos de Owen a favor da necessidade absoluta da encarnação e da satisfação, dado o desejo de Deus de salvar, constituem um movimento em direção a uma doutrina mais intelectualizada de Deus cujo propósito é fechar a fissura entre as expectativas racionais humanas sobre o modo como Deus poderia e deveria agir, e a maneira pela qual ele age de fato, com implicações óbvias muito mais amplas do que implicaria, à primeira vista, o estreito foco sobre a expiação. De fato, o intelectualismo de Owen é, por vezes, totalmente explícito.[23] Nos escritos do Owen mais maduro, a analogia entre a justiça de Deus e as concepções humanas de justiça, e entre a misericórdia divina e as concepções humanas de misericórdia, é tão próxima que, dada a realidade do pecado do homem e a vontade de Deus de salvar, Owen está convencido de que Deus só pode harmonizar as duas coisas pela encarnação, de um modo que ecoa o argumento de Anselmo.[24] Paralelamente a isso, temos a compreensão de Owen da revelação divina nas Escrituras que proporciona lampejos reais não apenas sobre como ele quis se aproximar de suas criaturas, mas também como, efetivamente, deve se aproximar delas.[25]

Alguns talvez se sintam tentados a ver, aqui, justamente, o potencial para aquele tipo de especulação metafísica racionalista no pensamento de Owen que seu entendimento explícito da relação entre teologia revelada e razão humana pretende excluir. Afinal de contas, Owen não estaria contrabandeando para sua visão de Deus um princípio antropomórfico que

lhe permitiria ditar de que modo Deus deve agir? Tal declaração, embora talvez tenha apelo numa era que ainda se esforça para se libertar do debate entre Barth e Brunner, nos anos 1930, em torno da teologia natural, está, apesar disso, mal situada. A defesa cautelosa de Owen da liberdade de Deus em sua afirmação de que a decisão de salvar é um ato da vontade de Deus, e não parte essencial do seu ser, delimita automaticamente o alcance da teologia natural neste contexto.[26] Os pagãos descritos por Owen na *Dissertation* sabem, graças a um insight natural, que Deus precisa ser aplacado, mas nada sabem sobre seu desejo de ser misericordioso ou da economia da salvação.[27] Diante do conhecimento que Owen tinha dos princípios da teologia, não é de surpreender que para ele: a encarnação é ato do Deus trinitário e só pode ser compreendida nesse contexto, e a Trindade é uma doutrina sobre a qual a razão natural desassistida não pode proporcionar entendimento algum. Além disso, a encarnação também é um ato que revela Deus como Redentor, e não simplesmente Criador — outro aspecto do divino sobre o qual a teologia natural e a revelação geral não podem, pelo esquema de Owen, proporcionar insight algum. Só depois que os fiéis tomam conhecimento da economia trinitária da salvação pela revelação é que podem usar a razão, juntamente com a doutrina intelectualizada de Deus, para explorar a doutrina cristã da expiação.

Outro ponto importante nesse contexto é que a compreensão metafísica que Owen tem de Deus em relação a esses atributos do ser que regulam, efetivamente, seus atos *ad extra*, não abre a porta para a especulação teológica ilimitada; na verdade, ela a fecha. Para Owen, é possível que haja apenas uma discussão bastante limitada de Deus *de potentia absoluta*, porque esse conceito é, em si mesmo, mais radicalmente limitado na teologia de Owen, em razão de sua metafísica essencialmente tomista, do que na

teologia de William Twisse, mais próxima de Scotus: o Deus de Owen está sujeito a uma quantidade muito maior de restrições em virtude de seu próprio ser do que a restrições impostas pelo princípio da não contradição.[28] Nesse sentido, percebe-se o interesse metafísico de Owen aliado a tendências infralapsarianas e ao interesse histórico da sua teologia, um padrão que não é incomum na tradição reformada.[29]

Portanto, há dois pontos fundamentais na doutrina oweniana de Deus que emergem entre 1647 e 1653, como consequência de seu interesse crescente pela teologia sociniana: em primeiro lugar, a liberdade de Deus não significa que ele esteja sujeito, em suas ações, apenas a restrições lógicas requeridas pelo princípio da não contradição; em vez disso, ela diz respeito simplesmente ao fato de que todos os seus atos externos resultam de sua vontade, sem a coação de fatores externos; em segundo lugar, a essência de Deus, seus atributos absolutos, determinam a natureza desses atos externos. Portanto, Deus é o fundamento causal do ser criado, e é em Deus, portanto, conforme ele existe em si mesmo, que encontraremos a estrutura dentro da qual seus atos externos devem ser compreendidos.

Deus, criação e providência

A estrutura geral

Em seus primeiros escritos teológicos, fica claro que Owen está em débito com a linguagem da metafísica filosófica na análise que faz da natureza da soberania divina na providência. Sua discussão mais detalhada dessa questão ocorre em sua primeira obra publicada, *A display of arminianism*, de 1642. Ao longo desse tratado, os argumentos de Owen exibem um grau considerável de continuidade, não apenas com o ímpeto antipelagiano do pensamento protestante reformado, mas também com os modelos e o

vocabulário doutrinário da escolástica medieval, cujos insights filosóficos fazem parte dos argumentos de Owen sobre a soberania divina a quase todo momento.

O fundamento da perspectiva de Owen acerca da soberania divina é sua compreensão do ser de Deus e as implicações que isso tem para o reino da criação. Para Owen, Deus pode ser descrito empregando-se o conceito escolástico de ato puro, ou simples.[30] Isso significa que Deus é um ser de atualidade plena, sem nenhuma possibilidade de mudança e sem causa alguma que lhe seja lógica ou ontologicamente anterior. Esse conceito está no íntimo das formulações escolásticas da doutrina da imutabilidade divina e tem implicações óbvias para, entre outras coisas, a natureza da eternidade, a relação de Deus com o tempo, a simplicidade divina e, portanto, para a natureza da linguagem sobre Deus.[31] Embora tal definição de Deus possa parecer muito abstrata e impessoal, veremos mais adiante que os atributos derivados do ser de Deus como ato puro são usados por Owen principalmente para conferir a base metafísica necessária para a confiabilidade dos propósitos salvíficos de Deus. Owen dá indicação disso em sua definição anterior da simplicidade divina como determinante da natureza dos decretos: "Os decretos de Deus, sendo conformes à sua natureza e essência, requerem efetivamente a eternidade e a imutabilidade como propriedades inseparáveis suas. Deus, e somente ele, jamais foi, e tampouco poderá ser, o que agora não é. A possibilidade passiva de alguma coisa, que é a fonte de toda mudança, não pode ter lugar nele, que é 'actus simplex' e puramente livre de toda composição [...] Os atos eternos da sua vontade não diferem realmente de sua essência imutável, e por isso têm de ser imutáveis".[32]

Portanto, como Deus é um ser plenamente atualizado, sem nenhum potencial de mudar seja lá o que for, uma inferência óbvia disso é que a criação, para que tenha alguma relação com Deus, deve estar numa posição rígida de subordinação ontológica e causal. Se assim não fosse, então Deus seria mutável e, portanto, não seria ato puro. É esse pensamento, combinado com a rejeição da possibilidade de uma cadeia infinita de regressão causal, que está no âmago das célebres "cinco vias" de Tomás de Aquino, as quais se propõem a provar a existência de Deus. Owen, porém, não usa o argumento para provar que Deus existe; em vez disso, ele o aplica ao problema da providência e, numa esfera mais rigorosamente soteriológica, à relação entre os atos humanos e a graça de Deus.

Embora a doutrina da simplicidade da graça aponte para a limitação radical da linguagem humana sobre Deus, ela não impede que Owen faça uma série de distinções escolásticas que esclareçam e definam a relação de Deus com o reino criado. Já observamos que, desde pelo menos princípios de 1650, a teologia de Owen ganha um tom notadamente intelectual, reflexo de sua predileção geral pela orientação teológica tomista, uma predileção que o torna de fato mais intelectualizado do que o próprio Tomás em algumas questões.[33] Em *A display of arminianism*, sua posição sobre a questão do intelectualismo é menos clara, embora seja preciso dizer que a linguagem do intelecto predomina e que, conforme veremos, Owen segue Tomás de Aquino, tanto explícita quanto implicitamente, em diversos temas importantes. Em primeiro lugar, ele adota a distinção entre o conhecimento intelectivo, ou intuitivo, e o chamado conhecimento de visão.[34] O conhecimento intelectivo é o conhecimento que Deus tem de todas as possibilidades, ao passo que o conhecimento de visão é o seu conhecimento de toda a realidade existente. Entre os dois, encontra-se o livre decreto

divino, por meio do qual ele determina qual dos possíveis ele tornará real, e quando e como o fará. Como tal, a distinção é o corolário da divisão clássica do poder de Deus em *potentia absoluta*, pelo que Deus pode criar qualquer coisa que não envolva uma contradição lógica, e a *potentia ordinata*, pelo qual Deus deseja tornar real um subconjunto de todos os possíveis. Embora esta última distinção salvaguarde a onipotência infinita de Deus em face de questões suscitadas por uma criação finita, a primeira distinção salvaguarda a onisciência divina no mesmo contexto.

É de importância crucial, na discussão de Owen, a prioridade lógica em detrimento da prioridade de visão, que ele atribui aos decretos divinos: "Nesse território amplo e sem fronteiras de coisas possíveis [isto é, o reino do conhecimento intelectivo], Deus, por meio de seus decretos, determina livremente o que deverá acontecer, e torna futuro o que antes era apenas possível. Depois desse decreto, como se diz comumente, segue-se, ou, juntamente com ele, como querem outros mais exatamente, ocorre, aquela presciência de Deus, a que chamam de 'visionis', 'de visão', por meio da qual ele vê infalivelmente todas as coisas em suas causas próprias, e como e quando haverão de se passar".[35]

Essa citação é importante por diversos motivos. Em primeiro lugar, ela confere uma clara prioridade lógica e, portanto, causal, aos decretos acerca do conhecimento da visão e, desse modo, impede qualquer conceito na esfera soteriológica de que a eleição pode se dar com base em méritos imprevistos. Em segundo lugar, mostra que Owen tem plena consciência da corda sobre a qual se equilibra nesse ponto. Sua inquietação evidente com o uso da linguagem de prioridade temporal para se referir aos atos internos de Deus revela sua sensibilidade aguda em relação aos problemas filosóficos que a doutrina da simplicidade divina cria para qualquer discurso sobre Deus

que faça distinções lógicas no plano da essência da divindade.[36] Não há prioridade temporal decretada sobre o conhecimento de visão porque não há mudança ou processão em Deus: ele é ato puro e, portanto, seus decretos e seu conhecimento de visão são simultâneos e coextensivos, um fato que o leva a adotar a perspectiva de Boécio, da eternidade como um presente infinito: "Pelo ato mais puro de sua própria essência, ele discerne todas as coisas [...] De tal modo que aquelas coisas de que nos ocupamos ele as conhece de três maneiras: em primeiro lugar, nele mesmo e em seu próprio decreto como causa primeira. A esse respeito podemos dizer que seja necessária em razão da certeza de sua ocorrência. Em segundo lugar, em suas causas imediatas, em que consiste propriamente sua contingência. Em terceiro lugar, em sua própria natureza como futuras, mas para seu conhecimento infinito sempre presente".[37]

É extremamente importante o fato de que, nesse trecho, ele situe a visão que toma de Boécio numa estrutura tomista por meio da qual a simultaneidade do conhecimento está fundamentada, primordialmente, no conhecimento de Deus de si mesmo como causa. Portanto, embora se mantenha cauteloso em relação ao uso da linguagem da processão temporal em relação a Deus, Owen não permite que isso coloque em risco a prioridade causal do conhecimento de Deus sobre todos os aspectos da criação. De fato, tal afirmação é crucial para que não se comprometa a tônica reformada da soberania absoluta de Deus sobre todas as coisas.[38]

Em meados do século 16, o problema da relação causal entre o conhecimento de Deus e os eventos futuros havia se tornado mais complexo com o desenvolvimento do conceito de conhecimento médio como solução possível para o problema da relação entre a soberania divina e a liberdade humana. Essa doutrina tinha se originado no pensamento de jesuítas como

Luís de Molina e Francisco Suárez, tendo sido posteriormente importada pela teologia protestante por Jacó Armínio, que a usara na modificação que havia feito na interpretação reformada da predestinação.[39] A questão, portanto, era de enorme importância tanto para a controvérsia jansenista-molinista, no seio da igreja romana, quanto para o conflito ortodoxo-remonstrante, no âmbito das igrejas reformadas. Conforme observamos anteriormente, Owen não apenas estava envolvido neste último, como também conhecia bastante a literatura do primeiro, simpatizando inevitavelmente com os jansenistas. Portanto, surpreende um pouco o fato de que em suas discussões sobre a providência, ele pouco fale da questão do conhecimento médio. Em sua obra anterior, *A display of arminianism*, ele alude a arminianos e socinianos alegando que esses dois grupos atribuiam a Deus apenas um conhecimento prévio conjectural. Ao fazê-lo, talvez lhe escape a sutileza da doutrina do conhecimento médio, demonstrando uma certa rispidez para com os remonstrantes.[40] Por isso, em *Vindiciae evangelicae*, ele faz uma referência à ideia, de passagem, como uma "ficção tardia" com a qual não pretende lidar naquela obra em particular.[41] O silêncio de Owen nessa questão, porém, não tem importância teológica. Há várias obras clássicas sobre o assunto da autoria de teólogos ortodoxos do século 17,[42] e sabemos que Owen estava bem familiarizado com algumas delas, como, por exemplo, a *Disputatio scholastica de providentia*, e que tinha exemplares de outras.[43] Além disso, suas declarações teológicas explícitas mostram que seu sistema incorporava todos os elementos constituintes da típica crítica reformada àquela noção. Embora tanto ortodoxos quanto arminianos concordassem, superficialmente, com o fato de que Deus tinha um conhecimento de todos os possíveis, a diferença crucial entre eles era que primeiros jamais concederam que tais possíveis pudessem ser

concebidos, nem mesmo hipoteticamente, fora da vontade divina, ao passo que tal concepção era estritamente fundamental para os últimos.[44] É esse problema metafísico que se coloca no cerne do debate entre ortodoxos e arminianos nesta questão, e é precisamente isso que a ênfase ampla sobre a necessidade da prioridade causal impedirá.[45] Talvez Owen não trate da questão exaustivamente, porém ela está excluída *a priori* do seu sistema, e Owen pode muito bem ter achado que outros já haviam exposto suficientemente o problema.

Outro ponto importante a se levar em conta em relação à interpretação de Owen da providência divina é que ele não crê que a prioridade causal de Deus e seus decretos impeçam de algum modo a contingência no âmbito da criação. Para Owen, a contingência está enraizada na ideia de causalidade secundária: as coisas acontecem contingencialmente em relação às suas causas imediatas. Portanto, a contingência no reino das causas secundárias não implica liberdade da necessidade em relação à Causa Primeira e, de fato, dada a estrutura metafísica do mundo de Owen, não é possível que assim seja.[46] Não há nada de inovador no que Owen diz aqui, já que sua argumentação encontra paralelo na posição básica formulada por Tomás de Aquino na Idade Média e que, por sua vez, reflete-se na declaração da Confissão de Westminster sobre o assunto.[47]

Esse argumento tem dupla importância para Owen. Em primeiro lugar, permite-lhe salvaguardar a liberdade humana no campo de uma estrutura determinista. Recorrendo novamente à psicologia das faculdades, Owen diz que a vontade humana é radicalmente livre e autodeterminada em relação ao seu princípio interno de operação — isto é, seus próprios desejos e ambições. Portanto, se um ser humano decide agir de um modo particular, isso se dá em razão do intelecto e da vontade do indivíduo naquela direção.

Em segundo lugar, isso não nega o propósito de Deus ou seu controle sobre a ação humana: Deus usa o ser humano para realizar seus propósitos movendo-os de um modo coerente com o princípio interno de operação deles. Portanto, existe, da perspectiva humana, uma coincidência feliz do plano de Deus em relação à vontade humana que preserva a soberania do primeiro e a liberdade do segundo.[48]

É claro que o perigo aqui, para Owen, é semelhante ao criado pela identificação muito próxima entre o decreto divino e seu conhecimento de visão: a prioridade causal de Deus pode se perder facilmente e abrir caminho para o papel a ser desempenhado pela criatura. Tal conceito fica excluído pelo que Owen já disse a respeito da ordem lógica dos atos internos de Deus, lógica esta que requer, efetivamente, seu compromisso com uma interpretação premocionista da relação entre Deus e a criatura.[49] Este último ponto é o que está por trás de sua objeção mais filosófica, baseada na ordem do ser: "Esta opinião, de que Deus nada tinha senão uma influência nas ações dos homens, não movendo de fato sua vontade para isto ou aquilo, em particular, [...] confere uma bondade *de entidade*, ou ser, a coisas diversas, das quais Deus não é o autor, como daquelas ações especiais que os homens executam sem sua concorrência especial, o que é blasfêmia. O apóstolo diz que 'dele são todas as coisas'".[50]

O que Owen está dizendo é que se há alguma ação ou coisa que apenas num sentido geral é causada por Deus e dependente dele para sua existência e movimento, e que, portanto, não o envolve como causa específica e individual, segue-se que a cadeia do ser que deriva de Deus é subvertida, porque haveria necessidade de outra Causa Primeira e de outra cadeia do ser que proporcionasse uma existência concreta ao fenômeno em questão. Em outras palavras, há algo mais que se coloca como Causa Primeira de outra

corrente e, portanto, por falta de uma descrição melhor, há outro deus. Tal coisa estaria fora da vontade causal de Deus e, portanto, possuiria algum tipo de ser em si e de si mesmo, o que seria um absurdo metafísico e teológico na estrutura do pensamento de Owen. É por isso que as implicações filosóficas do arminianismo, tanto quanto sua teologia heterodoxa, são tão inaceitáveis para Owen: elas negam efetivamente que Deus seja a única fonte do ser para o universo, e seu único sustentador. A importância desse ponto ganha ainda mais clareza ao nos certificarmos de evitar a falsa construção comum de Deus como Causa Primeira em razão do fato de que ele está no âmago de uma sucessão cronológica de eventos. Com efeito, não foi desse modo que a teologia tomista compreendeu o conceito: Deus como Causa Primeira significa que Deus está no princípio de toda sucessão lógica de eventos. Portanto, qualquer evento que ocorra sem que Deus seja, aqui e agora, sua Causa Primeira num sentido concreto é, literalmente, isento de Deus, é parte de outra ordem de ser, e dependente de uma outra Causa Primeira que é, como diria um tomista, um outro deus.[51]

Esta é, portanto, a estrutura básica dentro da qual o jovem Owen desenvolve sua teoria geral da providência. Recorrendo a conceitos da escolástica e a uma argumentação que, em pontos significativos, revelam influências óbvias de Tomás de Aquino e da tradição tomista tardia,[52] Owen defende um conceito de providência que está enraizado em sua compreensão de Deus como ato puro. Ele expõe tal ideia na linguagem escolástica tradicional da psicologia das faculdades, que usa para salvaguardar a prioridade causal de Deus sobre a criação ao mesmo tempo que preserva a realidade da contingência das criaturas. A posição de Owen sobre a relação entre a vontade divina e o arbítrio humano é, portanto, o que os filósofos modernos caracterizariam como determinismo "soft".[53] O

interessante é que a escolástica, com sua riqueza de distinções psicológicas e ontológicas, proporciona a Owen o vocabulário necessário para que sua posição não seja mal compreendida como determinismo "hard", ou como alguma forma incipiente de pelagianismo. Esse tipo necessário de sutileza dificilmente seria possível sem o recurso a tal linguagem.

Providência e trinitarismo

Uma questão que ainda não foi esclarecida consiste em saber de que maneira essa visão de criação e de providência se relaciona com a interpretação concretamente trinitária que Owen faz de Deus e que foi de enorme importância para seus prolegômenos teológicos. Porém, não é preciso ir muito fundo nos escritos de Owen para retificar essa deficiência.

Para a doutrina de Owen sobre Deus, a ideia tradicional de que todos os atos de Deus são atos de Deus por inteiro é fundamental. Esta é uma implicação óbvia da crença na consubstancialidade das três pessoas da divindade e, numa nota à parte, Owen cita Atanásio, Basílio e Ambrósio como autoridades para tanto.[54] Em cada ato assim considerado, há uma economia concreta em que cada pessoa da divindade desempenha um papel definido. Na criação e na providência, a Trindade é definitivamente fundacional: o Pai cria e governa por meio do Filho e do Espírito.[55] Sabemos que a ordem ocidental da processão faz parte do esquema em sua totalidade. É verdade que Owen não gasta muito tempo, em seus escritos gerais, explicando essa ideia em detalhes, mas isso porque, naturalmente, seus principais oponentes na questão da providência eram os arminianos, cujo erro, nesse sentido, Owen não atribuía à interpretação arminiana da Trindade como tal, e sim à relação causal entre o conhecimento de Deus e suas criaturas. É diferente quando Owen debate com os socinianos, os

quais, coerentes com seu antitrinitarismo, atribuem o ato da Criação ao Pai somente. Nesse contexto, Owen afirma enfaticamente a natureza trinitária da obra, em grande medida no esforço de estabelecer a preexistência de Cristo, que é tão central em seu conflito com o socinianismo.[56] Os atos externos de Deus podem, em certo sentido, ser atos em unidade, mas pressupõem a natureza trinitária de Deus.

Deus e a predestinação

Predestinação e providência

Quando Owen analisa a predestinação, ele decide analisá-la como um objeto da providência, uma posição comum entre os teólogos escolásticos, mas que é aparentemente rejeitada por Calvino.[57] Owen, seguindo o paradigma medieval, entende a predestinação como forma restrita da providência: embora a providência se estenda sobre todas as obras da criação, a predestinação se refere apenas às criaturas racionais (isto é, seres humanos e anjos). Além disso, embora a providência respeite apenas os fins naturais, a predestinação respeita os fins sobrenaturais — em outras palavras, o destino final, céu ou inferno, da criatura racional.[58] Embora admita que a predestinação tenha esse amplo significado, Owen na verdade expressa sua intenção, em *A display of arminianism*, de usar a palavra para se referir à predestinação de indivíduos para a salvação por Deus e, portanto, diz ele, a predestinação e a eleição podem ser consideradas sinônimas. A discussão de Owen aqui é semelhante à de Tomás de Aquino na *Summa theologica*: a predestinação é parte da providência; ela diz respeito à predestinação de criaturas racionais (humanos e anjos) para um fim sobrenatural numa estrutura pressuposta de natureza e graça, e é praticamente sinônimo de eleição. Uma comparação com Tomás, a esta

altura, traz à tona os paralelos entre a estrutura da argumentação de Owen e a de seus antecessores medievais.[59]

O principal ponto de discórdia de Owen nessa questão com os arminianos é que, para ele, a predestinação tem origem exclusiva e unicamente no ser de Deus, portanto não resulta do conhecimento prévio por parte de Deus ou de qualquer ato humano de fé. Do que se disse sobre a interpretação de Owen da estrutura metafísica da criação, é óbvio que o conceito arminiano de eleição, que abre espaço para um reino de ação fora da vontade objetiva de Deus, é incompatível com os pressupostos filosóficos básicos de Owen, segundo os quais a fonte de toda ação ou de ser dos eventos não pode, em última análise, derivar de outra parte que não seja Deus. Nessa estrutura, o conhecimento prévio conjectural de eventos particulares passíveis de acontecer, conhecimento este alheio ao conhecimento da causação divina desses eventos particulares é, por óbvio, logicamente impossível e absurdo da perspectiva metafísica. Para reforçar essa posição, Owen recorre a duas outras vertentes de argumentação: uma delas se baseia em questões filosóficas, a outra, em questões teológicas. A primeira vertente de argumentação, que parte da causa para o efeito, baseia-se nos conceitos aristotélicos e se assemelha ao argumento citado no capítulo 2, relativo aos limites da razão: nenhum efeito pode ser maior do que sua causa; a salvação é algo que transcende o reino natural e está, portanto, além da causa potencial de qualquer coisa no âmbito do reino natural. Portanto, nenhum ato humano é suficiente para causar algum ato eterno de Deus, o que inclui a eleição.[60] O argumento aqui é semelhante ao de Tomás de Aquino na *Summa theologiae*, pelo qual a natureza da vida eterna como um fim sobrenatural é usada para mostrar que sua causa não

pode estar no âmbito do poder da criatura e que, portanto, deve estar em Deus apenas.[61]

A tese do argumento tomista, conforme apropriado por Owen, é que ele chama a atenção para a diferença radical, na ordem do ser, entre o Criador e a criatura, entre os fins sobrenaturais e os fins naturais, e entre a eternidade e o tempo, com a preocupação de salvaguardar a estrutura antipelagiana da salvação. Tal distinção, cristalina, não deixa espaço para o tipo de correlação entre aqueles termos que encontramos, por exemplo, na estrutura de aliança dos modelos medievais tardios de salvação na *via moderna* ou na insistência dos arminianos na realidade do conhecimento médio.[62] Toda forma de semipelagianismo fica excluída em razão da estrutura metafísica da realidade que este reflete. Contudo, não convém exagerar a enorme importância desse argumento filosófico para a teologia de Owen. Essa estrutura causal propicia a base para apenas um dos seis argumentos a que Owen recorre, naquele momento, em *A display of arminianism*, para fundamentar a prioridade da ação divina na salvação individual. Como tal, ele se apresenta como auxiliar de argumentos mais bíblicos e teológicos, e sua função é servir de pilar ao ensino bíblico sobre Deus como Salvador pessoal soberano, em vez de enfatizar Deus como uma Causa Primeira abstrata e impessoal. Portanto, ele representa apenas uma parte da tentativa de Owen de erigir uma soteriologia reformada e não se deve abstraí-lo do contexto e usá-lo como evidência de um programa cujo propósito seria o de criar um deus da matéria-prima da metafísica sem nenhuma referência ao ensino bíblico.

Este último ponto aparece num argumento similar àquele baseado na prioridade causal e que Owen emprega em *The death of death*. Aqui, Owen frisa que o amor salvador de Deus pela humanidade não nega a necessidade de intervenção de sua graça salvífica na história.[63] É provável que, neste

momento, ele esteja combatendo implicitamente a doutrina da justificação eterna, uma conjectura que seus comentários posteriores sobre a mesma página parecem respaldar.[64] Contudo, a importância dessa passagem se justifica também pelo fato de que a teologia de Owen, conforme fica demonstrado, apesar de toda a sua ênfase na soberania, eternidade e imutabilidade de Deus, não permite que a história seja tragada pela eternidade. Ainda que a economia da salvação esteja enraizada na eternidade, ela está de igual modo firmemente atrelada à história, e esse aspecto da teologia de Owen fica mais pronunciado à medida que ele desenvolve sua doutrina intelectualista de Deus juntamente com os elementos aristotélico e tomista de sua teologia, os quais usa para reforçar a necessidade da encarnação e da expiação. A prioridade da eternidade sobre o tempo não ganha destaque para arruinar a importância do tempo em si mesmo, mas para sublinhar a confiabilidade e a coerência dos propósitos eternos de Deus *no* tempo. Portanto, na medida em que há sustentação, e não obscurecimento, por meio do uso que Owen faz da linguagem e de conceitos metafísicos, da distinção e do equilíbrio básico entre o eterno e o histórico, observada em suas reflexões sobre os princípios teológicos, nessa mesma medida a linguagem e os conceitos metafísicos contribuem para amparar e esclarecer a realidade e a constância da graça de Deus para que os estão sendo salvos.

A segunda vertente ampla de argumentação se fundamenta, de forma mais estrita, em categorias e textos bíblicos.[65] É neste ponto que Owen apresenta um segundo elemento muito importante em sua doutrina da predestinação: o papel da antropologia teológica. Por outro lado, o argumento de causa e efeito, fundamentado num vasto modelo tomista de realidade, talvez possa ser descrito como um argumento da predestinação

"do alto", por meio do qual as implicações metafísicas da soberania divina se concretizam no reino da criação. Contudo, é preciso que sejamos cautelosos para não enfatizar exageradamente a importância dessa estratégia: todas as definições de Deus como ato puro, ou Causa Primeira *per se*, dizem-nos que a criação está subordinada ao Criador e dele depende para seu ser e seu movimento. Como tais, essas definições apontam simplesmente para uma estrutura da criação amplamente determinista; elas nos informam sobre quaisquer dos elementos centrais do conceito cristão de predestinação. Para Owen, esses elementos centrais advêm de sua interpretação da Trindade e da interpretação da humanidade, ambos como categorias bíblicas.

A doutrina da predestinação de Owen se baseia em duas ideias: no reino eterno, que trata dos decretos; e no histórico, que trata da pecaminosidade da humanidade.[66] O ponto de interseção entre essas duas ideias é a pessoa de Jesus Cristo, Deus encarnado e Mediador. Como Deus, ele é participante da eterna aliança, e como ser encarnado é aquele que lida com o pecado da humanidade.[67] Na ordem das prioridades lógicas, Owen é cauteloso ao enfatizar que a aliança e a encarnação subsequente se devem à existência do pecado. Ele nada tem a ver com a teologia especulativa que admite a encarnação, mesmo que o pecado jamais tivesse acontecido.[68] Portanto, em termos lógicos, o pecado veio em primeiro lugar, seguindo-se a encarnação como resposta de Deus. Entre os dois vem a aliança da redenção, com seu corolário, a aliança da graça.

A importância do pecado

Para Owen, a humanidade antes da Queda não fora criada para um fim sobrenatural apenas. Ela dispunha dos meios de alcançar esse fim na forma da graça habitual e da justiça original. Estas se perderam com a Queda e,

desse modo, o fim sobrenatural ficou além do alcance humano.[69] Não bastasse isso, a humanidade pós-Queda não é simplesmente a parte da "natureza" do modelo "natureza-graça": o ser humano conforme existe hoje é totalmente corrompido, desviado de Deus e se dedica a uma vida de impiedade. Essa pecaminosidade decorre de Adão, tanto por imputação direta quanto por propagação natural.[70]

São vários os pontos importantes que decorrem dessas considerações. Em primeiro lugar, é óbvio que o modelo, no Jardim do Éden, entre Deus e a humanidade, conhecido como aliança das obras, tinha fundamento na graça. Sinclair Ferguson deixa isso muito claro quando diz que as recompensas atreladas à obediência no jardim iam muito além de qualquer coisa que a obediência humana pudesse merecer intrinsecamente. Existe, até mesmo nessa aliança, um forte elemento promissório que proporciona o contexto dentro do qual as condições devem ser compreendidas.[71] Pode-se acrescentar a isso que a adoção que Owen faz do modelo escolástico natureza-graça da humanidade lhe permite afirmar com muita clareza este ponto: a capacidade de cumprimento das condições da aliança se deve à graça sobrenatural que tem o ser humano que é, por sua própria natureza, um dom da graça de Deus. É preciso muito cuidado, portanto, para não interpretar mal a aliança de obras, como se não passasse de um contrato condicional baseado em análises objetivamente transacionais. Para Owen, o coração generoso de Deus está no cerne dela.

O segundo ponto decorre diretamente de sua ênfase na pecaminosidade e impotência humana, no que diz respeito à salvação. Tais análises requerem que a salvação, para que seja concretizada, tenha iniciativa divina. Ao correlacionar intimamente pecado e encarnação, e insistir na prioridade lógica do primeiro, Owen aponta para a necessidade de se entender a

generosidade e o amor de Deus como fundamentos dos decretos. Para ele, a eleição e a reprovação devem ser discutidas somente no contexto do propósito salvífico de Deus.[72] Isto ganha uma guinada fortemente cristocêntrica e antiespeculativa quando Owen diz que Cristo deve se encarnar e morrer para que o pecado seja perdoado.[73] Disso decorre que a doutrina da predestinação deve ser explicitamente cristocêntrica, já que não se pode identificar nenhuma economia da salvação, nem mesmo de maneira teórica, sem referência à encarnação.[74]

Tal ênfase na centralidade de Cristo para a predestinação é, naturalmente, uma característica reformada, mas é importante observar que a formulação desse tema por Owen — particularmente sua compreensão da relação entre pecado e encarnação —, não o leva a adotar uma posição supralapsariana. Isso fica claro quando o comparamos com seu amigo e contemporâneo Thomas Goodwin. Para este, os atos de Deus na eleição devem ser interpretados sob dois aspectos: a ordenação do fim e a ordenação dos meios.[75] A ideia não é exclusiva de Goodwin, já que reflete a interpretação de causalidade aceita naquela época: o que é primeiro na intenção, o fim, é último na execução, porém determina os passos e os meios de intervenção. Entre os puritanos ingleses, a aplicação mais importante dessa ideia encontra-se na obra de William Twisse, que utilizou o conceito para simplificar a crescente complexidade das estruturas reformadas dos decretos, em princípios do século 17.[76]

Usando essa distinção, Goodwin diz que a eleição para a vida eterna é o fim, e tudo mais é o meio. Desse modo, o objeto da eleição não é o ser humano na condição decaída, mas, sim, na condição não decaída.[77] Deus permite então que a Queda aconteça para que possa revelar sua própria santidade imutável na eleição de um modo que jamais poderia ter ocorrido

se a humanidade permanecesse sem pecado.[78] Todo esse esquema se situa numa estrutura teológica que confere absoluta prioridade à eleição de Cristo sobre tudo o mais.[79] Em seu comentário aos Efésios, porém, Goodwin toma o cuidado de equilibrar essa ênfase na prioridade absoluta de Cristo com as advertências reformadas típicas relativas à especulação sobre a possibilidade da encarnação sem pecado.[80]

O próprio Owen não se mostra disposto a ir tão longe quanto Goodwin. A distinção entre fins e meios não é usada por ele para produzir uma doutrina supralapsariana da predestinação, e revela um enorme ceticismo acerca dos debates relativos ao ordenamento dos decretos divinos. Sua posição se deve mais a um desejo de manter sob tensão a liberdade humana e divina do que de criar um esquema que pudesse ser interpretado como a negação de um lado ou do outro. Tudo o que ele dirá é que Deus não se mostrou surpreso pela Queda e que havia planejado lidar com ela na eternidade. Ele se restringe a isso e diz que não especulará a esse respeito.[81] Portanto, quando, em seu tratado *A declaration of the glorious mystery of the person of Christ* [Uma proclamação do mistério glorioso da pessoa de Cristo], de 1679, Owen diz que a pessoa de Cristo é o fundamento de todos os conselhos de Deus, isso não deve ser interpretado de maneira supralapsariana.[82] A predestinação, para Owen, não pode ser entendida sem uma referência a Cristo e ao pecado. É por isso que os decretos não podem ser compreendidos como se estivessem à frente de uma interpretação lógica gigantesca que dependesse da soberania divina; antes, devem ser compreendidos por seu enraizamento na determinação intratrinitária de Deus de salvar os pecadores.[83] A essa determinação é que nos voltamos agora.

O fundamento eterno da redenção

A importância da Trindade

O ensino de Owen sobre a redenção tem sido interpretado como um longo exercício sobre a subordinação da fé cristã à causalidade aristotélica e à teleologia.[84] Dado que a causalidade aristotélica não tem, nos prolegômenos, o destaque que recebe, por exemplo, no *Methodus theologiae*, de Richard Baxter, seria espantoso se tal interpretação do pensamento de Owen fosse precisa. Na verdade, o ensino de Owen sobre a redenção encontra paralelos, de maneiras significativas, em outras áreas já examinadas de sua teologia, particularmente no destaque que confere ao papel da Trindade. Isso não deveria surpreender: os fundamentos trinitários de toda a empreitada teológica eram bastante óbvios na análise de Owen dos princípios da teologia. Além disso, dada sua ênfase nos atos de Deus *ad extra* como atos de toda a Trindade, e na predestinação como parte da providência, deveria ser óbvio que a estrutura trinitária da primeira inevitavelmente se aplicasse à segunda e, desse modo, impactasse o esquema soteriológico em geral.

A discussão mais abrangente de Owen a respeito da estrutura da salvação ocorre no livro *The death of death*. No início do livro, Owen, empregando uma terminologia aristotélica, afirma que a questão da morte de Cristo pode ser discutida levando-se em conta os agentes, os fins e os meios. Isso se dá, muito sucintamente, nos primeiros dois capítulos e não representa nada mais radical ou sinistro do que a aceitação explícita de Owen da linguagem e da lógica aristotélicas do seu tempo.[85] Conforme salientamos no capítulo 2, a linguagem de Aristóteles, e até mesmo da causalidade, operava no interior dos sistemas teológicos como artifícios heurísticos, e não como indicações *a priori* da presença de certos dogmas

metafísicos ou teológicos. Portanto, em *The death of death*, o esclarecimento inicial dos termos de Owen confere o tom da estrutura organizacional, mas não o conteúdo, do livro um.[86] Em seguida, Owen identifica o agente como a Trindade, adotando o conceito teológico tradicional segundo o qual todos os atos externos de Deus podem ser atribuídos a ele enquanto unidade. Em seguida, ele expande esse conceito de arbítrio trinitário argumentando que todo ato extratrinitário está, em si mesmo, fundamentado num ato intratrinitário. Isso, naturalmente, nada mais é do que a teologia trinitária tradicional referida anteriormente, e reflete uma vez mais a interpretação de Deus de Owen como fundamento causal eterno de tudo o que acontece no reino temporal. Nos capítulos de 3 a 5, ele descreve em detalhes essa estrutura trinitária, e é isso que propicia a estrutura dominante do argumento em geral e à qual seu uso da lógica e da terminologia aristotélica se subordina.[87]

Existem ainda razões muito concretas e próprias do pensamento de Owen para sua explicação da salvação como algo que se encontra no íntimo da divindade trinitária; contudo, além delas, também é verdade que sua estratégia é coerente com a direção da teologia reformada desde fins do século 16.[88] As controvérsias sobre predestinação que separaram os reformados dos remonstrantes foram sintetizadas pelos chamados cinco pontos do calvinismo, expressos nos Cânones de Dort, porém a situação no século 17 era bem mais complexa do que poderia sugerir uma leitura perfunctória das declarações confessionais. Já no final do século 16, a teologia reformada havia passado por um período marcante de elaboração sistemática, a tal ponto que os debates em torno da predestinação lidavam com muito mais do que a relação lógica entre o conhecimento prévio de Deus e sua vontade. De fato, a crítica arminiana à Ortodoxia não se limitou

simplesmente a uma interpretação alterada dos decretos e a uma modificação da antropologia agostiniana, tendo exigido uma revisão muito mais ampla e radical de uma série de *loci* doutrinários fundamentais.[89]

Conforme já dissemos em relação a Owen, os compromissos reformados com atos *ad extra* são atos de toda a Trindade, os quais exigiram que os teólogos ortodoxos gastassem um tempo considerável refletindo sobre as implicações da salvação para a vida interior da Trindade. Estas, combinadas com sua adesão à ordem de processão delineada nos credos católicos, significavam inevitavelmente que os ortodoxos tinham de formular um decreto de predestinação em termos trinitários, sendo que o ponto nevrálgico dessa discussão era a designação de Cristo como Mediador e a relação dessa designação com a predestinação dos eleitos. Em Calvino, há somente vislumbres desse desenvolvimento posterior, como no seu comentário sobre a Oração Sacerdotal de João 17;[90] no entanto, já no tempo de William Perkins, todo o segmento havia recebido considerável atenção, e a designação de Cristo como Mediador era explicitamente o fundamento da eleição.[91]

A importância disso para o sistema reformado foi a formulação, por Armínio, de um esquema que pôs abaixo a natureza antipelagiana da doutrina reformada da predestinação precisamente da maneira pela qual reinterpretou a natureza do decreto divino no aspecto de sua relação entre Pai e Filho. Contrariamente aos reformados, Armínio, em sua *Declaração*, de 1608, propôs quatro decretos: o primeiro, pelo qual Deus Pai designa Cristo como Mediador para destruir o pecado; o segundo, pelo qual Deus decreta receber com favor todos os que se arrependem e creem em Cristo; o terceiro, pelo qual Deus decreta a administração, de um modo suficiente e eficaz, os meios necessários para a fé e o arrependimento; e o quarto, pelo

qual Deus decreta salvar e lançar à danação indivíduos com base em seu conhecimento prévio.[92] É esse elemento do argumento de Armínio que tem sido identificado como o elemento de maior importância da teologia remonstrante tardia.[93] A relação do Pai com o Filho pelos decretos de Deus se acha, portanto, no âmago das diferenças entre ortodoxos e remonstrantes no século 17.

Coerente com sua interpretação ortodoxa da Trindade (uma substância em três pessoas que se distinguem umas das outras por suas relações), Owen entende que a salvação está enraizada na vida interior da Trindade, na qual a economia da salvação se funda nos papéis concretos e individuais do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Conforme referido anteriormente, o fato de que os atos *ad extra* espelham as relações intratrinitária internas é um axioma básico de sua teologia.[94] Isso fica evidente em sua doutrina da Criação em que o Pai cria por meio do Filho através do Espírito Santo; a salvação, como ato *ad extra*, é análoga à Criação, nesse sentido. Na salvação, os atos atribuídos unicamente ao Pai são o envio do Filho e a atribuição a este do castigo devido por nosso pecado.[95] O envio do Filho consiste na imposição do ofício de Mediador a Cristo, separando-o para essa obra e designando-o para tanto, além de lhe conferir a plenitude dos dons e da graça. Entre os dons, incluem-se aqueles que Cristo possuía naturalmente em virtude de sua divindade, bem como aqueles que lhe foram dados tendo em vista especialmente sua tarefa de mediação. A graça se refere àquilo que é comunicado à humanidade de Cristo pelo Espírito Santo, por meio da encarnação.[96] Essa disposição é o território causal da salvação e, como tal, tem influência decisiva sobre todos os aspectos da salvação, incluindo, poderíamos acrescentar, sua amplitude. Dado o fato de que Owen formula seu argumento sobre uma doutrina de Deus concretamente trinitária que

está, por sua própria natureza, acima do alcance da mera razão humana, não surpreende que Aristóteles seja notável por sua ausência nesta discussão doutrinária. Owen formula seu argumento sobre textos bíblicos e se posiciona firmemente no âmbito da teologia reformada.

Cristo e a aliança

O conceito de envio do Filho e sua designação para o ofício de Mediador é expresso por Owen por meio do conceito de "aliança da redenção". Em seu comentário de Hebreus, ele trabalha exaustivamente sobre o que constitui uma aliança: ela requer pessoas distintas; sua organização deve ser voluntária; ela lida com questões no âmbito do poder das partes que integram a aliança; deve dispor seus temas de tal ordem que sejam mutuamente satisfatórios.[97] Dentro dessa categoria geral de aliança, há um subconjunto mais concreto que compreende três elementos distintos: uma proposta de serviço, uma promessa de recompensa e uma aceitação da proposta.[98] Esse tipo de aliança requer a subordinação funcional de uma parte à outra, embora isso seja determinado pelos termos voluntários da aliança e, portanto, não exija nenhuma subordinação ontológica. É a esse tipo de aliança que pertence a aliança da redenção. Isso fica claro pela maneira como Owen, em sua precisão típica, divide a aliança da redenção em duas subseções: o papel de Deus Pai na designação de Cristo como Mediador e a promessa de que o protegeria, fortaleceria e o ajudaria na realização de sua obra, e que sua missão seria bem-sucedida atingindo seu propósito;[99] além da aceitação voluntária do papel de Mediador pelo Filho.[100] Portanto, a aliança é constituída pelo Pai e pelo Filho como partes em aliança mútua, criando uma hierarquia voluntária na Trindade pela qual

o Filho é oficialmente subordinado ao Pai, ao mesmo tempo que permanece igual a ele em seu ser ou substância.

A distinção entre a consubstancialidade natural de Cristo com o Pai e sua subordinação voluntária a ele em seu ofício é de importância fundamental para que se compreenda a relação de Cristo com o decreto da salvação. Sendo Deus, Cristo é consubstancial com o Pai e, portanto, não é subordinado a ele de nenhum modo essencial. Sua aceitação do ofício de Mediador é um ato voluntário, e não algo imposto a ele pelo Pai.[101] Como consequência, o ofício de Cristo como Mediador o coloca, por assim dizer, dos dois lados do decreto da eleição: sua aliança voluntária com o Pai constitui o fundamento do decreto e, desse modo, ele é o Deus que elege; e sua aceitação do papel de Mediador é o fundamento causal de sua entrada na história como Jesus Cristo de Nazaré, sendo ele agora um objeto da predestinação.[102] A resolução do problema proposta por Owen não é inovadora, mas, sim, reflete a tradição reformada e encontra equivalência em sua adesão à formulação cristológica conhecida como *extra calvinisticum*.[103]

Esse argumento tem importância especial para a relação entre a designação de Cristo como Mediador e a particularidade da redenção, o que fica claro quando se compreende a discussão de Owen sobre a estrutura da aliança tendo como pano de fundo os debates com o arminianismo, contexto explícito tanto de *A display of arminianism* e de *The death of death* — os dois tratados em que os esboços e as implicações básicas do esquema de predestinação são formulados por Owen. Dissemos anteriormente que Armínio reconstruiu a relação entre o Pai e o Filho pelos decretos da predestinação de um modo que separava a designação de Cristo como Mediador de um decreto antipelagiano referente à predestinação. Vale observar que isso encontra paralelo em sua teologia pela subordinação do

Filho ao Pai não apenas em relação ao ofício, mas também em relação à sua divindade.[104] Tal subordinação permite a separação de Cristo da eleição de um modo que a adesão ortodoxa à igualdade essencial não permite. Para o ortodoxo, Cristo, enquanto Deus, está por trás do decreto e, portanto, participa da eleição dos indivíduos. Para os remonstrantes, o papel de Cristo na eleição só aparece no quarto decreto, em que ele se ocupa da escolha de quem desfrutará da salvação como consequência de sua fé.[105] Tal modificação é extremamente difícil numa estrutura trinitária ortodoxa, porque Cristo, sendo Deus, não pode ser separado tão radicalmente do decreto da eleição. A formulação de Owen, em sintonia com a tradição reformada e de um modo mais perceptivo do que alguns de seus críticos posteriores, aponta para o fato de que é o problema cristológico, a relação entre o Filho e o Pai na estrutura do decreto, que está no âmago do debate da predestinação com os arminianos. Como consequência, ele elabora sua teologia em resposta às investidas arminianas nessa área. Em nenhum momento da batalha se discute a questão da teleologia aristotélica. Pelo contrário, a questão em pauta é a relação básica entre o decreto da predestinação e a relação do Pai com o Filho que exige a adesão de Owen ao trinitarismo ortodoxo.

Há uma questão relevante para o conceito de restrição à subordinação do Filho estritamente ao seu ofício de Mediador e que diz respeito às implicações que a formulação oweniana da aliança da redenção tem para a vontade de Deus. Ao propor atos separados de vontade para o Pai e para o Filho, Owen não estaria se movendo discretamente para uma interpretação em que as duas pessoas têm vontades distintas? Tal posição colocaria claramente em perigo a consubstancialidade do Pai e do Filho. Trata-se de um ponto cuja força o próprio Owen, aparentemente, teria sentido, uma vez

que ele trata disso em seu exercício sobre o sacerdócio de Cristo em seu comentário sobre Hebreus. Ali, ele diz que a distinção nos respectivos atos de vontade do Pai e do Filho não colocam em risco a unidade geral da vontade de Deus porque os atos internos são atribuídos a pessoas em particular na divindade e que, embora envolvam a pessoa de um modo especial, não são exclusivos dela e incluem também a cooperação das outras como resultado de seu ser interno mútuo. Além disso, a relação voluntária entre Pai e Filho, que surge como resultado dessa aliança, deve ser compreendida como atributo relacional que não traz necessariamente uma conotação que diferencie substancialmente os dois.[106] Owen não cita fonte alguma aqui, porém seu argumento representa uma aplicação frutífera da tradição da lógica trinitária de Boécio para os problemas suscitados pelas formulações ortodoxas reformadas da predestinação.[107]

A aceitação do papel de Mediador requer de Cristo que esteja disposto a se encarnar, a se oferecer como sacrifício e interceder pelos eleitos.[108] Todos os três elementos são parte de uma aliança e, desse modo, uma unidade fundamentada no ofício de Mediador. Essa unidade é de tal modo central para o argumento de Owen que ele dedica um espaço considerável à formulação desse ponto e a responder às suas objeções — mais espaço, na verdade, do que dedica a qualquer outro tópico no livro um de *The death of death*.[109] Essa ênfase na importância da unidade do ofício de mediação, com sua referência ao sacrifício e à intercessão, inclui, obviamente, a unidade do ofício sacerdotal nesses dois atos distintos. O pensamento não é novo para Owen em *The death of death*: em sua obra publicada mais antiga, *A display of arminianism*, a unidade entre oblação e intercessão é um elemento fundamental para sua argumentação de que a morte de Cristo é eficaz para a salvação.[110]

Ao enfatizar essa unidade, Owen segue a tradição reformada típica da sua época, sensível à necessidade de compreender o sacerdócio de Cristo de acordo com tipos do Antigo Testamento. Embora isso seja discutido mais detalhadamente nos capítulos 4 e 5, vale a pena observar, desde o início, que a unidade do ofício de mediação era tida como uma doutrina integralmente bíblica baseada no tipo de sacerdócio dos levitas e de Melquisedeque, e não no argumento filosófico especulativo. De fato, dada a antipatia de teólogos como Goodwin por qualquer consideração da morte de Cristo como completa em si mesma, sem referência a todo o contexto do sacerdócio de mediação de Cristo, são os que procuram isolar a morte de Cristo de sua intercessão aqueles tidos como teólogos especulativos.[111]

Essa ênfase na unidade do ofício de mediação torna explícita a relação sistemática no pensamento de Owen entre Cristo como Mediador e a salvação dos eleitos e, implícito nisso, a relação entre a designação de Cristo como Mediador e o decreto da eleição. Como a aliança da redenção é a base do papel de Cristo como Mediador, e como essa mediação requer sacrifício e intercessão para um grupo em particular, os eleitos, a aliança da redenção é, de fato, o fundamento causal de toda a economia da salvação. Como tal, ela é determinante, em última análise, para a estrutura dessa economia, um ponto que é de vital importância para que a posição de Owen em questões tais como a extensão da expiação e a natureza da salvação de Cristo sejam compreendidas corretamente.[112] Esse papel fundamental da aliança da redenção é confirmado pelo fato de que é na aliança da redenção que Owen escolhe desenvolver seu conceito de particularidade da salvação e, mais concretamente, da expiação. Ao comentar Isaías 49.6-12, que é para ele uma declaração da comissão do Pai dada ao Filho na aliança da redenção, ele diz:

> Por meio de tais expressões, o Senhor, de forma evidente e clara, relaciona-se com seu Filho, para que ele reúna para si uma igreja gloriosa de crentes entre judeus e gentios no mundo todo, de modo que sejamos levados a ele; e certamente seremos alimentados no campo e revigorados pelas fontes de água, por todas as fontes espirituais de águas vivas que fluem de Deus, em Cristo, para nossa salvação eterna. É isto, portanto, que nosso Salvador certamente tinha em vista, promessa sobre a qual fez sua obra — a reunião dos filhos de Deus, seu ajuntamento diante dele, conduzindo-os à salvação, que, bem considerada, destruirá completamente o resgate geral, ou salvação universal, conforme se verá posteriormente.[113]

Fica claro, nessa passagem, que não apenas a particularidade da expiação se baseia nessa aliança de redenção como também Owen, a julgar por seu comentário final, considera igualmente a aliança de redenção como base por excelência para a rejeição das teorias de resgate universal. Isso é muito coerente com o desejo do autor de formular uma estrutura soteriológica cristocêntrica não especulativa, sublinhando simplesmente a conexão entre a aliança eterna e a obra de Cristo na história, que já está clara em sua formulação do papel de mediação de Cristo. Owen proporciona à eleição e à encarnação um fundamento causal comum na aliança entre Pai e Filho, criando com isso uma estrutura única na qual ambas as doutrinas devem ser compreendidas.

Tal conexão entre cristologia e eleição, em que a última deve ser sempre compreendida no contexto da primeira, não é de modo algum peculiar a Owen. Ela é comum em formulações tipicamente cristocêntricas de eleição encontradas na Ortodoxia Reformada. Por exemplo, na teologia mais decididamente supralapsariana do amigo de Owen, Thomas Goodwin, as considerações especulativas sobre a humanidade, isto é, se ela é objeto da predestinação no estado decaído ou não decaído, não podem se sobrepor à questão da eleição dos indivíduos acima das considerações cristológicas: Cristo como Mediador é o objeto do primeiro decreto divino, e as pessoas

são então subsequentemente predestinadas à união com ele. Assim como no caso de Owen, portanto, a teologia de Goodwin coloca a cristologia em relação próxima com o decreto e aponta para um fundamento causal comum para ambos.[114]

À luz dos argumentos relativos ao impacto da "teleologia de um propósito apenas" na soteriologia de Owen,[115] é importante compreender que ele não baseia seu argumento sobre a relação entre predestinação e expiação na lógica aristotélica. Em vez disso, seu argumento recorre ao conceito da aliança da redenção, que define o papel de Cristo como Mediador para os eleitos, os quais Deus lhe deu. Esse não é um conceito que Owen tira de algum manual sobre a lógica de Aristóteles, e sim uma doutrina que ele extrai da exegese bíblica. Isso não significa, à claro, que a exegese esteja correta — pode-se, de fato, criticar a interpretação e a aplicação da passagem de Isaías por Owen — no entanto, se ele estiver errado nesse ponto, será culpado de má interpretação bíblica, e não de subordinação absoluta da teologia a Aristóteles. Conforme era de esperar, em vista de nossas descobertas sobre a compreensão de Owen acerca dos princípios da teologia, são as estruturas trinitárias e cristológicas em seu pensamento que proporcionam o fundamento para a particularidade da expiação, e não alguma metodologia aristotélica. A expiação é limitada porque a aliança da redenção, o fundamento causal dos atos da mediação de Cristo, encontra-se limitada em sua eficácia para os eleitos em razão da natureza da interação entre Pai e Filho.[116]

O que Baxter diz sobre Cristo e a aliança: uma comparação com Owen

A importância do particularismo da aliança da redenção para a teologia de Owen pode ser confirmada fazendo-se uma comparação com outra estrutura criada por Richard Baxter, seu contemporâneo e adversário frequente. Baxter, é bom que se diga, revela uma atitude muito mais cautelosa em relação aos limites da linguagem religiosa do que a explicitada por Owen, possivelmente devido ao impacto do nominalismo medieval em seu pensamento. Essa cautela fica evidente em sua discussão do conceito de uma aliança intratrinitária entre Pai e Filho, em que ele admite a validade da palavra *aliança* como descrição rigorosa das relações intratrinitárias voluntárias, e não como conceito que possa adquirir vida própria.[117] Mais importante é o fato de que Baxter não faz a ligação da designação de Cristo como Mediador a um decreto particularista de eleição, como faz Owen; em vez disso, ele ressalta os aspectos universais e diz que é a humanidade corrupta, sob certas condições, o objeto da mediação de Cristo. Convém observar, sobretudo, que essas condições, embora propiciem, em última análise, o fundamento para que se distinga os eleitos dos não eleitos, não têm o efeito de criar um particularismo antecedente na obra de Cristo como Mediador.[118] Há uma certa tensão na posição de Baxter que o leva, por vezes, a falar da mediação de Cristo como algo, em certo sentido, para todos; porém, em outro sentido, especialmente para os eleitos, mas não há necessidade de interpretar tais declarações como se houvesse nelas um particularismo anterior fundamentado na aliança Pai-Filho.[119] A aliança entre Pai e Filho é diferente da aliança entre Deus e a humanidade: a primeira proporciona o fundamento para a segunda, mas a segunda traz consigo as condições que particularizam os benefícios da primeira.[120]

Na teologia de Owen, as alianças Pai-Filho e Deus-humanidade se distinguem, respectivamente, pelos termos *aliança de redenção* e *aliança de*

graça. Ele define esta última em *The death of death*, e diz que é constituída pelos eleitos, e que os acolhe, por meio da pessoa do Mediador.[121] Como a eleição dos indivíduos é parte importante da aliança da redenção, Owen, diferentemente de Baxter, não precisa recorrer à segunda aliança para dispor de meios que particularizem a obra de Cristo. Em vez disso, a aliança da graça serve de ponte entre a disposição intratrinitária concreta da salvação para os eleitos e a aplicação dessa salvação aos indivíduos. Ao distinguir, desse modo, entre a aliança da redenção e a aliança da graça, Owen não introduz tensões na economia da salvação; pelo contrário, ele sublinha a unidade básica da economia soteriológica e chama a atenção, mais uma vez, para o fato de que a eleição de indivíduos não pode, de modo algum, ser avaliada fora do contexto da cristologia.[122]

Além disso, essa distinção entre a aliança da redenção e a aliança da graça serve para enfatizar o movimento histórico da economia da salvação. A aliança da graça é "firmada, ratificada e confirmada na morte de Cristo e por meio dela".[123] Como a aliança da redenção propicia o fundamento causal para a encarnação, ministério, morte e ressurreição de Cristo, estes mesmos elementos, por sua vez, propiciam o ponto de partida histórico para a aliança da graça. As duas alianças estão fixadas em Cristo e, embora celebradas na eternidade, as duas chamam a atenção para a centralidade da economia histórica da salvação — uma, de forma prospectiva, e outra, retrospectiva.

Salvação e imutabilidade divina

Em *The doctrine of the saints' perseverance de* 1654, Owen faz uma distinção formal nessa aliança, usando os conceitos escolásticos protestantes tradicionais do *principium essendi*, o princípio do ser, e o *principium*

cognoscendi, o princípio do conhecimento.[124] O primeiro se refere a Deus — nesse caso, concretamente, aos seus decretos e propósitos. Já o segundo princípio se refere à revelação divina, às suas promessas de forma mais concreta. Existe, obviamente, uma íntima relação entre os dois conceitos: as promessas de Deus decorrem de sua eficácia e de sua confiabilidade no fato de que se fundamentam em Deus e nas disposições entre as pessoas da divindade em torno da questão da salvação. Como Deus não muda, suas promessas também não mudam, tampouco seus propósitos salvíficos. Isso aponta para a insuficiência da visão de certos teólogos segundo os quais os atributos clássicos de Deus, conforme advogados pelos grandes pensadores escolásticos do século 17, criam uma imagem de Deus que é metafísica, abstrata, impessoal e oposta à imagem bíblica de um Deus da história da salvação. De fato, conforme observamos anteriormente, Owen costuma usar os atributos divinos, os princípios do ser para a teologia, como meios para salvaguardar o Deus pessoal da história e da salvação, e ele é capaz de fazê-lo por causa da relação importante pela qual os atributos de Deus se colocam diante da aliança da graça e, desse modo, diante dos propósitos salvíficos de Deus. É somente porque Deus é imutável, como *principium essendi* da revelação, que o ser humano pode ter confiança na constância do seu amor e de seus propósitos salvíficos conforme revelados na aliança da graça. Em *The doctrine of the saints' perseverance,* Owen diz que seu argumento se baseia em cinco fundamentos: na natureza de Deus, em seus propósitos, em sua aliança, em suas promessas e em seu juramento.[125] De fato, os cinco são, na verdade, um, e refletem os princípios da aliança da graça. A aliança é uma promessa incondicional de salvação: ancorada no ser de Deus, ela reflete seu amor e sua imutabilidade. Portanto, deparamos com

as consequências de se definir Deus como ato puro sendo usadas para subscrever o conceito bíblico de fidelidade divina ao seu povo.

Alguém poderá objetar, a esta altura, que por mais que Owen esteja apenas usando a metafísica para preservar uma doutrina da imutabilidade que dá sustentação aos propósitos salvíficos de Deus, ele se distanciou, não obstante, da análise mais bíblica de Calvino e dos primeiros reformadores que recorreram à exegese bíblica, e não à filosofia, para justificar sua argumentação. Portanto, não estaria Owen introduzindo conceitos estranhos à doutrina de Deus? Para responder a essa pergunta, é importante lembrar primeiramente que, conforme observamos no capítulo 1, o uso da linguagem metafísica não leva necessariamente à importação do conteúdo metafísico. É o modo pelo qual as palavras e as ideias são usadas que importa, e não apenas o fato de sua presença. Em segundo lugar, e mais importante, devemos ver o uso que Owen faz dessas categorias no contexto da exegese do século 17. No contexto do seu tempo, era perfeitamente possível, para Calvino, desprezar as interpretações literais de Gênesis 6.6, uma vez que todos os seus principais oponentes concordavam com ele em que Deus era imutável, e negar tal doutrina básica era, por definição, colocar-se no limbo lunático do mundo teológico.[126] Para Owen, porém, confrontado com os argumentos dos arminianos e com o biblicismo radical dos socinianos, não bastava mais dizer que os textos sobre a imutabilidade de Deus podiam ser interpretados acriticamente, uma vez que havia muitos outros textos que pareciam ensinar que Deus realmente mudava.[127] O princípio protestante segundo o qual as passagens obscuras devem ser interpretadas com base nas passagens claras tinha pouca utilidade aqui. Saber quais textos eram claros e quais não eram era algo que dependia provavelmente de compromissos teológicos anteriores. Em tais

circunstâncias, o recurso de Owen a argumentos baseados na metafísica pode ser entendido como uma tentativa de preservar a exegese ortodoxa das passagens relativas à imutabilidade divina, situando-as no contexto metafísico e teológico geralmente aceito e, portanto, dificilmente inovador, da doutrina tradicional de Deus articulada na linguagem da teologia escolástica. Não se trata de uma doutrina de Deus propositalmente independente e metafísica que, em seguida, perverte deliberadamente o ensino das Escrituras: deve-se compreendê-la como uma tentativa de encontrar meios que defendam a exegese tradicional de passagens que fazem referência à imutabilidade de Deus em face das críticas dos socinianos.

O papel do Espírito Santo

Depois de determinar os respectivos papéis do Pai e do Filho na economia da salvação, Owen completa o quadro acrescentando a terceira parte da estrutura trinitária: o papel do Espírito Santo. Como o Espírito Santo é a única pessoa da divindade que age imediatamente no reino criado, ele tem grande importância para a interpretação oweniana da execução histórica das alianças eternas. Em relação à cristologia, é ele que concebe o Cristo encarnado no ventre de Maria, através de quem Cristo faz seu sacrifício, e é ele quem ressuscita Cristo dos mortos.[128] Da perspectiva subjetiva, o Espírito é também aquele que leva o pecador à união com Cristo e o conserva ali, realizando desse modo a aplicação individual das alianças eternas da salvação.[129] Essa doação do Espírito é cristocêntrica tanto em seu fundamento causal, a mediação de Cristo, quanto em seu objetivo, a união espiritual da pessoa com Cristo.[130] Como tal, ela é parte da economia da salvação trinitária em sua plenitude e constitui uma aplicação concretamente funcional e soteriológica do *filioque*. As alianças de redenção e graça se dão

entre o Pai e o Filho, e são essas o fundamento causal da atividade salvífica do Espírito na aplicação dos benefícios legados aos eleitos. Como tal, a atividade do Espírito procede, efetivamente, da divindade tanto em relação ao Pai quanto ao Filho. A ênfase na ordem processional, tão evidente na interpretação oweniana da apropriação salvífica do ensino das Escrituras fica evidente mais uma vez na estrutura da economia da salvação e, na verdade, é essencial para ela. Quem diz isso com todas as letras não é Owen, e sim seu amigo Thomas Goodwin:

> Não basta que o Espírito proceda do Pai […] e com isso tenha tudo o que é do Pai, e o revele a vocês, e ignore o Filho de Deus. Não, diz Cristo; é preciso também que tenha o que vem de mim, porque a ordem da nossa subsistência na divindade se dá do seguinte modo: tudo o que o Pai tem é meu. Em primeiro lugar, na ordem da natureza, pois que minha geração pelo Pai como seu Filho ocorre, primeiramente, antes da processão do Espírito Santo, porque ele é a terceira pessoa. Então, tudo o que o Pai tem, me é comunicado, e é por isso que o Espírito procede de ambos. Pois até mesmo o poder de soprar o Espírito juntamente com o Pai faz parte daquilo que ele tinha em mente quando disse, "Tudo o que o Pai tem é meu". Assim é a descrição da ordem da sua subsistência, e como fundamento disso, sua ordem de ação, tal como ele pretendia que fosse quando disse: Tudo o que o Pai tem é meu, e assim mostrar que é Deus e que, portanto, o Espírito deve necessariamente proceder de mim, uma vez que sou eu quem o envio, e também meu Pai […] Não fosse eu Deus como o Pai, e procedendo de mim o Espírito, eu, como mero Mediador, não poderia tê-lo enviado.[131]

Aqui, Goodwin explicita o que é evidente em toda a discussão de Owen sobre a revelação e a salvação: a ordem de processão na divindade é de importância crucial. É porque o Espírito procede do Pai e do Filho que há uma unidade básica entre o decreto da eleição na eternidade e a execução da eleição no tempo. A processão assegura que os objetos da obra do Espírito sejam definidos pela relação de aliança existente entre o Pai e o Filho, a qual constitui a base para a obra do Espírito. Se assim não fosse, a estrutura

soteriológica não teria necessariamente uma unidade, e o Filho não teria como garantir que os objetos da predestinação viessem um dia a desfrutar de seus benefícios.

No contexto da teologia reformada, esse modelo apresenta fortes elementos de continuidade com a tradição que se desenvolveu entre meados do século 16 e o século 17. O delineamento cuidadoso dos papéis relativos do Pai, do Filho e do Espírito Santo encontra-se na discussão de Perkins sobre a predestinação, na qual a interpretação ocidental da relação entre as pessoas constitui o fundamento do seu papel na esfera soteriológica.[132] De fato, a importância de tais argumentos ganhou força quando se tornou necessário trabalhar mais detalhadamente as implicações trinitárias da inter-relação entre a predestinação e a mediação de Cristo, evidente no desenvolvimento dos temas da aliança em resposta às tentativas arminianas de reconstruir a relação do Pai e do Filho pela predestinação. Nesse contexto, a exposição oweniana do esquema da aliança pode ser interpretada como uma reflexão ampliada das implicações que sua interpretação das obras de Deus *ad extra*, dependentes das relações trinitárias *ad intra*, tem para a vida interior da Trindade.

Portanto, com as alianças da redenção e da graça, temos agora a estrutura na qual é possível compreender a estratégia de Owen para tratar da redenção: ela enraíza a economia da salvação, a eterna e a histórica, firmemente nas relações intratrinitárias, no seio da divindade. É da fixação e do delineamento dessas estruturas que se ocupa o livro um de *The death of death*, e ali é que se consolida e propicia o contexto teológico para a discussão da realização da salvação. Toda e qualquer leitura objetiva desse texto não deixa dúvida alguma de que Owen se refere a essa estrutura trinitária quando diz, no princípio do livro dois: "A coisa principal de que

trata toda a controvérsia em torno da morte de Cristo, e da qual depende principalmente o assunto, é o que veremos a seguir, *sendo que foi para isso que nos preparamos em vista de tudo o que dissemos*".[133] A preparação a que ele se refere não é, obviamente, a teleologia aristotélica, na qual muito já trabalharam certos acadêmicos;[134] trata-se, antes, das estruturas trinitárias e cristológicas que Owen tanto se esforçou para expor. Isso está plenamente de acordo com a interpretação trinitária de Owen da analogia da fé como base para se compreender as Escrituras e nos remete, decisivamente, à realização desse entendimento no drama da redenção que se ocupa da pessoa histórica do Mediador, Jesus Cristo.

Conclusão

São vários os pontos importantes que vêm à tona a partir de um estudo detalhado sobre como a doutrina de Deus é trabalhada nos escritos de Owen, os quais, a um só tempo, ressaltam ênfases evidentes em suas reflexões sobre os princípios da teologia e apontam para suas formulações cristológicas subsequentes.

O aspecto que mais chama a atenção é o modo cuidadoso com que Deus é distinguido de sua criação, assim como a causa é do efeito. Nota-se isso na prioridade lógica que a apropriação de Owen da metafísica tomista confere ao Criador como ato puro e na estrutura aliancista da redenção. Ao definir a predestinação como um subconjunto da providência, Owen consegue transportar as implicações de sua metafísica para o reino da soteriologia, combinando isso com uma antropologia agostiniana e uma interpretação do ensino de Owen sobre a providência antipelagiana da graça de Deus. Ao fazê-lo, porém, a orientação tipicamente trinitária da teologia de Owen não se perde num mar de física aristotélica. Todos os atos de Deus *ad extra* são

trinitários, e não é diferente com a predestinação. De fato, o desenvolvimento de Owen da estrutura de aliança da salvação representa uma tentativa de fazer justiça a esse princípio teológico geral no contexto concreto da soteriologia.

Contudo, o ensino de Owen sobre a providência e a predestinação não é nem rigidamente determinista, nem radicalmente especulativo. Sua adoção do conceito de causalidade e contingência secundárias, bem como a linguagem da psicologia da faculdade, serve-lhe de anteparo contra o primeiro, ao mesmo tempo que ele cria várias salvaguardas no sistema que militam contra o segundo. Trata-se de resguardos que, entre outras coisas, dizem respeito à prioridade lógica do pecado e da aliança da redenção sobre a aliança da graça, além de uma preocupação básica com o reforço da centralidade do ministério encarnado de Cristo para a salvação, um reforço que evolui e se torna insistência, com o devido respeito a Twisse e Rutherford, de que Deus não poderia, *de potentia absoluta*, perdoar pecados sem que houvesse satisfação.

Há sem dúvida um grau evidente de continuidade entre isso e os princípios de teologia conforme Owen os compreende. Mais uma vez, não se trata de considerar Deus simplesmente uma unidade, mas Deus conforme ele existe na Trindade, que propicia a estrutura para a reflexão teológica. Além disso, é a pessoa de Cristo que confere o ponto focal da salvação, assim como fez com a revelação: o Pai e o Espírito desempenham cada um, respectivamente, seu papel, porém sua obra encontra seu centro de referência e sua unidade no Senhor Jesus Cristo. De fato, pode-se entender a estrutura da aliança como uma estrutura que aponta para o *filioque* da mesma maneira como o faz a natureza das Sagradas Escrituras, de acordo com o ensino de Owen.

Como se não bastasse, tudo isso traz à tona inúmeros fatores interessantes que claramente darão forma à natureza das formulações cristológicas e soteriológicas subsequentes de Owen. Em primeiro lugar, está muito claro que sua posição sobre a necessidade de satisfação o aproxima da declaração clássica do raciocínio que está por trás da encarnação em *Cur Deus homo*, de Anselmo, e os argumentos que refletem isso, conforme veremos, são usados por Owen em vários pontos essenciais em sua discussão da cristologia. Em segundo lugar, assim como o fundamento causal de toda a economia da salvação, tanto no que diz respeito à cristologia quanto à predestinação, encontra-se na aliança da redenção, toda discussão subsequente da pessoa ou da obra de Cristo deverá se dar contra o pano de fundo dessa aliança e em nítida continuidade com ela. A história não é tragada pela eternidade; na verdade, ela ganha sentido precisamente porque apresenta uma relação positiva com a eternidade. Isso é verdadeiro no tocante à discussão geral de Owen sobre a providência e é particularmente importante para a salvação. De modo muito simples, se não houvesse aliança eterna, não haveria Cristo algum. Os termos do seu ofício são definidos pelo pacto intratrinitário entre Pai e Filho, e só pode ser compreendido nesse contexto. Para que possamos entender isso mais claramente, é preciso que nos detenhamos agora, de forma mais ampla, na cristologia de Owen.

---

[1] As fronteiras entre os grupos são, é claro, fluidas de certo modo, com implicações umas para as outras.

[2] Embora Owen jamais apresente uma lista sequer dos atributos absolutos de Deus, os que ele classifica dessa maneira são, entre outro: onisciência, infinitude, perfeição, sabedoria, poder, eternidade e imutabilidade. Owen, Works, 11:508; 12:93, 104-5; cf. 10:508.

[3] Para perspectivas luteranas dos atributos divinos, veja H. Schmid, *The doctrinal theology of the Evangelical Lutheran Church*, tradução para o inglês de C. A. Hay e H. E. Jacobs (Minneapolis: Augsburg, 1961), p.117-29; J. T. Mueller, *Christian dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934), p. 162; e Preus, *Post-reformation Lutheranism*, 2:53-111. Os luteranos também usavam termos como absoluto e operativo para descrever essa distinção. No contexto da cristologia, Owen assume efetivamente a validade da distinção incomunicável/comunicável. Veja *Owen*, Works, 1:93.

[4] Veja as referências na nota 2.

[5] L. Berkhof, *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), p. 55 [publicado em português por Cultura Cristã sob o título *Teologia sistemática*].

[6] Preus, *Post-reformation lutheranism*, 2:63.

[7] Para uma discussão exaustiva desse tratado, veja Trueman, "Owen's Dissertation on divine justice", CTJ, no prelo.

[8] Veja seu Vindiciae gratiae (Amsterdam, 1632).

[9] Veja seu *Disputatio scholastica de providentia; Christ dying and drawing sinners to himselfe*.

[10] Publicado em português por Vida Nova sob o título *A morte da morte na morte de Cristo*.

[11] Owen, *Works*, 10:205.

[12] A posição ponderada de Owen representa uma ruptura com o ensinamento de Calvino conforme seu comentário sobre Jo 15.13: "*Poterat nos Deus verbo aut nutu redimere, nisi aliter nostra causa visum esset, ut proprio et unigenito filio non parcens, testatum faceret in eius persona quantam habeat*

salutis nostrae curam.", OC 75:343-44. A afirmação ortodoxa da contingência da expiação lembra a distinção medieval entre potentia absoluta e potentia ordinata, embora Calvino a rejeitasse devido à aparente arbitrariedade que injetava na doutrina de Deus. Veja D. C. Steinmetz, *Calvin in Context* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 40-52. Para uma discussão da distinção, veja Oberman, Harvest, p. 30-8; e Francis Oakley, Omnipotence, covenant, and order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

[13] "Estes atributos da natureza divina têm como objetivo a preservação ou a persistência daquilo que pertence a Deus por direito, partindo daquele estado de coisas por ele livremente designado, ou da concessão, às suas criaturas, de algum outro bem. No tocante ao primeiro deles, temos a *justiça vindicatória* que, não podendo ser exercida senão por meio da suposição da existência de um ser racional e do seu pecado e, assim, na suposição da existência deste, o direito supremo e o domínio da Divindade não poderiam ser preservados integralmente, a menos que fossem exercidos. O segundo tipo é o da *misericórdia indulgente* pela qual Deus concede um bem imerecido a criaturas desprezíveis. Isto porque, pondo de lado sua infelicidade, esse atributo não pode ser exercido. Supondo-se que assim seja, se ele estiver inclinado a conceder um bem imerecido qualquer às criaturas, miseráveis devido à sua própria transgressão, ele poderá exercer essa misericórdia se assim o desejar. Contudo, mais uma vez: no exercício dessa justiça, se porém não fosse exercida, conforme nossa hipótese anterior, Deus abriria mão de seu direito e do seu domínio e, portanto, não seria Deus. Contudo, ele continuaria a ser um ser absolutamente necessário. Isto porque Deus age de acordo com sua vontade e entendimento, e não por um ímpeto da natureza apenas, como o fogo que arde. Ele quis livremente esse estado e condição de coisas; assim sendo, tal justiça deve, necessariamente, ser exercida. Portanto, em seu exercício, ele não é menos livre do que em seu falar. Supondo-se […] que sua vontade fosse a de dizer alguma coisa, necessário é que ele diga a *verdade*". Owen, *Works*, 10:511.

[14] Sobre o intelectualismo/voluntarismo, veja F. Copleston, *A history of philosophy* (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1946-1975), 2:382-3, 538-41. Sobre Scotus e o voluntarismo, veja B.

M. Bonansea, "Duns Scotus' voluntarism", in: B. M. Bonansea; J. K. Ryan, orgs., *John Duns Scotus, 1265-1965* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1965), p. 83-121.

15 Veja Oberman, *Harvest*, p. 98.

16 A seção correspondente em Twisse encontra-se em seu *Vindiciae gratiae,* 1.25, digressão 8 (p. 198-207). O uso de categorias medievais por Twisse fica evidente desde o princípio: tanto o título quanto a primeira sentença da digressão sobre este tópico (livro 1, digressão 8) se referem à capacidade de Deus de perdoar pecados sem a contrapartida da satisfação por isso, através de sua *potentia absoluta*. Veja *Vindiciae gratiae*, p. 198.

17 "Si Deus non possit peccata sine satisfactione remittere, turn vel quia non potest per potentiam, vel quia non potest per justitiam". Twisse, *Vindiciae gratiae,* 1, p. 199.

18 "Videat Lector, an non multo magis accurate et sobrie in hoc apice philosophetur Iohannes Scotus: *Ad nullum objectum secundarium ita determinate inclinatur voluntas divina, per aliquid in ipsa, quodsibi repugnet juste inclinari ad oppositum illius: quia sicut sine contradictione potest oppositum velle, ita potest juste velle; alioquin posset absolut velle, et non juste, quod est inconveniens* (Mg., In 4, d. 46, q. 1, parágafo Non improbando). Ego vero hoc non modo inconveniens esse judico, sed etiam non procul abesse a blasphemia".

19 "Si Deus non potest peccatum impunitum dimittere: turn necesse est ut puniat, necessitate absoluta".

20 "Denique si Deus teneretur per justitiam punire peccatum quantum meretur; necesse foret, ut Deus creaturam suam prorsus annihilaret, quemadmodum arguit Durandus: *Secundum rigorem justitiae propter vitium ingratitudinis meretur aliquis privati omnibus beneficiis gratis acceptis. Sed quicquid sumus, et quicquid habemus, totum a Deo accepimus secundum illud Apostoli. 1 Cor. 4. Ergo per ingratitudinem, quae committitur in omni peccato mortali, meretur peccator amittere, secundum rigorem justitiae, quicquid a Deo accepit, hoc est, quicquid est in se, et quicquid habet in se, quo facto esset homo*

annihilatus (Mg., In 5 dist. 46, q. 3). Quare concludo multo sanius meo judicio philosophatum esse Iohannem Gersonem, de vita spirituali animae lect. 1 Coroll. 8. *Implicat* (inquit) *Deum punire ad condignum, si per hoc intelligamus sic eum punire, quod juste non possit amplius: Si autem dicamus punire ad condignum, quia punit, quantum recta ratio, etjustitia exigunt, et taxant talepeccatum esse puniendum; tunc omne peccatum punitur, aut punietur ad condignum, quia scilicet tantum punitur quantum puniri Deus vult et ordinat rectissima juris ratione.* Et ante Gersonem, Thomas de Bradwardina, de causa Dei contra Pelag. l.l.c.39. *Actualiter mereri, estfacere aliquid praemiandum, scilicet cui praemium actualiter debeatur, et sic nullus peccans meretur poenam aliam, quam habebit; Non enim est dignum aut debitum, quod aliter puniatur, quam Deus ipsum statuit puniendum: Mereri autem potentialiter, estfacere aliquid praemiabile, scilicet cui praemium posset reddi: sicque omnis peccans mortaliter, tarn damnanus quam salvandus, meretur majorem poenam quam habebit et forsan poenam aeternam quantam libet intensive*". Ibidem

21 "Potest Deus mitiorem poenam inferre quam peccatum meretur; ergo potest pro absoluta sua potentia poenam universam suspendere. Nam ponantur, si placet, tres gradus poenae promeritae: huic si possit Deus subtrahere gradum unum, cur non et alterum; et si duos possit, cur non simul etiam et reliquum tertium? Nam si potest poenam debitam mitigare, potest permittere unum gradum in peccato esse impunitum; ergo pari ratione potest et gradum alium impunitum relinquere; et consequenter etiam omnem gradum, et peccatum universum. Ad hanc objectionem jubet nos quaerere responsionem Iohannes Scotus in 4, dist. 46, q. 4". Ibidem.

22 Rutherford, embora não faça as mesmas referências diretas ao *ostril* [arbítrio] como o faz Twisse, concorda substancialmente com ele: "Nunquam est judex mundi, si non in puniendis vel absolvendis hominibus judex est; *nam Justus mundi judex* iniqui nihil potest facere, neque fontem absolvere, neque innocentem condemnare…. Nee sola voluntas hie absoluta ex mero ostril dominio agens est norma judicii, se voluntas justa et ostrille, nos autem Deum, si spectemus absolutum ejus dominium, posse absolvere vel non ostri peccatorem, et necessitate naturae ad actum non facere quae facit ut est absolutus Dominus, docemus." *Disputatio scholastica de providentia*, p. 580-1. Vale a pena notar que até mesmo intelectuais de peso, como Tomás de Aquino, admitiam que era

hipoteticamente possível para Deus, *de ostrill absoluta*, perdoar pecado sem requerer satisfação, portanto não se tratava de uma característica voluntarista. O que caracteriza a posição de Tomás é que, diferentemente dos voluntaristas, ele achava que era possível a alguém propor bons motivos racionais que explicassem por que Deus decidiu agir desse modo: veja *ST* 3a.46.2, onde o autor argumenta que a humanidade poderia ter sido liberta sem a satisfação proporcionada por Cristo, e, em seguida, 3a.46.3, em que ele passa imediatamente a argumentar que nenhum *caminho melhor* poderia ser encontrado, a não ser a paixão de Cristo.

[23] "A vontade intelectual [de Deus] se dá em direção à felicidade por uma inclinação essencial anterior à liberdade e, não obstante isso, deseja a felicidade com uma liberdade concomitante". Owen, *Works*, 10:510.

[24] Veja Owen, *Works*, 10:495s.

[25] Segue o argumento de Owen, baseado nas Escrituras: algumas partes das Escrituras falam de Deus como santo em si mesmo (p. ex., Hb 1.13); outras se referem a ele como um juiz que julga justamente (p. ex., Gn 18.25); e outras ainda fazem referência ao castigo do pecado como resultado da justiça divina (p. ex., Rm 1.32). Veja Owen, *Works*, 10:512-7. É evidente um movimento que vai de Deus, tal como é em si mesmo, para Deus, tal como deve agir, dadas certas condições. O passo crucial no argumento é o primeiro, isto é, que as Escrituras proporcionam um lampejo real do ser absoluto de Deus.

[26] Owen, *Works*, 10:509-11.

[27] Ibidem, 10:525-41.

[28] Com relação à diferença entre Tomás e Scotus, veja Copleston, *History of philosophy*, vol. 2.

[29] Para uma discussão mais detalhada a esse respeito, veja L. C. Boughton, "Supralapsarianism and the role of metaphysics in sixteenth-century reformed theology", *WTJ* 48 (1986): 63-96. Sobre o

modo como essa questão se relaciona especificamente a Owen, veja Trueman, "Owen's *Dissertation on divine justice*".

[30] Em relação a ato/potência e ato puro, veja Coplestone, *History of philosophy*, 2:329-35. Para o uso que Owen faz dessa ideia, veja *Works*, 10:19-20. Essa terminologia não era incomum para os escolásticos do continente ou para os puritanos ingleses. Veja. p. ex., Turretin, *Institutes*, 1.3.7; e Goodwin, *Works*, 5:16.

[31] Para uma declaração escolástica clássica dessas questões em relação a Deus como ato puro, veja Tomás de Aquino, *ST* 1a.3s.

[32] Owen, *Works*, 10:19-20.

[33] P. ex., sobre a necessidade da morte de Cristo, confronte, de Owen, *Dissertation of divine justice* (*Works* 10) com Tomás de Aquino, *ST* 3a.46.1-4; veja tb. Trueman, "Owen's *Dissertation on divine justice*".

[34] Owen, *Works*, 10:23, 12:127-8. Cf. Tomás de Aquino, *ST* 1a.14.9.

[35] Owen, *Works*, 10:23.

[36] A sensibilidade aos problemas lógicos criados pela insuficiência da linguagem humana para expressar verdades divinas é algo que os reformados herdaram da rica tradição de reflexão lógica da Idade Média, e é outro aspecto da herança escolástica que deveria servir de alerta aos estudiosos que se apressam em igualar a escolástica ao racional. Talvez uma das discussões puritanas mais incisivas dos problemas linguísticos/lógicos em relação ao futuro, que interage explicitamente com a tradição nominalista medieval, ocorra em Richard Baxter, *Catholick theologie*, livro l, p. 8s.

[37] Owen, *Works*, 10:28. Cf. Tomás de Aquino, *ST* la.14.7, la.14.13. Para Boécio e a eternidade, veja *De consolatione philosophiae*, 5.

[38] De fato, é a modificação de Armínio da posição tomista acerca da prioridade causal do conhecimento de Deus sobre a criação que constitui uma parte importante de seu desvio da ortodoxia reformada em questões relativas à providência e à predestinação. Veja Muller, *Arminius*, p. 167-207.

[39] Owen, *Works*, 12.128. Com relação à formulação da ideia do conhecimento médio por Suárez e Molina, veja Copleston, *History of philosophy*, 3:342s. Para uma discussão mais detalhada do pensamento de Molina a esse respeito e a respeito de questões conexas, além da tradução da seção correspondente do seu *Concordia*, veja *On divine foreknowledge*, tradução para o inglês e introdução de A. J. Freddoso (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Sobre Armínio e o conhecimento médio, veja Muller, *God, creation, and providence*, p. 163s. Para um exame de uma resposta reformada, veja J. A. van Ruler, "New philosophy to old standards: Voetius' Vindication of divine concurrence and secondary causality", *NAKG* 71 (1991): 58-91. Para uma discussão da relação positiva de Armínio com o molinismo, veja Eef Dekker, "Was Arminius a molinist?", *SCJ* 27 (1996): 337-52.

[40] Owen, *Works*, 10:27.

[41] Ibidem, 10:128.

[42] Por exemplo, *Dissertatio de scientia media* (Arnhem, 1639), de Twisse.

[43] Sua biblioteca continha obras de Twisse, Ames, Voetius e Baxter, que investiram muitas horas refutando a doutrina do conhecimento médio. Veja *Bibliotheca Oweniana*.

[44] "Actus ostril liberi pendebunt causative a divinae providentiae libero decreto, sed ii actus, omniaque quae eveniunt contingenter imo vel necessario (est enim omnium par ratio) futura sunt citra et ante omnem divinae voluntatis aut praescientiae actum, quod ipsa fortuna est antevertens Deum, ejusque voluntatem, curam, providentiam, sapientiam, et omnipotentiam". Rutherford, *Disputatio scholastica*, p. 13; "Um conhecimento médio pelo qual Deus, na imaginação de alguns, conhece por meio de uma hipótese, antes do decreto de sua vontade, que certas coisas acontecerão, se tais e quais causas livres atenderem a tais e quais condições — esse tipo de conhecimento não se

sustenta diante da perfeição divina. Isto porque supõe, a um só tempo, que os eventos ocorrerão independentes da vontade de Deus, e faz também com que algum conhecimento de Deus dependa do objeto". Ames, *Marrow,* p. 96; cf. van Ruler, "New philosophy to old standards", p. 69s. Para uma discussão estimulante do assunto no contexto mais amplo do debate histórico reformado-arminiano, veja R. A. Muller, "Grace, election, and contingent choice: Arminius's gambit and the reformed response", in: T. R. Schreiner; B. A. Ware, orgs., *The grace of God and the bondage of the will* (Grand Rapids: Baker, 1995), p. 251-78.

[45] À luz de tentativas recentes de propor o conhecimento médio como base para a reconciliação entre reformados e arminianos, Richard Muller fez a seguinte observação arguta: "Para que a *scientia media* se torne a base para tal reconciliação, porém, os reformados teriam de ceder em praticamente todas as questões debatidas e adotar uma perspectiva arminiana, porque, no que diz respeito aos fundamentos metafísicos do debate histórico entre reformados e arminianos, a ideia de uma *scientia media* divina, ou conhecimento médio, é o coração e a alma da posição arminiana original. O conhecimento médio não é um território médio". Muller, "Grace, election, and contingent choice", p. 265-6.

[46] "Ora, chamamos de contingente o que, em relação à sua causa próxima e imediata, antes de se concretizar, pode ou não pode se realizar; por exemplo, um homem fará tal coisa amanhã, ou num momento qualquer do futuro, que ele poderá escolher fazer ou não. Coisas desse tipo são livres e mutáveis no que diz respeito aos homens, suas causas imediatas e secundárias. Contudo, se nós, conforme nos cabe, olharmos para aquele que previu e ordenou que acontecessem, ou não, pode-se dizer delas que necessariamente ocorreram ou foram omitidas. Não poderia ser de outra maneira.". Owen, *Works*, 10.22.

[47] Cf. *ST* 1a.14.13 com CFW 5.2; veja tb. os Artigos Irlandeses 11.

[48] Owen, *Works*, 10:35-6.

[49] Sobre a premoção, veja W. L. Craig, *The problem of divine knowledge and future contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988), p. 201-2.

[50] Owen, *Works*, 10:42.

[51] Veja os argumentos de Tomás de Aquino, baseados em Aristóteles, *Physics* 8:7, in: *Summa contra Gentiles* 1.42; e Robert L. Patterson, *The conception of God in the philosophy of Aquinas* (London: George Allen and Unwin, 1933), p. 265-76. O próprio Owen deixa isso muito claro em *A display of arminianism*, p. 119-20. "Em primeiro lugar, tudo o que é independente de tudo o mais numa operação é puramente ativo e, consequentemente, um deus; porque nada, senão uma vontade divina, pode ser ato puro, possuindo tal liberdade em virtude de sua própria essência. Toda vontade criada deve ter uma liberdade por meio de participação, o que inclui uma potencialidade imperfeita que não pode ser transformada em ato sem alguma premoção (conforme afirmo) de um agente superior. Tampouco esse movimento, sendo extrínseco, prejudica de algum modo a verdadeira liberdade da vontade que requer, de fato, que o princípio interno de operação seja ativo e livre, mas não que esse princípio não seja movido para aquela operação por um agente superior externo. Nada nesse sentido pode ter um princípio independente de operação que não tenha um ser independente. Não é mais necessário à natureza de uma causa livre, de onde deve proceder uma ação livre, que seja o primeiro começo dela, do que é necessário à natureza de uma causa que seja a primeira causa. Em segundo lugar, se os atos livres da nossa vontade são tão subservientes à providência divina, de tal modo que ele os use para o fim que desejar, e por meio deles efetue muitos de seus propósitos, segue-se que não podem por si mesmos ser absolutamente independentes a ponto de ter em seu poder toda circunstância e condição necessárias, de modo que usem ou não delas, a seu critério. Ora, a anterior se prova por todas aquelas razões e textos das Escrituras que mostrei anteriormente para evidenciar que a providência de Deus passa por cima das ações e determina as vontades dos homens livremente para que façam aquilo que determinou que fizessem. E, verdadeiramente, se fosse de outra maneira, o domínio de Deus sobre a maior parte das coisas que estão no mundo foi praticamente excluído. Ele não teria poder para determinar que qualquer coisa se passasse que tivesse alguma relação com a

vontade dos homens. Em terceiro lugar, todos os atos da vontade, sendo entidades positivas, se não forem previamente movidos por Deus, "em quem vivemos, nos movemos e existimos", deve ter sua essência e existência unicamente na vontade, que é assim transformada em *auto* numa primeira e suprema causa, imbuída de um ser não derivado". Owen, *Works*, 10:119-20.

[52] Em *A display of arminianism*, Owen não apenas recorre a Tomás, como também se refere, em tom de aprovação, a Diego Álvarez (m. 1631), bispo de Trani, um defensor importante das perspectivas antipelagianas da graça a partir de uma estrutura tomista. Veja Owen, *Works*, 10:52, 73, 131.

[53] Anthony Kenny, *Aquinas on mind* (London: Routledge, 1993), p.77-8.

[54] Owen, *Works*, 3:93.

[55] Ibidem.

[56] Ibidem, 12:142-3; cf. Johannes Crellius, *De uno Deo Patre, libri duo* (Cracow, 1631), p. 88-9. Sobre o papel de Cristo e do Espírito Santo na providência, veja Owen, *Works*, 12:278-83, 3:95-105. Para mais análises sobre Cristo, a criação e a providência, veja o capítulo 4.

[57] Muito se tem comentado sobre o fato de Calvino ter situado a predestinação no campo da soteriologia e da cristologia, e não no campo da doutrina de Deus. Para muitos, este último ajudaria a fazer do decreto um dos principais fundamentos da reflexão teológica. Veja, por exemplo, P. C. Holtrop, "Decree(s) of God", in: Donald K. McKim, org., *Encyclopedia of the reformed faith* (Edinburgh: Saint Andrew Press, 1992), 97-9. Com relação ao conceito dos decretos como fundamento da reflexão teológica, o amplo estudo de Richard Muller sobre os prolegômenos da Ortodoxia Reformada não encontrou evidência alguma que respalde essa tese (veja *PRRD1*). Além disso, em relação à importância da localização sistemática do decreto, Muller ressaltou que as seguintes palavras de Herman Bavinck parecem conter um insight central (e, por que não, logicamente óbvio): "A doutrina da predestinação, quer faça parte da doutrina de Deus (ordem *a*

priori), quer seja analisada no princípio ou no transcorrer da doutrina da salvação (ordem *a posteriori*), não implica necessariamente que haja, em princípio, uma diferença essencial. Contudo, é significativo que a ordem *a priori* seja geralmente seguida pelos teólogos reformados [...] A razão disso [...] não é que os reformados, de modo especulativo, derivem a predestinação de uma concepção *a priori*, filosófica e determinista da divindade [...] A questão é que, para os reformados, a doutrina da predestinação não tem importância meramente antropológica e soteriológica, mas, sobretudo, teológica. A glória de Deus, e não a salvação do homem, é o propósito principal da predestinação". *The doctrine of God*, tradução para o inglês de W. Hendriksen (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), p. 358-9.

[58] Owen, *Works*, 10:53-4.

[59] Cf. Owen, *Works*, 10:53-4, com Tomás de Aquino, *ST* la.23.

[60] "A operação sob todos os aspectos é um ato segundo que flui da essência de uma coisa que é a primeira. Contudo, todas as nossas graças e obras, nossa fé, obediência, piedade e caridade, são todas temporais, de ontem, estão conosco agora; depois, não mais. Portanto, não podem ser a causa, tampouco a condição necessária para a realização de um ato eterno de Deus estabelecido irrevogavelmente antes que existíssemos". Owen *Works*, 10:64.

[61] "Finis autem, ad quern res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae, et facultatem; et hie finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae res supra naturam cujuslibet creaturae.... Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet, quod ab alio transmit-tatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum: unde proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa.". Tomás de Aquino, *ST* la.23.1.

[62] Veja Oberman, *Harvest*, 169-78; e Muller, *Arminius*, p. 155s.

[63] Owen, *Works*, 10:276.

[64] Ibidem, 10:276-77. Sobre a justificação eterna na teologia puritana, juntamente com uma discussão das várias respostas do século 17, veja Boersma, *Hot pepper corn*; e capítulo 5 adiante.

[65] Owen, *Works* , 10:63-66.

[66] Ibidem, 10:53s.

[67] Ibidem, 10:168-75.

[68] Ibidem, 10:69. Embora a encarnação não deva ser analisada à parte do pecado da humanidade, Owen tem importância ontológica e epistemológica no sentido de que vence o abismo entre infinito e finito, um abismo que existia antes mesmo da Queda. É o que se nota mais claramente em sua escatologia. Veja Trueman, "Heaven and hell".

[69] Owen, *Works*, 10:85.

[70] Ibidem, 10:70-2.

[71] Ferguson, *John Owen on the Christian life*, p. 22-4.

[72] Owen, *Works*, 10:63.

[73] Ibidem, 10:481-624, 19:97-138.

[74] Ibidem, 19:21-38.

[75] Goodwin, *Works*, 9:154.

[76] Veja Twisse, *Vindiciae gratiae*, 1, digressão 6.6, p. 52-3.

[77] Goodwin, *Works*, 9:155.

[78] "Aprouve, porém, ao nosso Deus, em sua tolerância, decretar a Queda dos eleitos juntamente com os demais, isto para inúmeros propósitos santos, especialmente para este que diz respeito à

questão em pauta, para que discerníssemos a diferença entre a santidade imutável, que vem com a glória, e que a eleição traz, Ef 1.4, e aquela da santidade criada; que, na hipótese de o homem não ter caído, mas tivesse permanecido firme, sua graça do livre arbítrio não teria sido discernida de forma tão manifesta, mas a glória dela teria ficado obscura e atribuída ao livre arbítrio do homem, e não a graça da eleição". Goodwin, *Works*, 9.158.

[79] Veja Goodwin, *Works*, 9:93s.

[80] Ibidem, 9:99-100. Apesar da natureza fortemente scotista da discussão da eleição, do pecado, e da redenção, Goodwin ainda assim se sente à vontade com os argumentos de Anselmo ao formular sua cristologia. Veja especialmente Goodwin, *Works*, 5:17s. Cf. os comentários de Muller sobre Calvino in: *Christ and the decree*, 27-8.

[81] "Assim como somos cuidadosos ao declarar os decretos eternos de Deus e as operações concretas de sua providência — de tal modo que a liberdade do arbítrio do homem, como causa seguinte de todas as suas ações morais, não seja infringida — assim também nós devemos ser cautelosos para não atribuir tal liberdade sacrílega à vontade de uma criatura qualquer, de modo que Deus seja por ela surpreendido e se veja constrangido ou transformado por quaisquer atos dos homens". Owen, *Works*, 1:62.

[82] Ibidem, 1:54.

[83] A declaração segundo a qual o entendimento que a Ortodoxia Reformada tem da *ordo salutis* se baseia na inferência lógica da soberania divina e de seus decretos é encontrada com frequência em estudos acadêmicos secundários, especialmente com referência à obra de Beza, *Tabula praedestinationis*, e a seu equivalente em língua inglesa, em *A golden chaine*, de Perkins. Veja J. B. Torrance, "Strengths and weaknesses"; e A. E. McGrath, *A life of John Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 214. Tais declarações expressam, em geral, uma representação fundamentalmente equivocada do modo pelo qual a Ortodoxia Reformada formulou seus argumentos e, de modo especial, constitui um equívoco básico acerca do modo como tais diretrizes foram usadas no contexto

dos séculos 16 e 17, um erro que Karl Barth foi cuidadoso em não cometer: veja *CD* 2:2, p. 77-8. O comentário de Paul Helm sobre tais interpretações é devastador: "Elas não fazem outra coisas senão mostrar que, para Beza, cada fase de execução do decreto é inteligível apenas à luz do que é imediata e temporalmente anterior a ela; não mostram, nem poderiam mostrar, que em qualquer etapa da execução, no tempo, do decreto eterno da salvação é logicamente dedutível do estágio imediatamente anterior, tampouco da conjunção de todos os estágios anteriores. Em outras palavras, confundem uma condição logicamente necessária, a coerência, com uma condição logicamente suficiente, a dedutibilidade". "Calvin (and Zwingli) on divine providence", *CTJ* 29 (1994): 388-405, 390. Para uma discussão histórica cuidadosa da questão, veja R. A. Muller, "Perkins' *A golden chaine*: predestinarian system or schematized ordo salutis?", *SCJ* 9 (1978): 69-81.

[84] Veja Clifford, *Atonement and justification.*

[85] Para uma discussão do aristotelismo de Owen, veja os capítulos 1 e 2 deste livro.

[86] Owen, *Works*, 10:157-63.

[87] O princípio construtivo básico por trás do argumento é, na verdade, sua compreensão da Trindade, o que não é surpresa alguma se levarmos em conta seus pressupostos metodológicos (veja o capítulo 2). Isso serve também para situá-lo na ampla tradição da reflexão teológica reformada (que é, de fato, ocidental) no tocante à questão em pauta.

[88] Veja Muller, *Christ and the decree*.

[89] Veja, a esse respeito, R. A. Muller, "The christological problem in the thought of Jacobus Arminius", *NAKG* 68 (1988): 145-63.

[90] *CO* 47:379.

[91] "O fundamento é Cristo Jesus, chamado por seu Pai desde toda a eternidade para que exercesse o ofício de Mediador, para que nele todos os que deveriam ser salvos pudessem ser

escolhidos". Perkins, *Workes*, 1:24.

[92] Perkins, *Workes*, 1:653-4.

[93] Muller, "Christological problem", 148-9.

[94] "A ordem da operação na santa Trindade, em seu efeito externo, responde e segue a ordem de sua subsistência". Owen, *Works*, 19:34.

[95] Ibidem, 10:163.

[96] Ibidem, 10:164-8.

[97] Ibidem, 19:82-3.

[98] Ibidem, 10:83-4.

[99] Ibidem, 10:168-71.

[100] Ibidem, 10:174, 19:86-7.

[101] Ibidem, 19:86-7.

[102] Para Cristo como predestinado, veja o capítulo 4.

[103] Cf. Perkins: "Pergunta: como Cristo pode ser subordinado à eleição divina, uma vez que juntamente com o Pai ele decretou todas as coisas? Resposta: Cristo, como mediador, não está subordinado ao decreto da eleição, mas unicamente à sua execução" (*Workes*, 1:24). Com relação ao papel do *extra calvinisticum* nas formulações cristológicas de Owen, veja o capítulo 4.

[104] Isso fica claro, por exemplo, em suas declarações na *Apologia 21*, em Armínio, *Works*, 2:29-32. Para uma análise dessa questão em Armínio, veja Muller, "Christological problem", p. 150-5, 161.

[105] Veja Muller, "Christological Problem", p. 159.

[106] Owen, *Works*, 19:87-8.

[107] Veja Boécio, *De Trinitate*; cf. Tomás de Aquino, *ST* la.28.

[108] Owen, *Works*, 10:115-7.

[109] Ibidem, 10:179-200.

[110] "Sua intercessão no céu não é nada senão uma oblação contínua de si mesmo. Portanto, seja o que for que Cristo tenha impetrado, merecido ou obtido por sua morte e paixão, deve ser infalivelmente aplicado e concedido àqueles por quem quis o obtivessem; do contrário, seria vã sua intercessão, não se poderia ouvi-lo nas orações de sua mediação [...] Não devemos separar, assim, os ofícios da mediação de Cristo de modo que um deles diga respeito a alguns sobre os quais os demais ofícios não serão exercidos; muito menos devemos assim separar os vários atos do mesmo ofício". Owen, *Works*, 10:90-91. Para uma discussão mais ampla da importância dessa unidade, veja o capítulo 5.

[111] Veja Goodwin, *Works*, 4:57, 60.

[112] Veja o capítulo 5.

[113] Owen, *Works*, 10:170.

[114] Goodwin, *Works*, 9:93s.

[115] Para uma ampla discussão do assunto, veja o apêndice um, "O papel da teologia aristotélica na doutrina da expiação de Owen".

[116] Uma possível objeção a esse ponto poderia ser que Owen parece efetivamente confiar nos argumentos racionais em defesa de sua doutrina de expiação limitada, como, por exemplo, quando ele declara que Deus não pode ter morrido pelos pecados dos que terminarão no inferno porque assim estaria punindo o mesmo pecado duas vezes, o que seria injusto; veja Owen, *Works*, 10:173. Devemos,

entretanto, estar atentos para não enfatizar demais a importância desse ponto na argumentação de Owen. A particularidade já foi introduzida no argumento através da aliança da redenção, que define a natureza do ofício de Mediador, e é nesse contexto que tais argumentos devem ser compreendidos. É verdade que seu argumento, aqui, parece depender de uma teoria transacional cruel da expiação, mas é preciso que estejamos atentos para que não compreendamos equivocadamente isso em termos quantitativos (veja o capítulo 5 adiante), atentos para o fato de que o argumento é apenas um ponto subsidiário em apoio a uma posição que é determinada de forma independente sobre outros fundamentos teológicos. De fato, é somente no contexto da designação de Cristo como Mediador que se pode dizer, do seu sofrimento, que ele tenha algum valor, porque é somente graças à aliança da redenção que a obra de Cristo pode primeiramente acontecer ou se manter em conexão positiva com a humanidade pecaminosa. As discussões acerca do valor intrínseco dos sofrimentos de Cristo que não os situam no contexto trinitário da mediação são estranhos à teologia de Owen (veja o capítulo 5). Para um exemplo do equívoco que é não situar o ensino de Owen em seu contexto trinitário e de como isso pode levar a interpretações errôneas, consulte Clifford, que dá grande destaque à importância do transacionalismo na teoria da expiação de Owen, mas não o situa no contexto trinitário (*Atonement and justification*, p. 126s). Conforme veremos, muito mais importante na limitação da expiação é a ênfase de Owen na oblação e intercessão de Cristo no ofício de Mediador. Comparado a isso, a distinção de Grócio entre *solutio tanditem* (à qual Owen se opõe) e *solutio eiusdem* (que Owen aceita) é, com o devido respeito a Clifford, de muito pouca importância. No livro três do tratado, a primazia do lugar para a determinação da limitação da expiação é conferida aos argumentos baseados nas alianças, e os argumentos da justificação só são analisados a partir do momento em que esse ponto básico tiver sido fixado (Owen, *Works*, 10:236-8). No máximo, pode-se argumentar que os conceitos de satisfação e da teoria transacional da expiação desempenham um importante papel subsidiário na argumentação em geral do tratado. Isso fica muito claro a partir da declaração de Owen, no livro dois, de que a morte de Cristo é o resultado da aliança da graça (que é, por sua vez, resultado da aliança da redenção, em que, conforme vimos, a particularidade desempenha um papel

fundamental), e não o seu fundamento, tornando explícita, com isso, a natureza da expiação que depende da estrutura trinitária/aliancista da redenção: Owen, *Works*, 10:207-8; cf. *Works*, 11:303.

117 "Et inter Patrem et *logon* aeternum foedus proprie sic dictum intercedere non putandum est: sed cum certum sit, Quaedam per *Filium* esse *facienda*, et quaedam ipsi *Filio* ut incarnato *donanda*, et quaedam *hominibus* donanda *ejus gratia*, Decreta hac seu Volitiones Divinae per *foederis nomen* a Theologis saepe appellantur. Et usui huic ansam dedit etiam Spiritus Sancti in Sacris Scripturis quaedam loquendi formula; dum *Prophetias* scilicet de Christo per *Promissionis* verba saepe exprimit, Quasi Pater haec Filio (non adhuc homini) promittendo dixisset. At notandum est, Locutiones Allegoricas non saepe nimis, et ordinario utendas esse, ne pro propriis ab imperitis habeantur: et quando ex illis Controversiae oriuntur, tunc semper ad locutiones proprias revertendum esse." Baxter, *Methodus theologiae*, 3.1.15-7, p. 9-10. O argumento é muito simples, e talvez insignificante, porém mostra, efetivamente, que os pensadores do século 17 sabiam do perigo de importar conceitos estranhos para sua teologia e tinham salvaguardas prontas para garantir que não cairiam na "falácia etimológica" que está no âmago de certas críticas do pensamento do século 17.

118 "*Massa corrupta* qua talis, nullius Electionis aut Decreti fuit *objectum effectum*; sed donationis Mediatoris, et Electionis ad earn, fuit *objectum* antecedens *subjectivum.* Massae corruptae, id est, homini peccatori, Lex Gratiae, seu Remissionis et vitae aeternae donatio facta est, sub conditione remissa est, et vita aeterna donata: Ideoque ad haec Massa corrupta tota fuit electa seu destinata." Baxter, *Methodus theologiae*, 1.2.73-4, p. 61.

119 P. ex., "O Pai concedeu a Cristo, o Redentor, o mundo todo corrompido e amaldiçoado, porém recuperável (suas várias partes para usos diversos) e, especialmente, aos seus *escolhidos*, para que fossem, *por fim, e de modo infalível*, *salvos*, tendo prometido aceitar seu *sacrifício* e sua *atuação*, e fazer *dele cabeça de sua igreja sobre todas as coisas*, e por meio dele instituir a *Lei da graça* (em sua edição perfeita) concedendo-lhe, respectivamente, o governo da Igreja e do mundo, glorificando-o, ao seu lado, por essa obra para sempre. A segunda pessoa se dispôs a assumir a Natureza do homem, a fazer e a sofrer tudo o que fez e sofreu, em perfeita obediência à vontade de seu Pai, e à Lei da redenção,

para cumprir toda Justiça, conquistar Satanás e o mundo, sofrer na carne e ser um *sacrifício pelo pecado*, e a conquistar a morte, e ensinar, e governar, e purificar, ressuscitar, justificar e glorificar todos os crentes verdadeiros". Baxter, *Catholick theologie*, 1.2.3, p. 38.

120 "E os *benefícios* [da aliança entre o Pai e o Filho] são dados *condicionalmente*, embora o *Espírito de Cristo nos leve a executar* a condição: eles são chamados de *condicionais* com base na *forma de aliança* [em que há sacrifício] *de bois*, que dá ao homem direito a Cristo e à vida expressamente sob a condição de que creiam […] [A] *aliança batismal*, que é *condicional*, e o consentimento à qual nos *torna efetivamente cristãos*, deve ainda ser distinguida da *aliança entre o Pai e Cristo,* ou *sua Lei de redenção*: e Deus não promete *a nós* tudo o que promete *a Cristo para nós*; tampouco *nos* concede tudo o que concede *a ele*". Baxter, *Catholick theologie*, 1.2.4, p. 45.

121 Owen, *Works*, 10:236.

122 Cf. Goodwin: "Seu Filho, a segunda pessoa, Deus-homem predestinado, simplesmente considerado em sua pessoa Deus-homem, definitivamente o primeiro decretado; porque somos 'eleitos em Cristo' […] portanto ele foi escolhido primeiro, como solo no qual somos postos e escolhidos", *Works*, 9:94. A diferença entre Owen e Baxter, no tocante à relação lógica da designação de Cristo como Mediador e ao decreto, encontra paralelo nas diferentes maneiras pelas quais os dois homens interpretam a relação lógica entre a morte de Cristo e o decreto de Deus que faz dele um resgate. Veja o capítulo 5, adiante.

123 Owen, *Works*, 10:236.

124 Ibidem, 11:205.

125 Ibidem, 11:120.

126 *CO* 23:118.

[127] Veja, por exemplo, a pergunta fundamental de John Biddle em torno desse tópico: "Não há, de acordo com o conteúdo perpétuo das Escrituras, afetos ou paixões em Deus, como raiva, fúria, zelo, ira, amor, ódio, misericórdia, graça, ciúme, arrependimento, tristeza, alegria, medo?" Segue-se a isso uma seleção criteriosa de textos de prova. *Twofold catechism*, p. 11.

[128] Owen, *Works*, 10:178-9. Para uma discussão mais ampla da cristologia do Espírito de Owen, veja o capítulo 4.

[129] Ibidem, 11:336s.

[130] Isso fica claro com o fato de que Owen trata a mediação de Cristo, a habitação interna do Espírito e a intercessão de Cristo em capítulos consecutivos de *The doctrine of the saints' perseverance*. A cristologia e, por implicação, a economia trinitária da salvação conforme expressa no esquema da aliança, formam o contexto em que a obra do Espírito deve ser compreendida.

[131] Goodwin, *Works*, 9:141-2.

[132] "É o ofício do Filho administrar toda ação externa da Trindade, a partir do Pai, pelo Espírito Santo (1Co 8.6). E, sendo ele, por natureza, o Filho do Pai, concede esse privilégio àqueles que creem de que sejam Filhos de Deus por adoção". Perkins, *Workes*, 1:24.

[133] Owen, *Works*, 10:200 (grifo meu).

[134] Veja o Apêndice 1.

4

A pessoa e a obra de Cristo

Conforme demonstrou a análise da interpretação de Owen sobre os princípios da teologia e sobre sua doutrina de Deus, uma interpretação ortodoxa da Trindade foi fundamental para seu empreendimento teológico em geral. Embora tenha sido um fundamento que ele provavelmente compartilhou em certa medida com seus adversários arminianos, tratava-se, é claro, de uma questão que não lhe permitia nenhum ponto de contato com os socinianos, que negavam a doutrina desde o início, e é nesse conflito com eles que encontramos temas relacionado entre si mais amplamente trabalhados. Dado o foco da doutrina oweniana da Trindade em relação à economia soteriológica, não é de surpreender que em seu conflito com os socinianos haja pouca discussão direta da Trindade como problema isolado. Em vez disso, o tópico principal do debate é a cristologia, porque é a pessoa e a obra de Cristo que, conforme podemos inferir do que já foi dito, proporciona o ponto de interseção para as estruturas trinitárias eternas e históricas. De fato, o compromisso de Owen com a unidade da ação trinitária em qualquer ato da divindade exige que sua cristologia seja compreendida dentro do contexto trinitário mais amplo. Assim, as críticas dos socinianos à Trindade têm sérias implicações para a cristologia

ortodoxa, e as críticas socinianas à cristologia têm sérias implicações para o trinitarismo ortodoxo.

Em sua crítica à ortodoxia, socinianos como John Biddle e os autores do Catecismo Racoviano procuram, portanto, destruir o trinitarismo ao rejeitar a ideia ortodoxa da pessoa de Cristo. Supondo-se que seja válida a rejeição à sua divindade, não há mais espaço para o trinitarismo ortodoxo. Como consequência, em sua investida mais ampla contra o socinianismo, *Vindiciae evangelicae* (1655), Owen não formula uma defesa extensa da Trindade ontológica em sua resposta, mas, em sintonia com seu interesse de caráter menos especulativo e mais soteriológico, ele também se dedica à pessoa de Cristo e erige uma defesa da ortodoxia que deixa clara a continuidade com os interesses patrísticos, medievais e reformados. Essa defesa aponta também, inequivocamente, para a estrutura trinitária de sua soteriologia — o que não é de surpreender à luz de tudo o que se disse aqui até o momento.

A pessoa de Cristo

Críticas socinianas à cristologia ortodoxa

A cristologia do *Twofold catechism*, de Biddle, é objetiva e crua, e se expressa através de uma série de questões às quais se somam, como respostas, citações bíblicas. A ideia básica por trás do pensamento de Biddle, a essa altura, é que Cristo não é essencialmente Deus, porém conquista sua posição de Filho de Deus através de sua obra.

A cristologia do Catecismo Racoviano é, de certa forma, mais elaborada. A estrutura da obra se aproxima de Cristo pelo paradigma da pessoa-obra, em que a doutrina ortodoxa da sua obra de salvação é criticada e revisada à luz de uma reconstrução herética anterior da sua pessoa. Enquanto a estratégia de Anselmo — que foi de grande importância na elaboração da

cristologia reformada — facilitou a formulação de uma doutrina da pessoa de Cristo como uma inferência da natureza da obra que ele estava para realizar, o Catecismo Racoviano rejeita implicitamente tal abordagem. Em vez disso, a estrutura soteriológica em sua totalidade é construída sobre a rejeição básica de uma perspectiva ortodoxa da pessoa de Cristo. Há evidências de que, ao expor sua teologia num contexto não polêmico, Owen tenha preferido seguir o paradigma da obra-pessoa, porém seu método na *Vindiciae evangelicae* de responder aos oponentes linha por linha mostra que ele não poderia fazer de outro modo.[1]

A rejeição racoviana à cristologia ortodoxa se concentra em vários pontos que servem para se contrapor a qualquer ideia de que a divindade possa ser um predicado do Filho da mesma forma que pode ser predicado do Pai. Para os racovianos, a realidade da humanidade de Cristo jamais é posta em dúvida, e o Catecismo inclusive destaca seu acordo com a tradição ortodoxa nesse ponto.[2] Contudo, embora admita que seja chamado de divino, o Catecismo insiste que a palavra deve ser reformulada, nesse contexto, de tal modo que não implique nenhum tipo de igualdade com o Pai.[3] Muitos dos excertos relevantes do Catecismo são carregados de exposições prolixas e tediosas de passagens bíblicas relevantes; neles, porém, é fácil identificar vários temas doutrinários importantes.

Em primeiro lugar, o Catecismo rejeita a ideia de que o indivíduo possa ser composto de duas substâncias separadas, com base no fato de que isso seria um absurdo lógico e metafísico.[4] Naturalmente, essa ideia pertence à ortodoxia de Calcedônia; no entanto, embora tenha resolvido algumas dificuldades da igreja primitiva, ela também criou outras de que se ocupariam os teólogos ao longo de toda a Idade Média e além. Por exemplo, se Cristo possui plenamente a substância humana e plenamente a substância

divina, quantas vontades ele tem? A resolução ortodoxa ocidental desse problema, isto é, de que Cristo tem uma vontade humana e uma vontade divina, mas que não há conflito algum entre elas, preserva as distinções de Calcedônia, mas poderiam ser elaboradas apontando para uma ideia de certo modo ambígua de pessoalidade.[5] Há claramente certos aspectos da definição que, se não torna tudo incoerente, pelo menos torna problemática a questão. Portanto, quando o Catecismo Racoviano critica a ideia de duas substâncias em uma pessoa ele toca, sob muitos aspectos, um possível calcanhar de Aquiles da posição ortodoxa. Essa crítica à ideia de duas substâncias é dupla. Se, por divina substância, se entende a essência de Deus, segue-se que a ideia é repugnante à razão sensata e às Sagradas Escrituras, os dois princípios básicos do pensamento sociniano.[6] Racionalmente, é impossível que duas substâncias com propriedades diversas sejam atribuídas a um indivíduo.[7] Por outro lado, pode-se reunir uma série de razões tiradas das Escrituras para rejeitar a consubstancialidade de Cristo com o Pai: as Escrituras distinguem entre Deus e Cristo; elas dizem que Cristo era apenas humano; elas descrevem sua natureza divina como um dom; Cristo orou ao Pai; ele disse que não era o objeto supremo da adoração humana; foi enviado pelo Pai; não sabia quando seria o Dia do Juízo e disse que o Pai era maior do que ele.[8] Mais adiante, no Catecismo, diz-se também que a subordinação de Cristo ao Pai, implícita na ideia do Pai que lhe dá todas as coisas, aponta para uma diferença na essência.[9]

A resposta de Owen

A resposta de Owen às críticas dos socinianos acerca das posições ortodoxas sobre as duas substâncias em uma pessoa corresponde a uma reafirmação da ortodoxia que recorre à rica herança de conceitos cristológicos históricos

para compor diversos pontos doutrinários nuançados. Em primeiro lugar, ele assevera que a união hipostática não diz respeito à combinação ou ao cancelamento das diversas propriedades das duas substâncias envolvidas. Em vez disso, as diversas propriedades às quais o Catecismo se refere devem ser entendidas em relação às duas naturezas, em que cada uma preserva sua integridade, ao mesmo tempo que subsiste no interior da pessoa.[10] Nesse contexto, Owen introduz o conceito da natureza humana anipostática de Cristo:

> Negamos que a natureza humana de Cristo pudesse subsistir por conta própria, de modo que tivesse uma *personalidade própria*, sendo desde o tempo de sua concepção acolhida na subsistência com o Filho de Deus […] Se por *naturezas que constituem pessoas* eles se referem àqueles que, antes de sua união, assim o fizeram de fato, entendemos com isso que não podem se encontrar em uma pessoa, de tal modo que, com essa união, deixem de ser duas pessoas. Sendo destruída a personalidade de cada um deles, seus seres distintos não poderiam ser preservados. Contudo, se por "constituir" eles entendem apenas aquilo que assim o é em *potentia*, ou a possibilidade próxima de constituir uma pessoa, então, tal como antes, apenas pedem de nós que não creiamos que a pessoa do Verbo tenha assumido de fato a natureza humana de Cristo, aquela "coisa santa nascida da Virgem", em subsistência consigo mesma; o que […] não podemos admitir.[11]

Em outras palavras, antes de o Logos assumir a natureza humana, aquela natureza humana não tinha nenhuma subsistência por si mesma. A ideia é impecavelmente ortodoxa e tem suas origens em perguntas feitas por Leôncio de Bizâncio a respeito da definição de Calcedônia.[12] O problema era manter a humanidade plena de Jesus Cristo sem cair no erro de romper a unidade da sua pessoa. Se tanto sua humanidade quanto sua divindade tivessem pessoalidade individual, então a união das duas resultaria numa encarnação de duas pessoas diferentes. Como consequência, dizia-se que a humanidade de Cristo era idêntica à de qualquer outra pessoa (com exceção

do pecado), mas que não tinha nenhuma subsistência pessoal fora de sua união com o Verbo. Uma ideia útil, tornou-se subsequentemente um lugar comum cristológico, embora não lhe faltassem detratores na Idade Média para os quais ela destruía a real humanidade de Cristo.[13] Mais tarde, a ideia encontrou favor entre os teólogos reformados que, a exemplo de Owen, acharam necessário elaborar e defender a cristologia ortodoxa em vista do pano de fundo do reducionismo sociniano.[14] Nesse contexto, serve para se opor às alegações de que duas naturezas implicam a existência de duas pessoas. Mais tarde, em *Vindiciae evangelicae*, Owen recorre à distinção filosófica entre existência e essência para tratar do mesmo assunto, apontando, mais uma vez, para a maneira pelas quais as distinções metafísicas da escolástica medieval podiam ser usadas na defesa da Ortodoxia Reformada.[15]

Posteriormente, em seu tratado cristológico *A declaration of the glorious mystery of the person of Christ*, de 1679, Owen pressupõe novamente essa ideia em sua discussão da encarnação. Ele distingue entre a assunção da carne humana pelo Verbo e a subsequente união das duas naturezas em uma pessoa: a primeira comunica personalidade, em que a humanidade se torna uma pessoa com o Verbo, enquanto a outra é aquela pela qual as duas naturezas podem então subsistir em relação mútua. Em sintonia com o conceito de natureza humana não hipostática, e com sua interpretação de que Deus é imutável, Owen enfatiza que a união é um ato unicamente da natureza divina: a humanidade é puramente passiva.[16] Portanto, a cristologia de Owen se ergue novamente sobre as distinções medievais elaboradas com o propósito de esclarecer e de defender a ortodoxia e que pode agora ser usada com sucesso em face das novas heresias cristológicas.[17]

De certa forma, essa ideia também reforça a estrutura antipelagiana de uma salvação que, em seu fundamento na encarnação é toda de Deus, toda da graça, e não se baseia em qualquer mérito anterior da humanidade. Este último ponto se reflete na ênfase de Owen sobre a ideia de Cristo como predestinado, pela qual o Cristo encarnado é considerado o foco principal da predestinação.[18] Isso aponta, claramente, para a estrutura subjacente conforme determinada pela aliança da redenção, e é, uma vez mais, uma indicação de que somente no contexto dessa aliança é que a obra de Cristo pode ser compreendida: a assunção da natureza humana era parte do propósito eterno de Deus, e essa encarnação é o fundamento da eleição e da salvação de todos os demais.[19] Tal perspectiva é plenamente coerente com a estrutura de aliança eterna, e é uma implicação dela, por meio da qual a aliança de redenção, que define o papel de Cristo como Mediador, é o fundamento da aliança da graça. Isso serve, de novo, para dirigir a atenção para a encarnação como ponto principal das economias eterna e histórica, reforça a estrutura antipelagiana da soteriologia de Owen e indica a importância decisiva do fundamento causal único, tanto da cristologia quanto da predestinação nas relações de aliança intratrinitárias.[20]

O problema da união de duas substâncias em uma pessoa é apenas um dos vários problemas cristológicos suscitados pelos socinianos. A questão da consubstancialidade do Pai e do Filho aponta para duas outras questões teológicas importantes: a preexistência eterna de Cristo e seu papel na Criação. Em questões desse tipo, a posição do Catecismo Racoviano se baseia, em grande medida, na validade de seus argumentos relativos à ideia da união hipostática, embora não trate exaustivamente das passagens citadas pelos ortodoxos em defesa das posições católicas.[21] Contudo, os argumentos que apresenta exibem uma espécie de aforismo metodológico que rejeita as

formulações doutrinárias ortodoxas com base no fato de que os padrões pressupostos de racionalidade humana devem ser usados como critérios por excelência para a coerência teológica. Por exemplo, o Catecismo diz que a ideia de geração é incoerente porque, se parte da essência do Pai é comunicada ao Filho, então ela é dividida, o que é uma impossibilidade. Por outro lado, se toda a essência for comunicada, segue-se que o Pai deve deixar de ser Deus; e, seja como for, o conceito de unidade perfeita da substância divina torna impossível tal comunicação.[22]

Nesse contexto, Owen, em sintonia com o que observamos anteriormente no tocante à sua interpretação da relação entre fé e razão, faz uma observação metodológica interessante, segundo a qual aquilo que Deus revelou ser verdadeiro deve, portanto, ser uma possibilidade.[23] Consequentemente, a racionalidade humana não é um juiz competente do que é metafisicamente impossível num sentido absoluto, e a revelação deve ter autoridade final sobre a razão humana. Essa é precisamente a prioridade metodológica da revelação sobre a razão, e das Escrituras sobre os conceitos humanos de racionalidade que permeiam as discussões de Owen sobre os princípios teológicos que constituem evidência de uma continuidade fundamental com a ênfase da Reforma ao princípio das Escrituras. São os socinianos, e não Owen, que operam neste ponto com base em a prioris racionais: Owen procura não criticar a interpretação ortodoxa da Trindade sobre a autoridade da razão humana, e sim mostrar sua racionalidade interior à luz da revelação divina, sendo sua abordagem próxima, talvez, do conceito moderno de defesa filosófica, e não prova, por meio da qual se demonstra a coerência e a plausibilidade de uma ideia, em vez de se demonstrar que se trata de uma ideia verdadeira e necessária.

Owen também se opõe à extrapolação imediata do finito para o infinito, que observa nos argumentos do Catecismo Racoviano, e que não leva em conta as ordens radicalmente distintas do ser nos dois reinos. É verdade, admite Owen, que as essências finitas não podem ser sujeitas à divisão sem multiplicação ou diminuição, porém essas regras não se aplicam ao infinito: "Dizemos, portanto, que na geração eterna do Filho, a essência total do Pai é comunicada ao Filho como uma existência pessoal na mesma essência, sem multiplicação ou divisão, a mesma essência que não passa de uma, e isso sem a menor demonstração de impossibilidade numa essência infinita, sendo que todos os elementos que se lhe opõem são tirados das propriedades e da participação daquilo que é finito".[24]

Essa passagem é muito importante para um entendimento preciso da maneira como Owen interpreta a relação entre razão humana e doutrina cristã e a questão, intimamente relacionada, de como a linguagem humana se relaciona com as realidades divinas. Com relação ao primeiro caso, o que ele diz corresponde claramente à sua crença declarada de que a possibilidade no reino das verdades divinas deve ser julgada pela realidade, e que a revelação, portanto, deve ter prioridade sobre a razão humana. No segundo caso, é óbvio que Owen está perfeitamente consciente da capacidade radicalmente limitada da linguagem e da lógica humanas para refletir as realidades interiores de Deus. Da era patrística em diante, os teólogos passaram a reconhecer a pobreza básica da linguagem humana ao lidar com a doutrina da Trindade.[25] Aqui, Owen argumenta que a natureza infinita da essência divina significa que Deus existe num nível fundamentalmente distinto de ser em relação à criação finita, e que as regras lógicas a que estão submetidas essas essências finitas não se aplicam à essência infinita de Deus. É claro que a mesma linguagem é usada para descrever tanto o Criador

quanto a criação, porém trata-se de um expediente apenas análogo ou, possivelmente, equivocado. Há pouca coisa aqui que possa sugerir que a teologia de Owen é definitivamente "racionalista" num sentido quase cartesiano. De fato, sua sensibilidade aos limites da linguagem nessa questão mostra que ele conhece muito bem os limites de suas formulações sistemáticas. Essa nítida sensibilidade à fragilidade da linguagem fica evidente, por exemplo, quando Owen desafia a exegese racoviana de Salmos 2.7. O Catecismo enfatiza fortemente o termo hoje, salientando que a palavra significa um período de tempo fixo e, portanto, está em contradição com os conceitos de geração eterna.[26] A resposta de Owen pressupõe o conceito de eternidade de Boécio como um presente eterno, sem passado ou futuro. Como tais, as palavras não se referem a um ato no tempo, mas apontam para o ato eternamente presente de geração do Filho — dificilmente uma interpretação sugerida por um racionalista literal que esteja lendo o texto.[27]

Cristo e a Criação

Um outro aspecto da cristologia de Owen que decorre do seu compromisso com a divindade plena do Filho, e as implicações trinitárias disso, é a do papel do Filho na Criação e em sua relação íntima com a providência. A teologia cristã tradicional, que tem influência de várias passagens do Novo Testamento, sobretudo dos primeiros versículos do Evangelho de João, conservava também uma íntima conexão entre os atos de Deus na Criação e na providência, e o papel do Filho como agente em ambas.[28] Tal posição, é claro, requer uma fé anterior na consubstancialidade do Pai e do Filho e, como tal, não constitui uma opção aberta para os de fé sociniana. Como consequência, o Catecismo Racoviano rejeita explicitamente a participação

do Filho na Criação e procura reinterpretar esses versículos bíblicos que parecem, à primeira vista, efetivamente lhe atribuir esse papel.

No Catecismo Racoviano 4.1, há uma ampla discussão das passagens bíblicas que se referem a Cristo como agente da Criação: João 1.3, 10; Colossenses 1.16 e Hebreus 1.2, 10-12. Em sintonia com sua cristologia básica, os autores do Catecismo fazem uma série de distinções importantes: as passagens aludem a "fazer", e não a "criar"; Cristo é tão-somente uma causa secundária, um instrumento nesse processo; e, mais importante, as passagens devem ser compreendidas no âmbito de sua aplicação à nova criação moral realizada por Jesus Cristo, e não à Criação do mundo a partir do nada.[29]

Se for válida, essa crítica sociniana à participação trinitária terá consequências devastadoras para a Ortodoxia Reformada que Owen está disposto a defender. Observamos na discussão do esquema da aliança que a ordem da processão na Trindade era de importância vital porque as obras *ad extra* refletem a ordem *ad intra*, em sintonia com o ensino tipicamente ocidental. Portanto, negar a participação do Filho na Criação significa, no mínimo, que a ordem trinitária em relação às obras externas (o Pai operando pelo Filho através do Espírito Santo) foi rompida. Na verdade, e o que é mais sério, a rejeição racoviana da participação do Filho na Criação é simplesmente mais um aspecto da pauta mais ampla de rejeição imediata do trinitarismo, prescindindo da preexistência de Cristo — um ponto que é obviamente fundamental não apenas para a interpretação oweniana da Criação mas, talvez ainda mais importante, para todo o seu esquema soteriológico, dependendo, tal como se observa, da aliança intratrinitária entre Pai e Filho.

Diante da negação da participação trinitária na Criação, Owen diz que as formas plurais nos versículos iniciais de Gênesis e em Eclesiastes 12.1, Salmos 149.2 e Jó 35.10 apontam todos na direção de uma pluralidade de agentes. Além disso, ele cita João 1.3, 1Coríntios 8.6 e Apocalipse 4.11, e diz que esses textos se referem ao Filho como Criador; e Gênesis 1.1, Jó 26.13 e Salmos 33.6 em igual referência ao Espírito.[30] Ao discernir sinais da Trindade nos versículos iniciais de Gênesis, Owen adota, naturalmente, uma exposição que difere da posição de Calvino nesse ponto, mas que é totalmente coerente com a orientação trinitária da interpretação da analogia de fé e é, da mesma forma, muito pouco radical na tradição, já que houve precedentes históricos para o uso desse versículo como parte da evidência bíblica para o trinitarismo.[31] Não há dúvida de que a pressão da controvérsia foi um incentivo a mais para Owen buscar ajuda para essa questão onde lhe foi possível.

No âmbito dessa interpretação trinitária da Criação, Owen recorre a uma exposição cautelosa, com um foco cristológico específico, buscando preservar a relação axiomática dos atos externos de Deus com seus atos internos. Ao identificar a Sabedoria em Provérbios 8.23 com Cristo, Owen usa a linguagem de Aristóteles para explicar e esclarecer a posição ortodoxa, argumentando que Cristo foi a causa eficiente na Criação, uma perspectiva que ele ampara com citações de João 1.3 e Hebreus 1.10.[32] Em seguida, ele interpreta Hebreus 1.10-12 como descrição de Cristo sendo Criador, através de atributos aplicáveis apenas àquele que é Deus: o nome Jeová, a eternidade, a onipotência, a imutabilidade e a soberania.[33] Em seguida, e como implicação óbvia do papel de Cristo na Criação, Owen diz que Cristo deve ser considerado também como aquele que arbitra a providência.[34]

Há dois grandes pontos importantes na forma pela qual Owen lida com a Criação dessa maneira. O primeiro mostra que ele é bastante criterioso ao enfatizar que a Criação e a providência devem ser atribuídas a Cristo enquanto Deus, e não a Cristo enquanto Mediador.[35] Num ponto anterior na *Vindiciae evangelicae*, ele fez a distinção tradicional entre Cristo como Deus sendo igual ao Pai em essência, mas subordinado a ele pelo ofício, uma distinção que fica muito clara na estrutura da aliança da redenção.[36] A distinção se torna importante nesse ponto porque Owen quer refutar as tentativas socinianas de se referir a passagens bíblicas que fazem alusão ao domínio de Cristo como algo que se refere exclusivamente ao seu papel de Salvador.[37] Se os argumentos socinianos prevalecerem, isso resultaria numa grave concessão à questão da preexistência e da divindade eternas de Cristo, uma doutrina que, obviamente, ocupa lugar central em toda a empresa teológica de Owen. Em vez disso, a posição de Owen aponta claramente, mais uma vez, para o papel causal fundamental de Cristo como Deus em todos os atos *ad extra*. A essa altura, por trás do argumento de Owen, existe algo que não aparece explicitamente: a ideia reformada (e, de fato, basicamente ocidental) de que o Verbo está unido à carne na encarnação, mas não se deixa envolver por ela. Se assim não fosse, seria impossível para Cristo continuar a desempenhar um papel na providência simplesmente como Deus, e não como Mediador, já que qualquer coisa que se diga de Cristo como Mediador deve-se dizer das duas naturezas. Tal como se apresenta, a adesão de Owen a esse padrão básico de cristologia católica que vem da era patrística, passando pela Idade Média e pela Reforma (luteranos à parte) até a Ortodoxia Reformada, oferece-lhe a estrutura teológica para que invista contra as tentativas socinianas de limitar o governo de Cristo ao seu papel de Mediador.[38]

Isso leva diretamente ao segundo ponto importante: se Cristo participa de todos os atos *ad extra* em razão de sua divindade (sua consubstancialidade com o Pai), ele pode e deve também desempenhar um papel causal na eleição. Cristo não pode ser reduzido a um mero instrumento na estrutura soteriológica. Embora a encarnação possa perfeitamente ser o objeto da predestinação, Cristo, como Deus, também participa do decreto que se coloca antes da encarnação e que define o ofício de Mediador. Tal inferência da consubstancialidade de Cristo com o Pai confirma, mais uma vez, a estrutura soteriológica básica definida pela aliança da redenção. Isso se confirma também quando nos lembramos de que Owen, seguindo a definição típica da escolástica medieval, considera a predestinação um subconjunto da providência.[39] Como tal, ela compartilha do mesmo fundamento trinitário, tendo Cristo por Causa Eficiente eterna, tal como a providência de modo geral. Em outras palavras, embora Cristo como Mediador esteja abaixo do decreto, Cristo como Deus está acima dele e, como não se deixa envolver pela carne, continua na mesma posição mesmo depois de se encarnar. Portanto, o debate de Owen com os socinianos sobre a divindade de Cristo está, obviamente, em sintonia com as estruturas trinitárias que o vimos formular em suas várias discussões a respeito da doutrina de Deus.

Assim, estamos agora no ponto em que a discussão da pessoa e da obra de Cristo se tornam uma e a mesma. A predestinação aponta de forma inequívoca para a obra de Cristo e para a estrutura soteriológica, na qual essas implicações da interpretação de Owen sobre a pessoa de Cristo e de sua obra na Criação e na providência se tornam explícitas.[40] Vale notar, portanto, que é o compromisso de Owen com a definição escolástica de

predestinação como subconjunto da providência que é um dos fatores que torna tão clara a base cristológica da predestinação.[41]

A obra de Cristo

Introdução

Embora a escolha do Catecismo Racoviano como alvo primordial de sua ira em sua controvérsia com os socinianos tenha levado Owen a adotar uma abordagem cristológica que passou da pessoa de Cristo para a obra de Cristo, na *Vindiciae evangelicae*, é óbvio, com base no que foi dito até aqui, que suas críticas à reconstrução sociniana da pessoa de Cristo se baseiam no fato de que o Cristo do Catecismo Racoviano simplesmente não é capaz de realizar a obra da salvação conforme compreendida pela Ortodoxia Reformada. Portanto, é verdadeiro dizer que, até mesmo em sua discussão da pessoa de Cristo, a obra de Cristo possui uma posição de prioridade teológica, e até mesmo lógica. Isso não chega a ser surpreendente, se lembrarmos de que o fundamento causal da encarnação é a aliança da redenção, uma aliança com um propósito salvífico concreto, e de que, conforme Owen muda sua posição sobre a natureza da justiça divina, robustece mais ainda o fundamento soteriológico da cristologia.[42] Contudo, esse foco soteriológico vem à tona com maior clareza, e de forma inevitável, nas discussões dedicadas explicitamente à obra de Cristo.

Padrões explicativos

Na tradição da Ortodoxia Reformada, Owen tinha a seu dispor dois padrões básicos de explicação da obra de Cristo: os estados de humilhação e de exaltação, e o padrão do tríplice ofício. Os dois padrões não são, de modo

algum, excludentes; eles coexistem perfeitamente no mesmo sistema, servindo para enfatizar o movimento histórico na obra salvífica de Cristo.[43]

No contexto do século 17, o tema da humilhação/exaltação foi compreendido de maneiras bastante distintas nos sistemas luterano e Ortodoxo Reformado, marcando um ponto fundamental de diferença entre as duas tradições. Para os luteranos, a distinção era uma forma de colocar sua interpretação da comunicação de propriedades em sintonia com o movimento histórico descrito nos Evangelhos. Coerentes com sua interpretação da comunicação de propriedades no *genus maiestaticum*,[44] entediam que o sujeito ativo do estado de humilhação era a pessoa encarnada de Cristo que, voluntariamente, renunciou à glória que lhe pertencia como Deus. Como tal, esse estado foi inaugurado na concepção e continuou até o sepultamento de Cristo.[45] Começou então, com a descida ao inferno, o estado de exaltação.[46] Os reformados, por sua vez, não tinham esse problema com a comunicação: o chamado *extra calvinisticum* evitou o problema enfrentado pelos luteranos, por isso sua utilização do estado de humilhação foi de certo modo distinto. Inicialmente, a encarnação em si não requeria a humilhação; não era a assunção da carne humana que constituía o estado de humilhação, mas a obediência submissa de Cristo à vontade do Pai ao longo do seu ministério, particularmente na medida em que isso enfatizava seu sofrimento e morte, conforme resumido em *Leiden Synopsis* 25:3.[47] O estado de exaltação, portanto, não começou com a descida ao inferno, que foi compreendida pelos reformados como algo que se referia à morte de Cristo e, portanto, como parte do estado de humilhação, mas com a ressurreição.[48]

A estrutura dos dois estados passou por mudança significativa nas mãos de Jacó Armínio, que definiu o estado de humilhação nos termos do Credo

Apostólico, começando pelo sofrimento de Cristo sob Pôncio Pilatos.[49] O efeito dessa modificação foi a exclusão da obediência ativa de Cristo, durante seu ministério terreno, de sua obra de salvação, um ponto que facilitou sua doutrina sinergística da justificação.[50] Como tal, é possível que tenha proporcionado um contexto dogmático para os debates cristológicos de Owen com os remonstrantes. Na verdade, porém, o padrão de humilhação-exaltação tem um papel estrutural relativamente menor em muitas das discussões de Owen sobre a obra de Cristo, embora o tema da exaltação plasme, efetivamente, suas reflexões cristológicas mais amplas em *Meditations on the glory of Christ* [Meditações sobre a glória de Cristo] (1684/1691).[51]

As razões para esse papel relativamente menor apontam mais para o tipo específico de debate do qual Owen participa do que qualquer idiossincrasia teológica. Em primeiro lugar, em sua crítica ao arminianismo, a questão levantada em referência à cristologia é a da eficácia da obra de Cristo, um ponto discutido de forma muito mais conveniente em relação ao tríplice ofício, em que se pode dar atenção específica à natureza da mediação e do sacerdócio, do que em relação aos dois estados, em que as questões imediatas suscitadas dizem respeito ao conteúdo da obra de Cristo sem abordar necessariamente sua eficácia.[52] Em segundo lugar, boa parte do debate de Owen com os arminianos se mistura a críticas ásperas à posição sociniana. Como o Catecismo Racoviano usava o tríplice ofício para organizar sua discussão cristológica, assim como também não tinha nenhuma necessidade doutrinária do tema da humilhação, as respostas de Owen iam de encontro aos seus oponentes, inevitavelmente, nesse território terminológico comum.[53]

O tríplice ofício

O nível de discordância entre Owen e seus adversários socinianos no tocante ao tríplice ofício fica evidente a partir do espaço relativo que cada um dedica a cada ofício: no Catecismo Racoviano, é o ofício profético que recebe, de longe, a mais longa exposição;[54] nas obras de Owen, é o ofício sacerdotal — sob muitos aspectos o clímax de sua soteriologia — que recebe atenção mais ampla.[55] A diferença de ênfase é reflexo direto de uma diferença na cristologia subjacente. Para Biddle e para o Catecismo Racoviano, sua negação da divindade de Cristo serve de premissa crítica para tudo o que têm a dizer sobre a obra de Cristo. Portanto, a natureza do tríplice ofício de Cristo é reinterpretada nessa base e a importância primordial de Cristo, senão sua única importância, está em sua tarefa de revelar a vontade do Pai para a humanidade através do exemplo e do ensino — isto é, aquelas tarefas próprias do ofício profético. Para Owen, é a obra de Cristo, na expiação do pecado através de sua posição de Mediador entre Deus e a humanidade, que serve de premissa básica para sua interpretação da pessoa de Cristo, e é essa interpretação soteriológica que encontra sua exposição mais detalhada no tríplice ofício.

A importância do tríplice ofício para a teologia de Owen fica evidente pela maneira como ele a usa como base de estruturação de sua discussão cristológica em sua principal obra sobre a pessoa de Cristo, *A declaration of the glorious mystery of the person of Christ*, de 1679.[56] Para Owen, o tríplice ofício proporciona a estrutura para uma declaração exaustiva de todas as tratativas de mediação de Cristo com a igreja e, como tal, implica certas coisas a respeito de Cristo: ele deve se relacionar com aqueles em cuja defesa executa seu ofício e deve, portanto, partilhar de sua natureza. Deve também ser humano para que esteja sujeito à lei e a cumpra. Ele deve ser mais do

que humano porque faz a mediação entre a humanidade e Deus, e por isso também deve ser Deus.[57] Conforme veremos, essas premissas básicas são trabalhadas detalhadamente quando Owen analisa separadamente cada parte do ofício.

O ofício profético de Cristo: comunicação das propriedades e da cristologia do Espírito

A diferença básica entre o Cristo de Owen e o Cristo dos socinianos fica evidente diante das diferentes maneiras pelas quais cada um compreende seu ofício profético. Para os socinianos, o ofício profético de Cristo consiste em tornar conhecida a vontade de Deus Pai à humanidade, "manifestando-se perfeitamente a nós, confirmando e consolidando a vontade oculta de Deus".[58] Tal posição é, no mínimo, pelo menos na superfície, semelhante à de Calvino e à da tradição reformada, embora haja, evidentemente, uma objetividade na perspectiva calvinista da unção de Cristo em seu ofício que pressupõe a união hipostática e que não está presente de modo algum na perspectiva sociniana.[59] De fato, é a realidade básica da união hipostática, constituída no âmbito do contexto de uma doutrina ortodoxa da Trindade, que propicia o fundamento para essa revelação da vontade do Pai. Este ponto é básico para a interpretação reformada do ofício e se reflete nas declarações de Owen sobre o assunto — por exemplo, em seu Catecismo Maior (1645), no qual o conceito é exposto no capítulo treze sob a forma de três perguntas e respostas:

P.1: Em que consiste o ofício profético de Cristo?

R.: Em seu papel de embaixador de Deus perante o homem, revelando desde o seio do Pai todo o mistério da piedade, o caminho e a verdade pelos

quais chegamos a Deus.

P.2: De que maneira ele exerce esse ofício em nosso benefício?

R.: Dando-nos a conhecer toda a doutrina da verdade de uma maneira salvífica e espiritual.

P.3: Por quais meios ele faz isso?

R.: Por diversos. Em primeiro lugar, de modo interno e eficaz, por meio do seu Espírito, escrevendo sua lei em nosso coração; em segundo lugar, de modo externo e instrumental, pela Palavra pregada.[60]

Estas três breves perguntas apresentam um tesouro de teologia e apontam para a maneira profunda pela qual Cristo se coloca no centro da teologia de Owen. Em primeiro lugar, observamos novamente a íntima conexão entre as dimensões eterna e histórica da obra de Cristo pressuposta na resposta de Owen à primeira indagação; em segundo lugar, tanto de maneira explícita e como consequência do primeiro ponto, observamos a estrutura trinitária do ofício profético, em que o Filho é enviado pelo Pai e realiza sua tarefa através do Espírito Santo; e, em terceiro lugar, observamos que o ofício profético continua a funcionar proporcionando conteúdo do evangelho cristão através da pregação da Palavra e de sua aplicação individual por meio do Espírito.

A conexão entre a consubstancialidade de Cristo com o Pai, seu ministério terreno e sua designação eterna como Mediador são cruciais para a interpretação reformada do ofício profético.[61] O propósito do ofício profético consiste em revelar a vontade do Pai, e ele deve, evidentemente, conhecer a vontade de seu Pai e se relacionar de tal modo com outros seres

humanos que possa comunicá-la a eles. Em *Vindiciae evangelicae*, não é a humanidade de Cristo que está em jogo, por isso Owen destaca apenas o argumento em favor da divindade de Cristo — Owen se opõe à bizarra alegação de Biddle de que Cristo, como ser humano, deve ter sido levado ao céu para que a vontade de Deus lhe fosse revelada, indicando, com isso, a subsistência eterna de Cristo no seio do Pai e sua consubstancialidade com o Pai como base para que Cristo conheça sua vontade.[62] Sendo consubstancial com o Pai, Cristo, como Deus, foi parte na celebração das alianças de redenção e da graça, e, desse modo, não tinha necessidade de estar informado do seu conteúdo como se fosse uma terceira parte. Isso, é claro, reitera o argumento segundo o qual Cristo também era o Deus que elege e que a separação arminiana entre a eleição e a designação do Mediador não é possível.

Embora a divindade de Cristo assegure seu conhecimento da vontade do Pai, é sua humanidade que é necessária para a comunicação desse conhecimento a outros seres humanos. Nisso deparamos com o interesse de Owen pelo problema epistemológico por trás da encarnação. Como Deus é imaterial, portanto, incompreensível em si mesmo, e o finito não pode compreender o infinito, o ser humano não tem o conhecimento intuitivo dele e deve se contentar com representações opacas que Deus consente em proporcionar através de fenômenos materiais. Em Cristo, porém, essa distância entre Deus e a humanidade se desfaz, e, como ele é verdadeiro Deus manifesto em carne, pode-se ver nele uma representação verdadeira do Pai como o Pai deseja ser para conosco enquanto objeto de fé. Em Cristo se revelam todos os atributos de Deus necessários à fé e à obediência de uma forma que o ser humano possa compreendê-los.[63] Cristo não apenas vence o abismo entre Criador e criatura que existe por causa do pecado, como vence

também o abismo ontológico entre o infinito e o finito. A encarnação, portanto, tem importância a um só tempo epistemológica e soteriológica. Neste ponto, o pensamento de Owen se mantém em sintonia com a crença tradicional de que Deus deve se acomodar à capacidade humana para que o ser humano o compreenda e que a encarnação é parte fundamental dessa acomodação. Assim como em Calvino, é a necessidade de lidar com o pecado que constitui o motivo decisivo por trás da encarnação; diferentemente de alguns escolásticos medievais, Owen não se entrega à especulação se Cristo teria encarnado caso a humanidade não tivesse pecado.[64] Essa ênfase ao Cristo como revelador da vontade do Pai reflete os pressupostos cristocêntricos da teologia de Owen anteriormente observados, e oferece o fundamento sobre o qual Owen pode formular sua doutrina cristocêntrica das Escrituras:

> Uma revelação doutrinária meramente externa da natureza divina e de suas propriedades, sem nenhuma exemplificação ou representação real delas não foi suficiente para o propósito de Deus na manifestação de si. Isto se dá pela Escrituras. Contudo, a Escrituras toda está erigida sobre esse fundamento, ou procede desse pressuposto — de que há uma representação real da natureza divina para nós, que ela declara e descreve […] Isto se dá por meio da pessoa de Cristo. Ele é a imagem completa e a representação perfeita do ser divino e de suas excelências. Não falo disso movido pela certeza, mas pensando em Deus que se propõe a ser objeto da nossa fé, confiança e obediência.[65]

Essa passagem é da maior importância para compreendermos Owen. Em sintonia com sua crença de que o problema da relação da humanidade com Deus se deve, a um só tempo, ao pecado e à finitude, ele enfatiza que Cristo é, ele mesmo, o pressuposto e o ponto focal da revelação na Escrituras. Owen enfatiza que, em Cristo, não temos uma revelação da essência de Deus, mas, sim, de como Deus é para conosco. Novamente, a preocupação de Owen não é com alguma ideia abstrata e metafísica de Deus, mas de

Deus na medida em que ele age em nosso benefício como Salvador. Essa é a mesma ênfase que observamos anteriormente na discussão de Owen sobre os atributos de Deus, de que *Deus é por nós*.[66]

O ofício profético de Cristo, portanto, é a base da revelação objetiva de Deus como Redentor no mundo depois da Queda. As razões que apontamos nas discussões de Owen, sobre a natureza da teologia, que torna tal revelação necessária e lhe dá forma, são precisamente aquelas que o guiam à medida que ele formula sua interpretação do ofício, apontando claramente para a importância da natureza da obra de Cristo como determinante da natureza da sua pessoa. Ademais, fica evidente, a partir disso, que o conjunto de problemas em torno da salvação e da revelação tem um ponto focal comum na pessoa do Mediador encarnado. Contudo, como as questões correlatas da revelação e da mediação devem ser compreendidas no âmbito do contexto trinitário, pressupondo que os atos divinos concretos, tanto *ad intra* quanto *ad extra*, devam ser atribuídos às três pessoas, o ofício profético em si deve ser compreendido dentro de tal estrutura.

Embora a divindade de Cristo assegure a confiabilidade da sua revelação do Pai, e sua humanidade seja o meio dessa revelação, as dimensões trinitárias do ofício profético emergem mais claramente na interpretação de Owen da comunicação de propriedades na pessoa do Mediador. Essa comunicação é o pressuposto da comunicação da revelação plena à humanidade e serve para dar à revelação sua confiabilidade tanto objetiva quanto subjetiva: objetivamente, ela é totalmente confiável porque é uma revelação plena de Deus como ele é para conosco; subjetivamente, ela é confiável porque Cristo, enquanto Deus, tem autoridade para enviar o Espírito à mente humana para tornar sua Palavra eficaz.[67] Mais uma vez, a ordem ocidental da processão na Trindade é de crucial importância: o Pai é

revelado pelo Filho através do Espírito. Trata-se precisamente do mesmo ponto observado anteriormente no contexto do conflito de Owen com os quakers: Cristo está no centro de toda revelação salvadora do Pai, e a dupla processão do Espírito do Pai e do Filho é que une toda a estrutura ao seu centro em Cristo. O profeta meramente humano de Biddle, embora exaltado, é inevitavelmente inadequado para a tarefa conforme Owen a compreende: ele não pode transpor o fosso infinito que há entre o Criador e a criatura, tampouco pôr fim ao pecado, e por isso não pode proporcionar nenhuma revelação confiável da vontade do Pai.[68]

A natureza dessa comunicação em relação ao ofício profético de Cristo recebe sua mais plena exposição nas obras de Owen em seus comentários sobre Hebreus 1.1-2, em seu alentado *Commentary on Hebrews*. Aqui, em sintonia com a distinção básica entre a teologia arquetípica e ectípica, Owen enfatiza cautelosamente que, embora o Filho, como Deus, soubesse totalmente da vontade de Deus, esse conhecimento infinito não é comunicado em sua inteireza à natureza humana:

> O Senhor Jesus Cristo, em virtude da união da sua pessoa, foi desde o ventre cheio de uma perfeição de luz piedosa perfeita e do conhecimento de Deus e de sua vontade. Ele não tinha um exercício real desse princípio de sabedoria santa da qual foi dotado em sua infância, tampouco posteriormente (Lc 2.52); também não tinha em sua natureza humana uma compreensão absolutamente infinita de todas as coisas individuais do passado, do presente e do porvir, o que ele nega expressamente quanto ao conhecimento do dia do juízo (Mt 24.36, Mc 13.32); tinha, porém, toda aquela sabedoria e conhecimento de que era capaz a natureza humana, no tocante tanto ao *princípio* quanto ao *exercício*, na condição em que ela se encontrava, sem destruir seu ser finito e uma variedade de condições desde o ventre.[69]

Com isso, fica claro que Owen entende a assunção da carne pelo Filho como algo totalmente de acordo com a finitude humana e, como tal, suas

perspectivas refletem o caráter geral da cristologia reformada. Há também um elemento histórico-dinâmico em sua cristologia indicado por sua declaração de que, embora a humanidade de Cristo tivesse essa sabedoria generosa a partir do momento em que assumiu a carne, ele não a exerceu senão posteriormente.

Esse foco histórico da cristologia de Owen contrasta com as cristologias socinianas e com as formulações da escolástica medieval. Para os socinianos, tais como os autores do Catecismo Racoviano e John Biddle, a rejeição à ideia de que Cristo é eternamente gerado pelo Pai e consubstancial com ele resultou em cristologias que enraizaram sua "divindade" em sua união perfeita com o Espírito Santo, uma união mais perfeita do que aquela desfrutada por qualquer outra pessoa e que foi paradigmática para todas as demais pessoas. A participação referida em 2Pedro 1.4 é citada em apoio a essa perspectiva.[70] Portanto, é verdade que Jesus Cristo, embora não seja essencialmente Deus, é, não obstante, de algum modo elevado acima do resto da humanidade: ele é o Filho unigênito, e seu nascimento virginal, sua santificação pelo Pai, sua ressurreição e seu subsequente domínio e autoridade apontam para o fato de que possui uma certa semelhança com Deus não observada no restante da raça humana.[71]

O propósito por trás dos argumentos cristológicos do Catecismo Racoviano é a consolidação do fato de que Cristo não era o Filho de Deus eternamente gerado do Pai, mas por causa das dimensões milagrosas do seu nascimento, ministério e morte, Cristo se torna Filho de Deus por adoção, e a união entre Deus e Cristo é diferente em grau, embora não em natureza, daquela que existe entre Deus e outros crentes. A cristologia sociniana, portanto, tem um foco histórico radical que enraíza seu entendimento da

divindade de Cristo em seu desenvolvimento histórico ao longo do tempo através de sua vida e ministério.

Diante do foco histórico radical dos socinianos em sua argumentação, segundo a qual a obra de Cristo resultou em sua adoção como Filho de Deus, Owen apresenta uma cristologia que distingue entre o Filho, como Deus eterno que é, e o Filho como Mediador, uma distinção possível, conforme vimos, graças à base trinitária e às implicações da aliança eterna de redenção. Nesse contexto, ele introduz a ideia da exaltação do Mediador em seu ofício real, um tema ao qual voltará posteriormente no tratado.[72] Portanto, embora Owen declare que Cristo é Filho por sua própria essência e não como resultado de qualquer obra que tenha feito, ele não subscreve a nenhuma cristologia estática que ofusque a economia histórica da salvação através de uma ampla ênfase na eternidade. Sua cristologia faz a devida concessão ao movimento dinâmico da obra do Mediador na história. Por exemplo, Owen deixa claro que não considera a união hipostática, em si mesma, suficiente para a comunicação do conhecimento divino à natureza humana.[73] Quaisquer consequências da assunção da carne pelo Filho que não sejam a união pessoal são exigências totalmente voluntárias, e não ontológicas, que se inferem da natureza da encarnação.[74] Conforme diz Owen na *Vindiciae evangelicae*, é a sua unção, com a plenitude do Espírito no seu batismo, que deu a Cristo tudo de que precisava para a realização da sua obra, o que tornava o tipo de êxtase sugerido por Biddle mais do que supérfluo.[75] Essa unção preserva a importância da economia histórica: a união hipostática por si mesma não basta; o ofício de Cristo como Mediador é constituído e confirmado pela unção com o Espírito em seu batismo. Portanto, a salvação não pode ser simplesmente tragada por um

decreto divino eterno: os termos dos decretos divinos, na medida em que determinam a natureza da encarnação, excluem tal possibilidade.

Além de se opor à ênfase histórica radical das cristologias socinianas, a abordagem de Owen também contrasta com as discussões medievais sobre o conhecimento de Cristo. Na tentativa de lidar com os problemas suscitados pelo conhecimento que o Cristo encarnado tinha de Deus, os medievais defenderam a existência de vários tipos de conhecimento em Cristo. Por exemplo, de acordo com Tomás de Aquino, Cristo tinha um conhecimento quádruplo em virtude da união hipostática: o criado, o beatífico, o infundido e o adquirido.[76] Portanto, embora fosse possível dizer que Cristo tinha conhecimento adquirido *via* seus sentidos, ele jamais veio a saber de algo que não soubesse anteriormente através de algum outro modo de conhecimento, porque isso implicaria alguma falta de perfeição em sua natureza humana.[77]

Tal perspectiva era claramente inaceitável no âmbito da estrutura da cristologia reformada. Em sintonia com o entendimento básico da comunicação de propriedades, com seu axioma segundo o qual o finito não pode compreender o infinito, a ideia de que a humanidade de Cristo pudesse ser, de algum modo, onisciente tinha de ser rejeitada. Portanto, a encarnação trazia consigo um certo esvaziamento próprio da parte de Deus, por meio do qual o Verbo encarnado não era onisciente como o Verbo desencarnado o era, em si e por si mesmo. Essa perspectiva do esvaziamento próprio de Cristo é de Calvino[78] e também de Owen. Em contraste direto com a posição medieval, que apresentava uma perspectiva estática e metafísica da encarnação e que não poderia, consequentemente, levar a sério os versículos das Escrituras que falam do Pai se revelando ao Filho depois de assumida a carne em união com o Filho, Owen diz que, embora o Filho,

como Deus, soubesse de todas as coisas em virtude de sua geração eterna, e embora a natureza humana fosse o meio pelo qual o Filho executava sua obra como Mediador, havia, não obstante, um crescimento real de conhecimento no tocante à sua natureza humana, devido tanto à sua natureza como ser humano quanto à atividade do Espírito Santo. Como ser humano, ele era essencialmente racional e, portanto, guiado pela razão, tendo adquirido conhecimento por meio da experiência. Portanto, é bem possível colocar algo perante Jesus a respeito do que ele não tinha conhecimento prévio, e então dizer que, como resultado, ele havia conhecido aquele objeto e que seu conhecimento, portanto, havia aumentado.[79]

Essa discussão da comunicação de propriedades ajuda a chamar a atenção para a ênfase fundamentalmente pneumatológica da cristologia de Owen, uma ênfase que é inevitável dada a sua subscrição à ideia de que o Espírito é o agente de Deus no reino da criação. A humanidade de Cristo, é claro, sendo uma criatura, estava sujeita à mesma estrutura básica da atividade divina, assim como qualquer outra parte do reino criado. Em relação à atividade do Espírito Santo no tocante à encarnação, embora fosse verdade que Jesus Cristo recebera o Espírito na concepção, esse Espírito se tornou gradualmente mais ativo em seus dons e conhecimento dos quais o dotou ao longo de toda a sua vida. Não foi senão em seu batismo, e na inauguração de seu ministério público, que ele recebeu a plenitude do Espírito.[80] Isso permitiu o crescimento em sabedoria que numerosos textos bíblicos dizem a respeito de Jesus de Nazaré, e satisfaz também dificuldades exegéticas apresentadas por textos segundo os quais Cristo não sabia a hora e o momento do fim do mundo, algo que a natureza humana não pode saber, exceto por um ato especial da revelação.[81] Portanto, como a união

hipostática não resulta automaticamente em nenhuma comunicação de propriedades, esse papel é exercido pelo Espírito. Isso fica muito claro na ênfase vigorosa que Owen faz do fato de que a assunção da carne é o único ato imediato do Filho sobre a natureza humana, e a única consequência necessária disso é a união pessoal.[82] Portanto, em sintonia com sua perspectiva de que o Espírito é o agente imediato em todos os atos do reino criado, Owen diz que todas as demais ações do Filho sobre a natureza humana são executadas *via* Espírito como intermediário — embora, em sintonia com a visão tradicional de que os atos de Deus *ad extra* podem ser atribuídos às três pessoas, ele enfatiza a convergência de Pai e Filho. Nesse argumento, o *filioque* é usado como sua promessa explícita, desta vez com uma guinada que tange especificamente à encarnação.[83] Aqui está a coerência e a força da cristologia centrada no Espírito de Owen: ela enfatiza a natureza fundamentalmente trinitária da encarnação, colocando em paralelo o fundamento trinitário causal da encarnação no esquema da aliança eterna, ao enfatizar que o Filho nunca age no reino criado, exceto quando age pelo Espírito. A concepção de Cristo é obra do Espírito, assim como a santificação da carne humana.[84] De fato, para Owen, não é o nascimento virginal que assegura a não pecaminosidade de Cristo, e sim a infusão sobrenatural da graça pelo Espírito Santo.[85] De igual modo, a ressurreição e a glorificação de Cristo também foram atos do Espírito.[86] Agora que Cristo subiu ao céu, ele continua seu ofício profético neste mundo exclusivamente por meio da Palavra e do Espírito, e é o Espírito Santo que sustenta, conjuntamente, a completude objetiva da salvação em Cristo e as responsabilidades morais da vida cristã.[87] Portanto, vemos novamente o claro paralelo estrutural e a continuidade entre os atos trinitários de Deus *ad intra* e os atos trinitários de Deus *ad extra*.

A natureza dinâmica da comunicação das propriedades tem outra implicação importante para Owen, o que nos leva de volta à natureza do tipo de Deus que é revelado e o foco cristológico dessa revelação: na encarnação, há uma revelação completa de todas as propriedades da natureza divina necessárias à obediência presente e à bênção futura; portanto, o Deus que é ali revelado é o Deus *para* nós.[88] Essa é precisamente a perspectiva relacional da natureza da teologia que Owen articulou em sua definição básica de teologia calcada na aliança. Portanto, a doutrina da encarnação se debruça sobre a íntima conexão que há, na teologia de Owen, entre doutrina e piedade: a piedade cristã depende da realidade objetiva da encarnação, uma vez que ela proporciona a base para o nosso conhecimento de Deus, de como ele se relaciona conosco e de como nos relacionamos com ele. Não se pode separar doutrina de piedade. O conteúdo real da revelação de Deus, que constitui o ofício profético de Cristo, é duplo: a revelação da graça e do amor de Deus e a revelação da vontade e dos mandamentos divinos.[89] A graça e o amor de Deus se veem no dom objetivo da salvação que Cristo encarna. A vontade e os mandamentos divinos aparecem em Cristo quando ele radicaliza a lei e inclui a obediência interior, e não apenas a conformidade exterior. Portanto, Cristo, em seu ofício profético, serve como Salvador e mestre, e as duas coisas não podem ser separadas. É claro que o problema epistemológico objetivo de relacionar o infinito ao finito não era a única razão pela qual o ser humano não podia compreender a Deus: o pecado também obscurecia o coração e a mente, de tal modo que a humanidade não era receptiva ao ensino de Cristo. É por isso que faz parte do ofício profético de Cristo enviar o Espírito para levar a Palavra e aplicá-la ao coração das pessoas.[90] Como tal, o ofício profético de Cristo, sendo um ato do Deus trino, está em

continuidade fundamental com tudo o que Owen tinha a dizer em relação à natureza da teologia, tanto em relação à sua realidade objetiva quanto à sua aplicação subjetiva.

O ofício de rei

O ofício real de Cristo não é algo em que Owen se demore muito. Na *Christologia*, ele diz que sua análise principal do tópico ocorre em seu comentário a Hebreus 1.3, mas até mesmo nessa obra a discussão é breve e elíptica.[91] Contudo, o assunto é um dos pontos de discordância principal com os socinianos, conforme se vê em sua obra *Vindiciae evangelicae.*

O ponto de partida para a discussão é a perspectiva do ofício real encontrado no Catecismo Racoviano. Para os autores do Catecismo, o ofício de Cristo como rei começava depois que estava assentado à mão direita do Pai, depois que Deus o havia ressuscitado dos mortos e o levara para o céu.[92] Portanto, o ofício é algo que Cristo não possui por natureza, não possui durante sua peregrinação terrena e não tem papel importante na teologia do Catecismo.

Há, de fato, semelhanças superficiais entre a posição da Ortodoxia Reformada e a dos socinianos, uma vez que, para ambos, o ofício real foi inaugurado com a ascensão de Cristo.[93] Contudo, há também diferenças significativas. Para os reformados, a inauguração se dá no contexto de dois estados e, portanto, representa parte da exaltação depois da humilhação. A doutrina, então, assume a estrutura de uma cristologia ortodoxa e coopera com a forma pela qual o movimento histórico da mediação de Cristo é enfatizada enquanto a continuidade de sua pessoa em relação a quem e ao que ele é também se mantém. Owen deixa isso claro: "Com relação à sua exaltação na ascensão, isso não se deu por alguma investidura que tivesse em

algum novo ofício, mas pela admissão da execução daquela parte de sua obra de mediação que foi, de maneira plena e gloriosa, consequência da humilhação por que passou. Nesse ínterim, ele foi, sem dúvida, rei quando o Senhor da glória foi crucificado, 1Co 2.8".[94]

Essa declaração apresenta vários pontos importantes. Em primeiro lugar, a admissão ao ofício real não requer nenhum tipo de mudança ontológica da parte do Filho. Antes, representa uma fase concreta na economia histórica da salvação, uma economia cuja unidade deriva do fato de que cada um dos ofícios de profeta, sacerdote e rei não constituem, efetivamente, um ofício à parte; os três ofícios são três partes de uma tarefa de mediação. A investidura de rei não é, portanto, algo inteiramente novo, mas reflete o movimento que vai da humilhação à exaltação implícita na estrutura de mediação, conforme determinado pela aliança da redenção. De fato, na interação de Owen com os socinianos quanto a esta questão, não há uma ampla discussão sobre os aspectos usuais do ofício real de Cristo, tal como sua proteção da igreja e autoridade sobre ela. Isso não é teologicamente importante; pelo contrário, reflete a natureza do ponto em questão: Owen demonstra preocupação com o entendimento correto do ofício real na medida em que ele se relaciona com uma cristologia ortodoxa e com a doutrina dos dois estados, em vez de uma exposição do ofício em si.

Fica claro a partir disso que a interpretação que Owen oferece do ofício real reflete as preocupações do *extra calvinisticum* em sua ênfase à subordinação de Cristo ao Pai, exclusivamente no que diz respeito à sua aceitação voluntária do ofício de Mediador. Owen, como fica claro pela última citação, sustenta que Cristo, como Deus, é sempre rei, mesmo durante a humilhação do Logos encarnado. Essa é a implicação necessária do seu trinitarismo, pelo qual o Pai sempre age *ad extra* pelo Filho através

do Espírito Santo. Portanto, o papel de Cristo como rei, no que se refere à guarda e à orientação da igreja, pertence a ele não só pelo fato de ser Deus, mas também pelo fato de ser Mediador.[95] Notamos, anteriormente, que Owen rejeitou as tentativas socinianas de restringir os textos bíblicos que falam do domínio de Cristo a uma época posterior à ressurreição: ele insistiu que aqueles se referiam à divindade eterna de Cristo. O mesmo ponto básico se aplica à citação acima, em que se diz de Cristo que ele é rei antes de sua ascensão. Existe, de fato, um duplo foco na cristologia de Owen que reflete seu entendimento da relação do Verbo com a encarnação, e que enfatiza, de um lado, Cristo como rei e soberano por natureza, uma vez que ele é Deus, e de outro, Cristo como rei e soberano por delegação na estrutura de mediação.[96] Uma consequência desse duplo foco é que, assim como o ofício de Mediador deixará de existir no *éskhaton*, também ocorrerá com o ofício real baseado nessa mediação: recorrendo às imagens de 1Coríntios 15, Owen fala do Filho que entrega o reino ao Pai.[97] Isso não significa, é claro, que Cristo deixe de ter autoridade (sua divindade impede essa possibilidade) ou que a encarnação deixe de ter importância — a crença de Owen no fato de que o finito jamais pode compreender o infinito garante que a acomodação encarnacional de Deus preserve sua importância mesmo depois do Dia do Juízo. Isso tudo significa que o ofício real de Cristo conforme definido por seu papel concreto como Mediador e, portanto, pela aliança da redenção, cessará.[98]

Embora a exposição positiva oweniana do ofício real em *Vindiciae evangelicae* seja breve, é importante porque é nesse contexto que ele levanta a questão da interconexão entre a cristologia e a piedade em sua forma mais aguda. O pano de fundo dessa questão remete às tentativas de adoração de Cristo apesar da rejeição de uma cristologia ortodoxa.[99] Para Owen, isso é

absurdo, uma vez que a adoração divina requer a divindade como seu objeto para que não se caia em idolatria. As tentativas dos socinianos de preservar a adoração a Cristo sem uma interpretação ortodoxa de sua pessoa e de sua obra são, diz ele, o calcanhar de Aquiles da sua cristologia.[100] Trata-se de uma observação interessante principalmente pelo fato de que chama a atenção para a conexão íntima entre doutrina e piedade que há no pensamento de Owen.

Essa questão impulsionou Owen para uma precisão maior no que diz respeito à relação que ele descreve entre o Cristo encarnado e a natureza da adoração cristã. Ele está convicto de que Cristo não pode ser considerado a causa formal da adoração no que diz respeito ao seu ofício de Mediador. No contexto de tal polêmica, essa posição está em forte contraste com a cristologia sociniana, na qual somente como consequência de sua mediação é que Cristo pode ser objeto de adoração — se não fosse por sua mediação, afinal de contas, ele não seria mais do que outro mero mortal.[101] Para Owen, porém, Cristo é o Deus encarnado. É a natureza divina de Cristo que proporciona o fundamento para que ele seja objeto da adoração divina. Owen distingue, nesse contexto, entre a razão formal, ou fundamental, para adorar a Cristo e o motivo para tanto. O primeiro é a divindade de Cristo; o segundo, sua mediação.[102] A mediação não pode ser a causa formal por diversos motivos: somente o infinito pode ser objeto de adoração, porém Cristo é infinito antes de sua designação como Mediador e de sua encarnação. Como Mediador, ele é participante da natureza divina, não é Deus pura e simplesmente; como Mediador, Cristo depende de Deus e recebe dele seu poder por delegação; como Mediador, Cristo é subordinado ao Pai. E como Mediador, Cristo não é eterno e, portanto, não pode ser

causa de adoração — se fosse, então a adoração a Deus cessaria quando o ofício de Mediador cessasse no *éskhaton*.[103]

Na verdade, somente a excelência divina pode ser causa formal de adoração.[104] À luz disso, pode-se dizer de Cristo que ele tem uma dupla relação com a adoração divina: formal, como Deus que é, e causal, como meio de todo o bem que os crentes recebem de Deus.[105] Observamos aqui a natureza da cristologia de Owen, por meio da qual a encarnação é interpretada como meio de um fim concreto, a ponte entre a humanidade finita e o Deus infinito. Além disso, deparamos mais uma vez com a distinção fundamental, na teologia de Owen, entre os aspectos ontológico e econômico da Trindade, a mesma distinção que foi tão importante para a distinção entre Cristo como Deus e Cristo como Mediador, designado na aliança da redenção, e que define a relação entre cristologia e predestinação. Aqui, a distinção é usada para articular a natureza especificamente trinitária da adoração. No contexto da adoração, deparamos mais uma vez com uma confluência de interesses epistemológicos e soteriológicos na pessoa do Mediador. Na ordem do conhecimento, Cristo como Mediador revela o Pai como objeto de adoração para o crente, através da obra do Espírito; na ordem do ser, a processão do Filho a partir do Pai, e do Espírito de ambos, significa que quando a mente do crente está fixada no Pai através da obra do Espírito e de Cristo, há uma adoração subsequente do Filho e do Espírito que deriva de sua consubstancialidade com o Pai. O que acontece na adoração é que Cristo Mediador dá acesso a Deus Pai como objeto formal de adoração; porém, ao fazê-lo, dá também ao crente uma compreensão da Trindade ontológica por meio da qual as três pessoas, como Deus que são, tornam-se objeto de tal adoração. A estrutura trinitária ocidental mais uma vez sustenta a unidade da economia da salvação.[106] Deus se revela objeto

trinitário de adoração precisamente através da economia da salvação que depende da aliança da redenção e da ordem de processão na Trindade. O fruto maduro dessa perspectiva trinitária é encontrado, naturalmente, no grande tratado de Owen, *Of communion with God the Father, Son, and Holy Ghost* (1657) [Da comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo], uma obra cuja estrutura é toda calcada na ordem ocidental da processão na Trindade.[107]

A discussão de Owen sobre o ofício real é, portanto, significativa não apenas para que se compreenda a obra de Cristo como Mediador num sentido estritamente doutrinário, mas também para que se compreenda o elo entre doutrina e piedade em seu pensamento. Contudo, tanto o ofício profético quanto real apontam para o problema ontológico da finitude humana à luz da infinitude divina e na direção de uma necessidade mais profunda de humanidade: a necessidade de lidar com o problema objetivo do pecado e seu impacto subjetivo no crente. Tais questões serão solucionadas apenas quando a terceira parte do ofício de mediação for levada em conta: o sumo sacerdócio de Cristo.

O ofício do sumo sacerdócio

Não há doutrina com a qual o nome de Owen esteja associado e que tenha se mostrado mais polêmica do que a da expiação limitada, o ensino segundo o qual Cristo morreu para salvar os eleitos. De fato, em seu tratado de 1647, *The death of death in the death of Christ*, pode-se dizer que a doutrina teve sua exposição mais exaustiva e elaborada, o que levou um autor moderno a dizer que a doutrina fica de pé ou cai dependendo da persuasão dos argumentos apresentados por Owen.[108] Como tal, não é de espantar que ele tenha sido o alvo preferido de ataques dos que desejam negar a doutrina.[109] Este

estudo, por seu caráter histórico e não dogmático, não lida com a questão da verdade ou da falsidade final da doutrina, tendo por objetivo, simplesmente, esclarecer a natureza do argumento proposto por Owen e, com isso, refutar certas interpretações equivocadas de sua posição expostas por outros estudiosos.

Antes de discutir a doutrina, porém, é preciso que façamos uma série de observações preliminares. A primeira delas é que a principal declaração de Owen a respeito dessa questão, *The death of death*, não é um tratado sobre a limitação da expiação como tal. Pelo contrário, conforme observa James Packer, trata-se de uma construção teológica positiva cujo principal objetivo é a consolidação da eficácia da morte de Cristo para a salvação dos eleitos.[110] A extensão da expiação, ao mesmo tempo que proporciona a razão inicial para que se escreva a seu respeito, é, na verdade, parte de uma questão mais ampla, isto é, saber se Cristo morreu simplesmente para tornar possível a salvação ou para torná-la real. Nesse contexto, a expiação limitada pode, sob certo aspecto, ser entendida como uma inferência de outras doutrinas: se a morte de Cristo é eficaz para a salvação, disso se segue que aqueles que não virão a desfrutar dela não poderão ser contados entre aqueles pelos quais Cristo morreu.

À luz deste último ponto e de tudo o que foi dito anteriormente com relação à interpretação de Owen da teologia e da doutrina de Deus, deveria ser óbvio que a morte de Cristo não pode ser analisada isoladamente de outras questões teológicas. De fato, Owen situa a morte de Cristo no contexto do seu papel de Grande Sumo Sacerdote. Este papel sacerdotal, por sua vez, se situa no contexto do seu papel de Mediador; e este papel de mediação se situa no âmbito das duas economias de salvação, a eterna e a histórica, as quais encontram expressão nas relações da aliança intratrinitária

e na encarnação. Portanto, os estudiosos do pensamento de Owen não podem separar a morte de Cristo das estruturas mais amplas de sua cristologia.[111] Não é preciso concordar com os argumentos de Owen para perceber que ele trata a expiação como parte do ofício sumo sacerdotal de Cristo e, portanto, como mais um aspecto de sua perspectiva da estrutura trinitária de salvação. Desse modo, para que seus argumentos sejam compreendidos e expostos corretamente, é dessa forma que o estudioso do pensamento de Owen deve lidar com eles.[112]

Assim como o sacerdócio de Cristo é apenas um aspecto do seu papel de Mediador, assim também sua designação ao ofício é, do mesmo modo que sua designação para os ofícios de profeta e de rei, simplesmente um aspecto da sua designação de Mediador. Portanto, a economia eterna e a histórica são novamente de crucial importância: o sumo sacerdócio de Cristo encontra seu fundamento causal, por excelência, nas alianças intratrinitárias, e sua inauguração histórica, no ministério terreno de Cristo.

O sacerdócio de Cristo, embora não predomine na teologia de Owen, parece ter sido motivo de preocupação para ele. Ao dedicar mais espaço à discussão desse aspecto da obra de mediação de Cristo, Owen se coloca em linha de continuidade com a tradição da Ortodoxia Reformada do seu tempo. Havia razões internas sólidas para isso: a perspectiva ortodoxa agostiniana do pecado e da antropologia, bem como as raízes anselmianas dos modelos cristológicos ortodoxos, significavam que o problema objetivo do pecado e sua cura era central para o esquema soteriológico.[113] Havia também bons motivos polêmicos para essa ênfase. O sacerdócio de Cristo, que traz consigo uma compreensão da natureza da morte de Cristo e de sua relação com a salvação e com a igreja, era um ponto de diferença fundamental entre os reformados e seus oponentes arminianos, socinianos e

católicos. A ordem arminiana de decretos, que colocava a eleição individual depois da fé, impedia claramente qualquer relação causal direta entre a obra sacerdotal de Cristo e a salvação de qualquer indivíduo em particular.[114] Os socinianos, ao negarem que Cristo era divino no sentido tradicional, reduziram radicalmente a importância objetiva da expiação.[115] Os católicos eram problemáticos sob vários aspectos, particularmente na relação que estabeleciam entre a morte de Cristo e a missa, bem como no desenvolvimento de tendências pelagianas em suas fileiras, tendências suscetíveis às mesmas críticas que aquelas feitas aos arminianos pela perspectiva ortodoxa.[116]

A importância que Owen atribuía à interpretação correta do sacerdócio de Cristo fica evidente desde o início de sua carreira teológica. De fato, em uma obra anterior, *The duty of pastors and people distinguished* [Uma diferenciação entre as atribuições dos pastores e da comunidade] (1644), ele faz alusão a um livro em que discute o sacerdócio, a respeito do qual uma nota à margem tem como título *Tractatu de sacerdotio Christi, contra Armin. Socin. et papistas, nondum edito*.[117] Conforme diz o título ("nondum edito"), a obra não havia sido publicada àquela altura. Na verdade, parece nunca ter sido.[118] Contudo, o título em si basta para sugerir que Owen se deu conta de que o sacerdócio de Cristo era um ponto fundamental de discordância entre os ortodoxos e seus adversários arminianos, socinianos e papistas. As razões para isso não são difíceis de encontrar: no sacerdócio de Cristo encontramos o ato central do drama da redenção e uma doutrina fundamental que age como um fator de controle para a interpretação bíblica.

Esses dois pontos aparecem claramente na análise mais ampla e sistemática do sacerdócio de Cristo: seu comentário à Carta aos Hebreus.[119]

Essa obra apresenta não apenas uma ampla exegese de passagens que fazem alusão ao sacerdócio de Cristo, como também um vasto ensaio preliminar sobre o tópico que reúne as diversas questões doutrinárias envolvidas e, desse modo, proporciona uma estrutura que decorre da exegese bíblica e serve, ao mesmo tempo, para lhe dar forma.

Para Owen, a natureza de todo o sacerdócio está sintetizada em Hebreus 5.1. Esse versículo define dois critérios básicos para quem venha a ser sacerdote: é preciso que seja alguém do povo e que deverá ser apontado para atuar em favor de outros nas questões divinas.[120] Esses dois aspectos do sacerdócio podem ser encontrados na encarnação de Cristo — por meio da qual ele foi, como homem, por assim dizer, tirado do meio do povo — e na aliança da redenção, por meio da qual o Pai designa o Filho como Mediador, e o Filho voluntariamente aceita o ofício. Nesse contexto, Owen não hesita em ver a aliança como elemento constitutivo do chamado de Cristo ao ofício, citando Hebreus 5.4-6 como evidência.[121] Isto, é claro, simplesmente confirma o que foi dito anteriormente, a saber, que é a eterna aliança a um só tempo o fundamento causal do sacerdócio de Cristo e também, por isso mesmo, a estrutura teológica basilar que define a natureza desse sacerdócio. Contudo, esse fundamento eterno é apenas parte da história: ao mesmo tempo, Owen preserva cautelosamente as dimensões históricas e pneumatológicas do ministério de Cristo distinguindo esse chamado ao ofício de sua inauguração efetiva. Trata-se de uma distinção muito eficaz porque reflete a recusa de Owen em permitir que os problemas lógicos e metafísicos neguem a importância do movimento histórico da salvação. Isso é da máxima importância quando se discute a satisfação requerida, uma vez que a força de sua rejeição à justificação eterna e à alternativa de Grócio depende exatamente dessa distinção. É importante

observar, portanto, que este é um padrão básico que permeia a teologia de Owen, e não um tipo de *deus ex machina* introduzido na controvérsia para contornar problemas específicos.

Com relação ao sacerdócio de Cristo, Owen identifica três momentos de "inauguração": em sua concepção, ocasião em que recebeu a plenitude dos dons do Espírito Santo; em seu batismo, quando foi cheio do Espírito (esses dois momentos valem também para o papel de Cristo como profeta e rei); e sua dedicação pessoal singular ao ofício específico do sacerdócio, na célebre oração sacerdotal de João 17.[122] A natureza dinâmica da cristologia de Owen aparece mais uma vez, de forma explícita, na ideia do movimento histórico no papel de Cristo como Mediador: embora o fundamento causal da mediação de Cristo esteja na aliança eterna, isso não ofusca a importância da entrada de Cristo na história — a eternidade não traga o tempo; em vez disso, ela é necessária para dar sentido e propósito à pessoa histórica de Cristo e ao seu ministério. Portanto, os atos encarnados de Cristo são importantes. Conforme dissemos acima, Owen não dedica muito tempo à discussão da distinção dogmática comum da humilhação/exaltação para comunicar a ideia do movimento histórico da mediação de Cristo, porém sua ênfase no tríplice ofício obviamente atende ao mesmo propósito.

Para Owen, a natureza do sacerdócio de Cristo é análoga à dos levitas do Antigo Testamento, consistindo em dois elementos básicos inseparáveis: sacrifício e oferta desse sacrifício a Deus, ou oblação e intercessão, conforme ele prefere chamá-los.[123] O fato de Cristo ser chamado de sacerdote da ordem de Melquisedeque não é objeção alguma a esta definição básica de sacerdócio, uma vez que Owen considera o rei misterioso de Salém como alguém que fez um sacrifício (uma inferência que ele tira de Gn 14.20).[124] De fato, para Owen, o sacrifício é da essência do ofício sacerdotal, pois,

segundo ele, se não houvesse necessidade de sacrifício, não haveria necessidade de sacerdócio, o que fica demonstrado pela ausência do sacerdócio antes da Queda, no Éden.[125] Tal perspectiva se reflete na análise que Owen faz da oblação de Cristo: por sua natureza, trata-se de um sacrifício sangrento pelo pecado e, por sua eficácia, alcança o perdão do pecado e a liberdade da maldição.[126] É o pecado, portanto, que torna necessário o sacerdócio de Cristo. Em seu comentário aos Hebreus, Owen elabora esse quadro ao analisar a necessidade de expiação com base numa quádrupla causalidade: sua causa meritória é o pecado; sua causa eficiente suprema é o próprio Deus; sua causa instrumental é a maldição da lei, uma vez que isso define a natureza da separação entre Deus e os pecadores; e a causa externa é Satanás, na medida em que ele agora tem poder sobre a humanidade. Esses quatro fatores, portanto, definem a natureza da resposta divina: o pecado deve ser expiado, a justiça divina precisa ser satisfeita, a maldição precisa ser removida e o poder de Satanás tem de ser destruído.[127] Em face do papel central desempenhado pelo pecado nesse esquema, Owen recorre ao ofício sacerdotal de Cristo como mais uma evidência de sua perspectiva segundo a qual não haveria encarnação se não houvesse pecado, reforçando, desse modo, os fundamentos antiespeculativos de sua cristologia.[128]

Este último ponto está intimamente relacionado aos argumentos de Owen de que, dada a realidade do pecado e do desejo de Deus de salvar, a encarnação de Cristo é absolutamente necessária, e a salvação não pode, nem mesmo teoricamente, se realizar por um mero ato da vontade divina. Conforme já demonstramos por diversas vezes, essa posição foi explicitada inicialmente por Owen em *A dissertation on divine justice* (1653), em oposição às perspectivas dos socinianos e de alguns ortodoxos.[129] O que é

importante observar nesse contexto é o modo pelo qual esse ponto reforma, mais uma vez, a tendência contra a especulação abstrata da cristologia de Owen, o que fica evidente pela maneira como ele elabora seu pensamento com o propósito de reter a integridade das dimensões eterna e histórica da salvação, apontando ao mesmo tempo, claramente, para sua mútua dependência. Embora seja verdade que a aliança eterna propicia o fundamento causal para a mediação de Cristo, ela não pode ser interpretada como algo que enfraquece a importância da encarnação, ou do ministério histórico de Cristo, porque o ser de Deus por trás da aliança requer que o Filho assuma a carne humana para que haja salvação. A aliança e a encarnação são igualmente vitais em toda a estrutura soteriológica.

O fundamento para a necessidade da encarnação, a fim de que se lide objetivamente com o pecado humano, aponta para a diferença fundamental entre o sacerdócio de Cristo e outro sacerdote humano: diferentemente de seus antecedentes humanos, Cristo é, a um só tempo, o que faz o sacrifício e o sacrifício em si. Owen recorre em sua argumentação aos elementos que constituem um sacrifício: adução, ou apresentação da oferta no lugar de sacrifício; ocisão, ou o abate da oferta, que era em si mesma subdividida em exposição dos pecados e aspersão de sangue; e a queima do sacrifício.[130] Ao primeiro elemento corresponde a ida de Cristo a Jerusalém, ao Getsêmani e suas orações e sofrimentos no jardim. Ao segundo e terceiro elementos corresponde sua morte na cruz, que foi, num ato único, os muitos atos separados dos sacrifícios levíticos. Por fim, assim como o sumo sacerdote entrou no Santo dos Santos, Cristo agora vai adiante de Deus em favor dos pecadores, unindo em uma pessoa a oferta e aquele que faz a oferta.[131] Essa estrutura de oblação encontra paralelo — como seria de esperar dada a unidade do ofício — na análise de Owen da intercessão de Cristo: iniciada

na terra, com orações orais, ela continua agora no céu num sentido virtual ou real, por meio da qual Cristo intercede diretamente junto ao Pai, de maneira transcendente, sem o uso da linguagem.[132] Mais uma vez, a ideia de movimento histórico não é tragada pelas dimensões eternas da salvação, tampouco subordinadas a elas de maneira radical, contribuindo, em vez disso, para a priorização e a definição do papel de Cristo como Mediador.

Em face de tudo o que já foi dito até aqui em relação ao fundamento causal eterno da mediação de Cristo na aliança da redenção e no movimento histórico em sua vida encarnada como Mediador, não deveria ser motivo de espanto o fato de ser a inter-relação entre o eterno e o histórico que propicia a verdadeira chave para que se compreenda o ofício sacerdotal. Mais uma vez, não se trata de tema novo na teologia de Owen: em suas reflexões sobre a natureza da teologia, em sua doutrina de Deus, e em seu desenvolvimento das estruturas cristológicas básicas, vimos um empenho coerente em distinguir e correlacionar eternidade e tempo. Isso fica mais evidente no cristocentrismo coerente de Owen, em sua ênfase constante ao Deus manifesto em carne como centro da teologia cristã.

O sacerdócio de Cristo não é, naturalmente, exceção a isso, e é vital que o propósito do seu sacerdócio não esteja divorciado, ou seja tomado isoladamente, de sua causa na aliança eterna da redenção, ou de seu meio na encarnação e na obra de Cristo. A importância da causa e do meio do sacerdócio de Cristo já foi demonstrada. Portanto, tudo o que resta é observar de que modo se relacionam com o propósito: a salvação.

De certa forma, a resposta a essa pergunta é muito simples: a aliança da redenção apresenta condições que, quando satisfeitas, resultam na salvação dos eleitos; a oblação e a intercessão de Cristo são essas condições. Portanto, quando tiverem sido cumpridas, os eleitos serão salvos.[133] A aliança

contribui para proporcionar uma unidade aos atos de mediação e, desse modo, para o sacerdócio de Cristo: todos os aspectos do seu sacerdócio devem ser compreendidos como parte da realização das condições estipuladas na aliança e, assim, unidas tanto em sua causa quanto em seu propósito.[134] Essa interpretação do sacerdócio de Cristo se reflete na ênfase de Owen à unidade da oblação e intercessão de Cristo: ele morre e intercede pelo mesmo grupo de pessoas, ou seja, os eleitos.[135] Isso é extremamente importante para que se compreenda como Owen relaciona a morte de Cristo à estrutura soteriológica de modo geral: a morte de Cristo só pode ser corretamente compreendida se for situada no contexto geral da aliança da redenção e no contexto geral do sacerdócio de Cristo. De fato, tentar isolar a natureza salvífica da morte de Cristo dessa estrutura geral é enveredar por um movimento teológico especulativo ao qual Owen jamais cede.[136]

Owen encontra justificativa para essa perspectiva da unidade da oblação e intercessão no sacerdócio levítico veterotestamentário, que ele considera um tipo de Cristo.[137] Embora os sacerdotes levitas tivessem de realizar uma série de procedimentos durante os sacrifícios, Owen os considera como acomodação divina às limitações terrenas que impede que a riqueza de todos os atos sacerdotais de Cristo sejam representados por um único tipo.[138] Essa unidade também se expressa em relação à particularidade dos sacrifícios do Antigo Testamento: "O sangue era oferecido [por parte dos levitas] […] pelo povo de Deus, pela igreja, por toda a congregação. E assim como o sumo sacerdote representava, ali, a pessoa de Cristo, assim também esse povo constituído por todos os eleitos de Deus estava representado neles e por eles, e foi somente pelo povo eleito que o sumo sacerdote se ofereceu. E

é o povo eleito apenas por quem nosso grande sumo sacerdote se ofereceu e intercede".[139]

Portanto, o profundo sentido de continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, e a relação típica-antitípica do sacrifício levítico em relação ao de Cristo, propicia uma confirmação a mais da particularidade da expiação. Assim como os levitas ofereciam sacrifícios apenas para o povo de Israel, assim também Cristo oferece sacrifício exclusivamente para a igreja. É óbvio, naturalmente, que esse aspecto do argumento de Owen não se comporta como uma linha autônoma de raciocínio teológico a favor da particularidade da expiação, porém se coloca, efetivamente, em relação à aliança da redenção como princípio por excelência do ser. Os sacrifícios levíticos são particulares em alcance porque o sacrifício de Cristo, que prenunciavam e do qual dependiam, é particular. O importante é que, na ordem do conhecimento, pode-se atribuir a eles uma certa prioridade lógica sobre o entendimento do sacrifício de Cristo e um papel interpretativo a seu respeito. Uma vez que tal relação íntima entre o sacrifício levítico e o sacerdócio de Cristo não é algo nem um pouco inovador — pareceria essencial a qualquer interpretação crível do livro de Hebreus —, não se pode dizer que se trata de exemplo de intrusão da metafísica aristotélica na teologia. Não obstante, ela tem papel significativo na formulação oweniana de expiação limitada. Aqui, não são as questões metafísicas, mas o foco histórico e bíblico, tão típico do pensamento de Owen, que é, uma vez mais, da maior relevância, pois toca na importância hermenêutica da interpretação do ofício sacerdotal de Cristo em contraste com o sacerdócio levítico.

Apesar dessa aproximação clara, não especulativa, voltada para a história e fundamentada no sacerdócio de Cristo, é aqui, na oblação e na intercessão de Cristo que, segundo alguns, a teologia de Owen se mostra mais

especulativa em sua ênfase na natureza da eficiência e, portanto, da particularidade da obra de Cristo como Salvador.[140] São alegações dirigidas a aspectos particulares da formulação do sacerdócio de Cristo por Owen, às quais voltaremos no próximo capítulo. Contudo, vale a pena observar que as estruturas básicas até aqui delineadas, e que propiciam o contexto teológico e a forma básica desse sacerdócio, são notáveis por sua natureza não especulativa: a aliança da redenção, que não pode ser compreendida como logicamente anterior à existência do pecado, representa o fundamento causal da mediação de Cristo e, portanto, do seu sacerdócio, sendo, em si mesma, o resultado da reflexão sobre as implicações trinitárias de uma compreensão agostiniana da predestinação; a necessidade de encarnação, em face da realidade do pecado e do desejo salvífico de Deus, impede o tipo de voluntarismo radical que contribui para eclipsar ou, pelo menos, diminuir a relevância da pessoa encarnada de Cristo para a salvação; o peso crucial do movimento histórico na cristologia de Owen serve para frisar a importância vital da vida e ministério encarnados de Cristo para toda a economia da salvação; o uso que Owen faz do ensino bíblico do sacerdócio como algo típico do sacerdócio de Cristo. Em relação ao menos aos seus fundamentos básicos, o sacerdócio de Cristo dificilmente representa uma especulação radicalmente antibíblica.

São estas, portanto, as estruturas básicas que constituem a interpretação de Owen acerca do sacerdócio de Cristo: doutrinariamente, a determinação trinitária do ofício de Mediador; bíblica e historicamente, a contextualização do ministério de Cristo em contraste com o pano de fundo do ensino do Antigo Testamento sobre sacerdotes e sacerdócio. A inferência óbvia disso, e que permeia a obra de Owen, é que a morte de Cristo não pode ser compreendida separadamente, e sim no contexto da mediação

definida pela aliança da redenção e pelo tríplice ofício, particularmente aquela parte que se refere ao sacerdócio de Cristo. Este ponto é vital como elemento preliminar a uma compreensão correta do foco explícito de conflito entre Owen e seu grande oponente, Richard Baxter, em torno da morte de Cristo, o que examinaremos no próximo capítulo.

Conclusão

Em oposição às posições heréticas que buscavam negar a doutrina ortodoxa da pessoa e da obra de Cristo, as reflexões cristológicas de Owen representam uma confirmação da cristologia ortodoxa que se acha em continuidade fundamental com a tradição reformada, particularmente no uso que faz do chamado *extra calvinisticum* e do tríplice ofício de Cristo. Não obstante, a cristologia de Owen não usa simplesmente a tradição reformada; usa também numerosos conceitos, dos quais o *extra calvinisticum* é, de fato, um deles — conceitos, aliás, da ampla tradição ocidental, tais como o da natureza anipostática da humanidade de Cristo e a importância da ordem da processão trinitária para a consolidação de vários pontos cristológicos, desde a relação de Cristo com a revelação até a chamada cristologia do Espírito de Owen. Como em suas reflexões sobre os princípios da teologia e sobre a doutrina de Deus, fica muito claro com suas declarações sobre cristologia que a teologia de Owen não pode ser compreendida simplesmente por seu contexto setecentista estreito, exigindo que levemos em conta também fontes medievais e patrísticas.

O que talvez seja mais significativo da perspectiva da teologia, porém, não são as fontes da cristologia de Owen, mas a forma rigorosa como isso se relaciona com seu fundamento causal na aliança da redenção. É claro que a ênfase de Owen no *extra calvinisticum*, a cristologia do Espírito resultante e

suas discussões do tríplice ofício de Cristo, enfatizando o movimento histórico, serviram para impedir uma subordinação completa e radical do Cristo histórico ao decreto eterno. O que emerge é uma cristologia formada decisivamente pelas relações intra-trinitárias definidas pela aliança da redenção e que preserva, em suas dimensões históricas e eternas, a ênfase rigorosamente trinitária encontrada na doutrina de Deus de Owen. É no contexto dessa aliança que sua interpretação de Cristo como Mediador se define e, então, nesse mesmo contexto é que devem ser compreendidos todos os aspectos dessa mediação, humilhação e exaltação, e os respectivos papéis de Cristo como profeta, sacerdote e rei. De fato, separar quaisquer desses de seu fundamento causal na aliança da redenção é fazer violência à estrutura do pensamento de Owen e separar uma doutrina fundamental de suas amarras teológicas. É com isso em mente que se deve lidar com o aspecto mais controverso da cristologia de Owen: sua interpretação da expiação.

---

[1] Veja seus comentários em Owen, *Works*, 12:205, 214. Quando Owen escreveu um tratado sistemático sobre Cristo, ele escolheu o paradigma da obra-pessoa: veja *A declaration of the glorious mystery of the person of Christ* (1679) in: *Works*, vol. 1; cf. Ames, *Marrow*, XVIII; Ussher, *Body of divinitie*, p. 160s.; e Goodwin, *A discourse of Christ the Mediator*, in *Works*, vol. 5.

[2] RC, p. 51.

[3] Ibidem, p. 51, 55-6.

[4] Ibidem, p. 56s.

[5] Com relação à declaração da igreja acerca das duas vontades em Cristo, veja B. Studer, *Trinity and Incarnation*, tradução para o inglês de M. Westerhoff, organização de A. Louth (Collegeville: Liturgical Press, 1993), p. 231-2. A definição oficial foi dada pelo Terceiro Concílio de Constantinopla, de 680-1: "Et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem. sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subici vero voluntati divinae iuxta sapientissimum Athanasium". *Denz.* 291. Veja tb. Tomás de Aquino, *ST* 3a.18 arts. 1 e 5; e Turretin, *Institutes*, 13.7.14.

[6] RC, p. 55.

[7] Ibidem, p. 56.

[8] Ibidem, p. 57-60.

[9] Ibidem, p. 57s.

[10] Owen, *Works,* 12:209-10.

[11] Ibidem, 12:210; cf. p. 211. Neste ponto, Owen não usa o termo anipostático, mas o emprega num tratado posterior, *A declaration of the glorious mystery of the person of Christ* (1679). In: *Works*, 1:233.

[12] A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2.2 (Freiburg: Herder, 1989), p. 210.

[13] O conceito é encontrado em Pedro Lombardo, *IV Libri Sententiarum*, 3.5.3, e em Tomás de Aquino, *ST* 3a.2.5; é criticado por Duns Scotus em *Opera Omnia* (Paris: Vives, 1891-1895), 14:210-98.

[14] Por exemplo, Turretin, *Institutes*, 13.6.5; e Goodwin, *Works*, 3:53s.

[15] "Porque Cristo é o Filho do homem, segue-se que ele é verdadeiro homem, mas não que tenha a personalidade de um homem ou de uma *personalidade humana.* A personalidade não pertence à *essência*, mas à *existência* de um homem". Owen, *Works*, 12:230. Nessa declaração, são óbvios os problemas gerados pelas formulações cristológicas católicas.

[16] Owen, *Works*, 1:225-6; cf. 3:165.

[17] Para a distinção entre assunção e união, veja Tomás de Aquino, *ST* 3a.2.9*;* sobre a atividade de Deus e a passividade da natureza humana nessa assunção, veja *ST* 3a.2.10.

[18] Owen, *Works*, 12:246, 247.

[19] Cf. Goodwin, *Works*, 9:93s.

[20] "A causa dessa união [hipostática] é expressa nela, isto é, na frase 'graça da união'. Esta é a graça e o favor gratuito de Deus para com o homem Cristo Jesus — predestinando-o, designando-o e levando-o à união real com a pessoa do Filho, sem levar em conta uma dignidade precedente ou mérito nele, 1Pe 1.20". Owen, *Works*, 1:227. Owen cita então uma passagem de *On the predestination of the saints*, in *NPNF* (First Series), 15:512-3.

[21] RC, p. 62s. Para Owen, a passagem principal sobre a preexistência é a seção de abertura do Evangelho de João. Para ele, essa passagem foi escrita especificamente para refutar as tentativas gnósticas de atribuir a Criação à atividade de um demiurgo. Em segundo lugar, *logos* aqui, para ele, refere-se necessariamente a Cristo, por causa da referência (v. 11) ao *logos* que se tornou carne (v. 14) e que é o unigênito do Pai. Em seguida, Owen vê uma clara relação, nessa passagem, entre o Verbo e a criação, que aponta para sua preexistência. Embora Owen aceite que a expressão "No princípio" não implique automaticamente em preexistência *eterna*, ela é, para Owen, uma inferência do uso do verbo "ser": no princípio, o Verbo não foi criado, ele simplesmente *era*. Veja Owen, *Works*, 12:216-9.

[22] Ibidem, p. 70.

[23] "Aquilo que Deus revelou como sendo não é impossível que seja. Seja Deus verdadeiro e todos os homens mentirosos". Owen, *Works*, 12:237. À luz das tentativas, por parte de alguns, de enfatizar a inclinação "racionalista" da Ortodoxia Reformada do século 17, vale a pena notar que o comentário de Owen aponta aqui, muito claramente, para a necessidade de distinguir entre uma ideia de razão humana como uma base à parte e autônoma para o julgamento da verdade de declarações doutrinárias e como meio para exploração da estrutura da doutrina que se entende pela fé: veja os comentários de Muller, *PRRD1*, p. 88-97. Há em toda a teologia de Owen um impulso fortemente antiespeculativo, conforme fica claro, por exemplo, numa obra posterior, *A discourse concerning the Holy Spirit* (1674), em que ele declara explicitamente que, embora a unidade de Deus seja uma verdade óbvia para todos, o conhecimento da Trindade está disponível apenas por meio da revelação (Owen, *Works*, 12:152). Tal perspectiva delimita claramente a competência da razão humana desajudada e aponta para a insuficiência básica da teologia natural, até mesmo em sentido objetivo. Não há evidência alguma de que as perspectivas de Owen na década de 1650 fossem diferentes. Já as perspectivas de Baxter sobre a metafísica, ao contrário das de Owen, são um exemplo que aponta na direção da destruição do tipo de limites que Owen impõe à razão humana no que diz respeito a doutrinas como a da Trindade. Veja o capítulo 2 desta obra, e Trueman, "Small step towards rationalism".

[24] Owen, *Works*, 12:237.

[25] Por exemplo, Agostinho, *On the Trinity* 5:9, in *NPNF* (First Series), 3:92.

[26] RC, p. 72-3.

[27] Owen, *Works*, 12:241. Os argumentos de Owen encontram-se aqui, possivelmente, em tensão com sua discussão sobre a justiça divina, em que se supõe uma analogia muito mais íntima entre o atributo divino da justiça e o conceito humano de justiça.

[28] Veja, por exemplo, Ireneu, *Against heresies* 5.18, in *ANF* 1:546-7; Atanásio, *On the incarnation*, in: *NPNF* (Second Series), 4:38. Sobre a Criação, em Calvino, como obra trinitária, veja *Theater of his glory*, p. 15-6.

[29] RC, p. 86s.

[30] Owen, *Works*, 12:142-3.

[31] Para Calvino, veja seu *Commentarius in Genesin*, *OC* 23.15. Por outro lado, cf. Ussher, *Body of divinitie*, p. 76; e Zacharias Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, tradução para o inglês de G. W. Williard (Phillipsburg: P&R Publishing, n.d.), p. 133. Para argumentos semelhantes na ortodoxia luterana, veja Preus, *Post-reformation Lutheranism*, 2:133-4.

[32] Owen, *Works*, 12:271; cf. 12:243.

[33] Ibidem, 12:273.

[34] Ibidem, 12:278-83.

[35] Ibidem, 12:279.

[36] Ibidem, 12:171.

[37] Veja RC, p. 109-10, 153, 360-8.

[38] Para uma discussão desse aspecto da cristologia católica, veja H. A. Oberman, "The 'extra' dimension in the theology of Calvin", em sua obra *Dawn of the reformation*, 234-58; veja tb. E. D. Willis, *Calvin's catholic Christology* (Leiden: Brill, 1966).

[39] Owen, *Works*, 10:53-4; veja tb. o capítulo 3, acima.

[40] Este ponto recebe também destaque na ênfase de Owen sobre o fato de que Cristo é Mediador em sua encarnação e que sua humanidade é, em si mesma, predestinada; veja Owen, *Works*, 12:247, 347.

[41] Vale a pena notar, a esta altura, que a refutação de Owen à teologia sociniana é, em grande medida, simplesmente uma reafirmação da estrutura cristológica ortodoxa e pressupõe a validade de

sua defesa da geração eterna etc. O problema consiste fundamentalmente na relação entre doutrina e exegese. Owen e os socinianos interpretam os textos bíblicos pertinentes no âmbito de dois arcabouços teológicos diferentes e, portanto, chegam a conclusões totalmente distintas, sinal de que seria impreciso interpretar a ideia protestante da *sola Scriptura* de tal modo que seja considerada um resguardo suficiente, em si e por si mesma, para proteger a igreja contra heresias no contexto do século 17. De fato, a defesa de Owen da cristologia ortodoxa em face dos ataques radicalmente bíblicos dos socinianos depende claramente de situar a ideia da *sola Scriptura* e da exegese escriturística no contexto da tradição teológica católica existente. Isto não é o mesmo que negar que as Escrituras não possuem autoridade normativa para Owen quando ele pensa a doutrina, sendo o objetivo aqui simplesmente destacar que isso deve ser entendido em relação positiva com a tradição doutrinária e exegética. É o rompimento radical dos socinianos com a tradição que torna os resultados teológicos de sua exegese tão heterodoxos.

[42] Um sinal de que a natureza soteriológico-funcional da cristologia de Owen, que aponta claramente para a importância da aliança da redenção na cristologia, é sua alegação de que Cristo é Mediador de acordo com as duas naturezas: veja Owen, *Works*, 12:375, 386. Trata-se de um comportamento típico da tradição reformada: cf. Calvino, *Institutas* 2.14.3; Perkins, *Workes*, 1:27; e Ames, *Marrow*, XVIII. Veja tb. Muller, *Christ and the decree*, p. 31s., 98s., 140s.

[43] P. ex., Perkins, *Workes*, 1:26-31.

[44] O termo *genus maiestaticum* foi usado pela ortodoxia luterana para se referir à participação da natureza humana de Cristo nos atributos divinos, uma participação que requer uma comunicação real dos atributos divinos com a natureza humana. Veja Mueller, *Christian dogmatics*, p. 275s.; e Muller, "Communicatio idiomatum/communicatio proprietatum", in: *DLGTT*, p. 72-4.

[45] Veja Mueller, *Christian dogmatics*, p. 287s.; Schmid, *Doctrinal theology of the evangelical lutheran church*, p. 376-9; W. Elert, *The structure of lutheranism*, tradução para o inglês de W. A. Hansen (St. Louis: Concordia, 1962), p. 236s.

[46] Mueller, *Christian dogmatics*, p. 295ss.; Schmid, *Doctrinal theology of the evangelical lutheran church*, p. 379-81.

[47] "De hoc statu humiliationis ut nunc dicamus, ordinis ratio postulat. Quo nomine in genere, intelligitur tota ilia oeconomia. Qua Christus accepta forma servi, Patri fuit obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, Phil. 2:7, et lata significatione totam Filii incarnati humilitatem, omnesque ejus gradus comprehendit; proprie vero extre-mam illam submissionem, seu ultimum vitae actum usque ad mortem, quae vulgo etiam recepta in Scripturis significatione, *kat' exochen* passio appelatur". *Synopsis purioris theologiae*, edição de H. Bavinck (Leiden: Donner, 1881), p. 262.

[48] P. ex. Perkins, que cita a descida de Cristo ao inferno como parte de sua humilhação, enfatiza que "não devemos interpretar que ele tenha ido de fato a esse lugar dos amaldiçoados; enquanto esteve na sepultura, ficou sob o domínio ignominioso da morte". Perkins, *Workes*, 1:29. Veja tb. as fontes citadas em Heppe, *Reformed dogmatics set out*, 488-509.

[49] Veja *Private disputation* XXXVII, I-III. In: Armínio, *Works*, 2:384.

[50] Muller, "Christological problem", p. 154-5.

[51] Owen, *Works*, 1:274-415.

[52] Veja, por exemplo, o argumento de *The death of death*.

[53] Veja RC, p. 168-368.

[54] RC, p. 168-347; cf. Biddle, *Twofold catechism*, p. 42-52.

[55] P. ex., Owen, *Works*, 11:397-551.

[56] Ibidem, 1:3-272.

[57] Ibidem, 1:86-7.

[58] RC, p. 169.

[59] Veja Calvino, *Institutas*, 2.15.2; e J. F. Jansen, *Calvin's doctrine of the work of Christ* (Edinburgh: James Clarke, 1956), p. 43.

[60] Owen, *Works*, 1:483.

[61] P. ex., o comentário de Perkins: "Através de seu ofício profético, ele revela imediatamente, do Pai, sua palavra e todos os meios de salvação aí compreendidos. Jo 1.18. *O Filho, que está no seio do Pai, declarou a vós.* Jo 8.26. *Essas coisas que ouço do meu Pai falo ao mundo*. Dt 18.18. *Suscitarei entre eles um profeta etc*". *Workes* 1.30. Cf. Ames, *Marrow*, 1.19.15, p. 132-3.

[62] Owen, *Works*, 12:351, 355. Eis a indagação de Biddle: "Você poderia citar também passagens que provam que Cristo, como homem, subiu ao céu, e lá permaneceu, e de lá saiu da parte de Deus antes de se apresentar ao mundo, e de manifestar seu ofício profético, de tal modo que o diálogo de Moisés com Deus na pessoa de um anjo que ostentava o nome de Deus não foi senão uma sombra do diálogo de Cristo com Deus?", em resposta ao que ele cita textos como os de João 3.13 e João 6.38 (*Twofold catechism*, p. 44). A ideia do conhecimento sobrenatural de Cristo como algo que dependia de uma experiência de arrebatamento não se encontra no Catecismo Racoviano, mas está certamente implícita nas obras de Crellius (veja *De uno Deo Patre*, p. 130-4).

[63] Owen, *Works*, 1:65-9. Owen não admite que Cristo tenha dispensado seu ofício profético antes da encarnação através de aparições pessoais na semelhança da natureza humana, por meio do ministério de anjos, através do Espírito e através do ministério de homens santos. Naquele tempo, assim como agora, ele foi profeta pelo ministério do Espírito e da Palavra. Owen, *Works*, 1:88-90; cf. 20:21-3.

[64] Ibidem, 12:214; cf. Calvino, *Institutas*, 2.12.4.

[65] Owen, *Works*, 12:69.

[66] Veja o capítulo 3.

[67] Owen, *Works*, 1:94-5.

[68] Ibidem, 12:351.

[69] Ibidem, 20:28; cf. 1:93-4.

[70] RC, p. 55-6.

[71] Ibidem, p. 52-5; Biddle, *Twofold catechism*, p. 26-33; Crellius, *De uno Deo Patre*, p. 213-9.

[72] Owen, *Works*, 12:191.

[73] Ibidem, 20:29.

[74] Ibidem, 3:161, 180.

[75] Ibidem, 12:355-6, 359-60.

[76] Tomás de Aquino, *ST* 3a.9.3.

[77] Ibidem.

[78] Calvino, *Institutas*, 2.14.2; veja tb. a argumentação de Willis, *Calvin's catholic Christology*, p. 80-2. Cf. Turretin, *Institutas*, 13.13.

[79] Owen, *Works*, 3:170.

[80] Ibidem, 3:171-4; 20:30-31.

[81] Ibidem, 1:93, em que Owen faz a correlação entre Mc 13.32 e Ap 1.1.

[82] Ibidem, 3:160; para uma posição semelhante, veja Goodwin, *Works*, 6:10-3.

[83] "O Espírito Santo é o *Espírito do Filho*, não menos do que o Espírito do Pai. Ele procede do Filho e também do Pai […] Portanto, ele é o operador imediato de todos os atos divinos do Filho, inclusive os de sua natureza humana. Seja o que for que tenha operado o Filho de Deus na natureza humana, por meio dela ou sobre ela, ele o fez por meio do Espírito Santo, que é o seu Espírito, assim como ele é o Espírito do Pai". Owen, *Works*, 3:162.

[84] Ibidem, 3:162.

[85] Ibidem, 3:168-9. Owen faz referência, aqui, aos "dons sobrenaturais da graça, superpostos às faculdades naturais da nossa alma" para permitir que Cristo, como homem, viva para Deus. Owen toma emprestada a linguagem do *donum super additum*, da escolástica medieval, para salientar a disjunção radical entre o Criador e a criatura e, desse modo, lembrar seus leitores da dimensão ontológica de sua teologia antipelagiana.

[86] Ibidem, 3:181-3.

[87] Ibidem, 3:640.

[88] Ibidem, 1:69.

[89] Ibidem, 3:361.

[90] Ibidem, 1:95.

[91] Ibidem, 3:96; 20:117-21.

[92] RC, p. 360; cf. Biddle, *Twofold Catechism*, 55-63.

[93] Cf. RC, p. 360-8 (seção 7) com Perkins, *Workes*, 1:31; e Ussher, *Body of divinitie*, 185.

[94] Owen, *Works*, 12:373; cf. 20:117.

[95] Veja Owen, *Works*, 20:98; cf. a discussão de Cristo e a providência no capítulo 3.

[96] 'O poder que Cristo tem sobre a descrição de sua natureza divina não é *delegada*, mas *essencial* a ele […] Admitimos que o *poder judiciário* delegado a Cristo como mediador, sendo ele apontado por Deus para julgar o mundo, lhe foi dado 'porque ele é o Filho do Homem', ou foi feito homem para ser nosso mediador e para realizar a grande obra de salvação da humanidade". Owen, *Works*, 12:374-5; cf. 12:391.

[97] Ibidem, 12:391; cf. 1:271.

[98] Sobre a relação do ofício real com o *éskhaton*, veja Muller, "Christ in the Eschaton", p. 31-59. Muller chama a atenção para o fato de que a interpretação sociniana do ofício real suscitou uma forma aguda do problema da duração do ofício na eternidade e levantou a questão referente ao status de um locus doutrinário nos sistemas reformados, *op. cit.* p. 55s. O texto fundamental aqui é 1Co 15.28, que foi usado pelos socinianos para indicar a subordinação eterna e, portanto, essencial, do Filho ao Pai. Em sua resposta ao Catecismo Racoviano, Owen não analisa a exposição que o Catecismo faz desse texto, embora relacione efetivamente 1Co 15.27 aos dois estados, o que propicia uma estrutura obviamente ortodoxa para a interpretação do versículo seguinte. Veja Owen *Works*, 12:214; cf. RC, p. 60.

[99] P. ex., RC, p. 189s.; cf. Owen, *Works*, 12:377-9.

[100] Owen, *Works*, 12:391-2.

[101] RC, p. 154s., 189s.

[102] Owen, *Works*, 12:388.

[103] Ibidem, 12:390-1.

[104] Ibidem, 12:385.

[105] Ibidem, 12:387.

[106] Ibidem, 12:392-3.

[107] Ibidem, 2:3-274.

[108] Veja J. I. Packer, "'Saved by his precious blood': an introduction to John Owen's 'The death of death in the death of Christ'", in: *Among God's giants*, p. 178.

[109] P. ex., Clifford, *Atonement and justification*; e J. B. Torrance, "Incarnation and 'limited atonement'".

[110] Packer, "'Saved by his precious blood'", p. 175s.

[111] Nesse sentido, a análise de Alan Clifford deixa muito a desejar pelo fato de que o sumo sacerdócio de Cristo, tão crucial como fator determinante para a cristologia de Owen e, portanto, em sua interpretação da expiação, é praticamente ignorada, ao mesmo tempo que a culpa pela doutrina da expiação limitada, em grande medida, é atribuída à "teleologia de finalidade única" aristotélica esposada por Owen. O fato de ter sido essa teleologia de finalidade única (entendida inclusivamente por Owen, e não exclusivamente, segundo Clifford) usada por uma variedade de teólogos no século 17 — ortodoxos, arminianos e todos os demais — deveria servir de alerta aos estudiosos do período quanto a atribuir-lhe muito poder causal no tocante ao conteúdo teológico resultante. Ela é, na verdade, periférica a uma interpretação de Owen, e não se pode lidar convenientemente com ela nesse ponto. Trataremos do assunto mais detalhadamente no apêndice um.

[112] Clifford (veja *Atonement and justification*, p. 94n97) faz efetivamente uma referência ao sacerdócio de Cristo quando discute os argumentos a respeito da relação entre oblação e intercessão em Calvino, suscitada por R. T. Kendall (*Calvin and english calvinism*, p. 13-4) e P. Helm (*Calvin and the calvinists* [Edinburgh: Banner of Truth, 1982], p. 32-50). Calvino é o teólogo em discussão, por isso não precisamos nos demorar aqui, embora caiba um breve comentário sobre a referência dada como prova à posição do dr. Clifford. Essa referência ao comentário de Calvino sobre João 17.9 é, de certo modo, ambígua, uma vez que essa passagem não diz que Cristo orou por todos

indiscriminadamente, em Lc 23.34. Pelo contrário, no contexto do argumento, ele apresenta essa interpretação do versículo de Lucas como uma objeção à interpretação de Calvino do versículo em João. Como tal, pode ou não representar as perspectivas de Calvino. Não há como dizer, a partir do contexto sucinto dessa passagem isolada; além disso, uma consulta ao comentário de Lc 23.34 em *Harmony of the Gospels* revela uma perspectiva muito mais cautelosa da passagem. Se, pelo bem do argumento, concedermos que o dr. Clifford está correto em sua interpretação de Calvino (e está além do alcance deste estudo examinar a questão detalhadamente, conforme ela requer), mesmo assim ele não pode confiar nesse texto como prova: veja *OC* 47:380-1 e 45:767-8. É interessante notar que nem o dr. Clifford nem R. T. Kendall procuram explorar as implicações do que têm a dizer sobre a relação entre a intercessão e a oblação, no que se refere à consubstancialidade do Pai e do Filho, uma doutrina com claras implicações para a compreensão do papel da vontade de Cristo na salvação humana. Tais implicações não foram, possivelmente, plenamente trabalhadas pelos primeiros reformadores, e as pontas soltas resultantes contribuem, em grande medida, com um pano de fundo para a maneira pela qual os ortodoxos posteriores desenvolveram suas formulações de cristologia em relação à soteriologia. Eles compreenderam que as doutrinas individuais têm uma relação positiva com outras doutrinas cujas consequências vão muito além de sua esfera imediata. Portanto, elas devem ser integradas à estrutura teológica católica de modo geral. Consequentemente, a análise fragmentada de doutrinas isoladas, que não levam em consideração o contexto mais amplo, conduz inevitavelmente a uma séria distorção. Para uma exposição cuidadosa da interpretação de Calvino para a obra de Cristo, situada (de modo revigorante!) no contexto teológico mais amplo, veja Muller, *Christ and the decree*, p. 17-38.

[113] Veja Calvino, *Institutas*, 2.12-17; Ames, *Marrow*, XI-XXIII; Ussher, *Body of divinitie*, p. 127-86; e Goodwin, *Of Christ the Mediator*, in: *Works*, vol. 5.

[114] P. ex., Armínio, *Works*, 1:653-4.

[115] P. ex., RC, p. 303s.

[116] A íntima relação entre o arminianismo e tendências paralelas na Igreja Católica, como o molinimo, era lugar comum na polêmica envolvendo os reformados ingleses no século 17, conforme fica evidente no título completo de Twisse, de 1632, *Vindiciae gratiae potestatis ac providentiae Dei, hoc est, Ad Examen Libelli Perkinsiani de praedestinationis modo et or dine, institutum a Iacobo Arminio Responsio scholastica tribus libris absoluta. Una cum digressionibus ad singulas partes accommodatis in quibus illustriores in hoc negotio quaestiones fusius pertractantur et accurate discutiuntur, veritasque adversus Bellarminum, Didacum Alvarez, Gabrielem Vasques aliosque turn Papistas turn Pelagianos asseritur. Nee non opiniones nonnullae quorundam modernorum Theologorum modeste examinantur*.

[117] Owen, *Works*, 13:18.

[118] Ao que parece, não sobreviveu manuscrito algum, e não há nenhum listado na *Bibliotheca Oweniana*. O editor das obras completas de Owen, no século 19, especula que ele pode ter sido incorporado ao "Exercitation on the Christ's priesthood". Veja seu comentário na nota do prefácio em Owen, *Works*, 13:2. É bem possível que seja isso, mas a mudança na interpretação de Owen da justiça de Deus, em fins da década de 1640 e princípios da década de 1650, significa que o conteúdo teria de ter sido bastante modificado, uma vez que o comentário a Hebreus reflete sua compreensão tardia. Cf. Owen, *Works*, 10:205, com 19:105.

[119] Para Owen, o sacerdócio de Cristo é o elemento mais importante de Hebreus: veja *Works*, 19:3.

[120] Ibidem, 19:16-7; cf. 12:398-9.

[121] Ibidem, 19:152-3.

[122] Ibidem, 19:153-5.

[123] Ibidem, 19:195.

[124] Ibidem, 19:12.

[125] Ibidem, 19:12, 16-7.

[126] Ibidem, 19:195.

[127] Ibidem, 23:283.

[128] Ibidem, 19:21s. A posição de Owen aqui também lhe permite desenvolver um argumento em defesa da teodiceia cristológica: o pecado foi permitido porque a maior glória de que era capaz a ordem original das coisas era muito inferior àquela da qual era capaz a restauração pela encarnação. Veja Owen, *Works*, 19:28.

[129] Veja o capítulo 3; e Trueman, "Owen's *Dissertation on divine justice*."

[130] Owen, *Works*, 19:155-6.

[131] Ibidem, 19:157-9.

[132] Ibidem, 19:196-7. "A intercessão terreal e celestial de Cristo é sobretudo contínua, a diferença está no modo, e não no conteúdo: as palavras, orações e súplicas de concepções internas da mente resultam em orações, porém tudo isso é acidental no tocante à intercessão, e responde ao estado e à condição daquele que intercede. Sua natureza real, de fato, consiste na apresentação de tais coisas que possam prevalecer como motivo ou causa de obtenção, no que diz respeito a coisas pelas quais se intercede. É o que afirmamos: a intercessão de Cristo como nosso sumo sacerdote celestial". Owen, *Works*, 19:197.

[133] P. ex., Owen, *Works*, 10:168s.

[134] "O chamado de Cristo ao seu ofício de rei, sacerdote e profeta, no que diz respeito à autoridade e ao amor do Pai, era simplesmente único. Ele não tinha um chamado distinto para cada ofício, tendo sido chamado de uma só vez para todos, uma vez que era o Filho de Deus enviado e ungido pelo Mediador entre Deus e os homens. Os ofícios em si mesmos, os dons e as graças a serem exercidos neles, seus poderes, atos e deveres, eram distintos, porém seu chamado a todos eles era o

mesmo". Owen, *Works*, 19:182. Apontar para a unidade fundamental de propósito por trás da concepção oweniana de Cristo como Mediador não é dizer, como afirma Clifford, que a teologia de Owen é impulsionada por uma "teleologia de finalidade única", e sim apontar para a unidade conceitual que a aliança (e não Aristóteles) proporciona. De fato, Aristóteles, não sendo ele um teólogo aliancista, está obviamente ausente de boa parte do que Owen tem a dizer a respeito da unidade propiciada por ela. Para uma crítica de Clifford, veja o apêndice um.

135 "Sua intercessão no céu nada mais é senão uma oblação contínua de si mesmo. Portanto, aquilo que Cristo impetrou, obteve por mérito ou por meio de sua morte e paixão, deve ser infalivelmente aplicado e concedido àqueles para quem assim quis que obtivessem; do contrário, é vã sua intercessão, ele não é ouvido nas orações de sua mediação […] Não devemos separar de tal modo os ofícios da mediação de Cristo, de forma que um deles diga respeito a alguém por quem ele exercita seu ofício e outro, não; muito menos devemos separar os vários atos do mesmo ofício". Owen, *Works*, 10:90-1.

136 Portanto, as questões modernas a respeito da "expiação limitada" que não levam em conta a estrutura trinitária da redenção seriam, no contexto do século 17, extremamente especulativas.

137 Owen, *Works*, 19:159-60.

138 Ibidem, 23:231.

139 Ibidem, 23:232.

140 P. ex., Clifford, *Atonement and justification*.

5

A natureza da satisfação

No âmago da discussão de Owen sobre o ofício sacerdotal de Cristo e das críticas negativas ao pensamento oweniano deparamos com o problema da satisfação de Cristo. O problema, em seu contexto do século 17, fixou-se em dois pontos distintos, porém relacionados: a maneira pela qual é possível dizer que Cristo morreu por todos (se, de fato, pode-se dizer tal coisa) e a relação entre o que Cristo sofreu na cruz e a penalidade devida aos pecadores sob a lei. Os dois pontos estão, em última instância, intimamente ligados, e a análise do tratamento que Owen dá a essas questões revelará o fundamento doutrinário comum por trás do seu pensamento sobre ambos.

A suficiência da expiação

O contexto cristológico

Embora a maior parte da obra de Owen sobre a expiação busque focar a eficácia e a intenção da obra de Cristo, vale a pena refletir um pouco sobre seu entendimento da suficiência dela, ao menos para que se esclareçam os fundamentos da sua reflexão nesse ponto. Existe, é claro, uma enorme tentação de passar logo às citações de vários textos- prova que revelem a perspectiva de Owen sobre o tema, porém tal atitude pouco ajuda, já que essa estratégia extrai essas declarações isoladas do seu contexto no

pensamento de Owen, no debate contemporâneo e na tradição ocidental de discussão da suficiência da obra de Cristo.

A distinção comumente feita no Ocidente a respeito da relação da suficiência da obra de Cristo e de sua eficácia foi apresentada por Pedro Lombardo em seus *Quatro livros de sentenças*, nos quais descreve a satisfação de Cristo como suficiente para todos, porém eficaz apenas para os eleitos.[1] No contexto, essa distinção pode ser entendida como uma tentativa de relacionar um entendimento anselmiano da satisfação, que torna a obra de Cristo de valor infinito em virtude da união hipostática da natureza divina e da humana com o problema de que nem todos são salvos. Isso é importante porque aponta claramente para o fato de que a distinção, em si mesma, acha-se intimamente relacionada aos interesses mais amplos que determinam sua função e significado. Não se trata de considerações internas à pessoa de Cristo que tornam sua satisfação eficaz para a salvação de um indivíduo qualquer, mas a vontade salvífica de Deus.

Na teologia reformada do século 17, encontramos nos Cânones de basicamente a mesma conexão entre a pessoa de Cristo e a suficiência da satisfação. Nos cânones, a suficiência infinita da satisfação é tida como corolário da união hipostática.[2] No contexto reformado inglês o mesmo se aplica, por exemplo, à teologia de James Ussher.[3] Tal perspectiva está intimamente conectada à interpretação reformada da comunicação de propriedades, em que atributos que encontram seu princípio numa natureza específica podem ser atribuídos aos atos da pessoa toda. Este ponto fica bastante claro na discussão de Thomas Goodwin sobre o valor da satisfação de Cristo:

> E embora a natureza humana (que é finita em si mesma) seja o *principium quo*, e instrumento pelo qual, e no qual, a segunda pessoa faz tudo o que faz; e, portanto, o ser

> físico responsável por essas ações não é senão finito *in genere entis*, no entanto todos esses artigos sendo atribuídos à pessoa que é *principium quod*, o princípio que faz, e para a qual tudo deve ser atribuído (porque *actiones sunt suppositorum*, ações são atribuídas às pessoas, porque só delas se diz que subsistem), portanto o cálculo moral delas se deve ao valor da pessoa que as realiza. Desse modo, embora o princípio imediato, a natureza humana, seja finito, o princípio radical, a pessoa, porém, é infinito.[4]

O ponto importante a observar aqui é que o valor da morte de Cristo, nesse contexto, se baseia na pessoa de Cristo, e não em qualquer vontade de Deus que possa estar por trás da sua obra. É simplesmente em virtude do fato de Cristo ser a encarnação do Deus infinito que os sofrimentos físicos finitos de sua natureza humana finita ganham valor infinito. Tal suficiência infinita, portanto, nada diz a respeito da natureza ou dos limites da vontade salvífica de Deus. Este último ponto vem à tona com muita intensidade em vários autores ingleses do século 17 que desejam ir além da chamada suficiência interna da expiação e dar à suficiência universal uma conexão positiva com o mundo dos não eleitos. Um exemplo disso nos chega por meio de John Davenant, representante inglês em Dort, para quem restringir a universalidade da expiação à mera suficiência, sem nenhuma conexão positiva com um aspecto igualmente universal da vontade salvífica de Deus é o mesmo que fazer distinções sem importância.[5]

Owen sobre a suficiência e a expiação

Uma vez que a teologia de Owen traz consigo uma cristologia ortodoxa numa economia da salvação que encontra seu fundamento causal na aliança da redenção, não é de espantar que ele defenda a suficiência infinita da expiação ao mesmo tempo que rejeita qualquer conexão incondicional entre ela e a vontade salvífica de Deus. Esse tom universalista aparece em diversas ocasiões nos escritos de Owen, porém ele toma cuidado para deixar claro

que isso depende, especificamente, e apenas, daquele que padece, o que condiz com a interpretação reformada da comunicação de propriedades.[6] Tal perspectiva é claramente compatível com o desenvolvimento contínuo da tradição reformada ao longo dos séculos 16 e 17.[7] De fato, para Owen, assim como para Calvino, é a intercessão de Cristo situada no contexto geral do seu ofício de Mediador, conforme vimos, que torna essa suficiência infinita eficaz para os eleitos e que permite a unidade e a continuidade entre a aliança eterna e a economia histórica.[8]

Aqui, vale a pena indagar, por que Owen não adota a posição, por exemplo, de Davenant, segundo o qual a suficiência universal da expiação não tem uma relação positiva com a vontade salvífica de Deus, uma perspectiva que assume um papel construtivo ainda mais radical na soteriologia de Richard Baxter.[9] Clifford diz que isso se deve à adesão de Owen à teleologia aristotélica; contudo, como a teleologia aristotélica foi usada nos sistemas arminiano e ortodoxo para produzir posições mutuamente excludentes, tendo sido elevada por Baxter, oponente de Owen na questão da natureza da expiação, ao nível de prolegômenos teológicos, é improvável que seja esse o caso.[10] Outra demonstração de que a resposta não se encontra ali é que Baxter não critica Owen por sua teleologia. Outro ponto interessante é que Owen, ao que tudo indica, não adota a distinção medieval entre as vontades antecedente e consequente de Deus que encontramos, por exemplo, em Tomás de Aquino. Nesse esquema, Deus deseja, antecipadamente, que todos sejam salvos sob a condição de que atendam, primeiramente, a certos critérios necessários à salvação, porém ele deseja que apenas alguns (os eleitos) cumpram efetivamente essa condição. Consequentemente, Deus deseja a salvação apenas de alguns. Essa distinção é importante no que se refere a Tomás, pois apresenta uma estrutura

teológica coerente para a interpretação daquelas passagens bíblicas em que Deus não deseja a morte do pecador, textos que revelam o amor de Deus pelo mundo etc., e isso dentro de um sistema que enfatiza tanto a prioridade causal de Deus, em que não há coação, quanto uma antropologia fortemente agostiniana, o que evita que resvale para o semipelagianismo.[11] Essa distinção foi adotada pelos teólogos dos séculos 16 e 17, inclusive pelos ortodoxos, como Zanchi, e pelos arminianos — entre eles o próprio Armínio, que a empregou num sistema que modificou significativamente a interpretação tomista original de Deus e da antropologia.[12]

Para Owen, havia uma conexão definitiva nesta distinção entre a vontade antecedente e salvífica de Deus e um consequente arminianismo, embora ele considerasse o uso arminiano a que o termo servia uma perversão em relação ao seu propósito original. Por esse motivo, assim parece, e não por discordar conscientemente de outros teólogos reformados, Owen evitou essa terminologia, para não dar chance alguma a esse abuso.[13] De fato, em sua ênfase à suficiência universal da expiação como base da oferta universal do evangelho, ele chega bem perto da distinção tomista, ao mesmo tempo com muito cuidado para evitar qualquer conexão explícita com a vontade de Deus.[14]

Para entender o que está por trás do pensamento de Owen a esse respeito, é fundamental que nos voltemos para a declaração que o autor faz em *The death of death*: "Nega-se que o sangue de Cristo fosse preço e resgate suficiente para todos em geral, não porque não fosse suficiente, mas porque não era resgate".[15] É o caráter da morte de Cristo como *resgate* que lhe dá sua particularidade e, portanto, é o que faz dela um resgate que está realmente por trás de sua suficiência limitada. E de que se trata? Seria a teleologia aristotélica? Não. À luz de tudo o que se disse neste livro, não

deveria ser surpresa alguma o fato de que é a aliança intratrinitária da redenção, e não a teleologia aristotélica, que coloca a morte de Cristo em relação positiva com a vontade salvífica de Deus: a morte de Cristo faz parte de seu sacerdócio; seu sacerdócio faz parte de seu ofício de mediação; e o ofício de mediação é criado e definido pela aliança da redenção. Isso fica evidente com base em tudo o que foi dito em relação às conexões intratrinitárias e à constituição do Mediador,[16] e Owen deixa a conexão explícita em seu *Of the death of Christ* [Da morte de Cristo] ao discutir uma questão doutrinária intimamente relacionada.[17] Embora o sofrimento de Cristo seja de valor infinito em virtude do simples fato de que ele é Deus encarnado, ele tem importância para a salvação exclusivamente porque Cristo é Mediador e, assim, sua morte, em sua eficácia salvífica, deve ser situada no contexto teológico de sua mediação — isto é, dentro da economia da salvação baseada na aliança da redenção e por ela determinada.

Isso nos leva à raiz verdadeira da diferença entre Owen e outros, como Baxter. Este, embora naturalmente suspeito de fazer distinções entre os decretos de Deus, em face da total simplicidade de Deus, argumenta, valendo-se da terminologia tomista, que Cristo morre para conquistar a salvação antecipadamente para todos e, como consequência, para aqueles que crerão.[18] Portanto, a morte de Cristo, em seu propósito universal antecedente, tem prioridade lógica sobre o decreto da eleição, e por isso pode se colocar à parte dela, enquanto a formulação cuidadosa da eleição por Baxter, juntamente com sua antropologia agostiniana, o impede de resvalar para o arminianismo.[19] Não é o que se passa com Owen: conforme vimos, a aliança de redenção traz consigo a designação de Cristo como Mediador e uma particularidade essencial em sua referência aos eleitos, particularidade essa que é fortalecida por sua íntima conexão com a aliança

da graça. É isso o que torna a morte de Cristo um pagamento ou satisfação pelo pecado, e o que impede a suficiência universal da oblação de Cristo de ter alguma conexão objetiva e positiva, inclusive em sentido antecedente, com a vontade salvífica de Deus. Trata-se, portanto, de uma diferença na construção da relação entre a aliança da redenção e a eleição que é a causa subjacente da divergência entre Owen e Baxter.

A natureza do sofrimento de Cristo

O contexto polêmico

No ensino de Owen sobre a satisfação de Cristo, existe uma preocupação que está por trás de quase tudo o que ele tem a dizer e que exerce uma influência profunda sobre seu pensamento nessa área: sua necessidade de refutar a objeção sociniana de que a ideia em si de satisfação pelo pecado é antitética à ideia do livre perdão divino. Se a salvação se conquista, de acordo com os socinianos, então não se trata de um ato de graça.

O argumento havia recebido sua expressão mais sofisticada e significativa na obra-prima de Fausto Socino, *De Jesu Christo Servatore*.[20] Numa análise estimulante dessa obra, Alan Gomes expôs os argumentos de Socino para rejeitar a satisfação segundo quatro categorias: teológica, exegética, lógica e moral.[21] Destas, as objeções de importância mais imediata para compreender Owen são aquelas classificadas como lógicas. De acordo com Socino, a ideia de satisfação é incoerente porque, em primeiro lugar, tão logo uma dívida é quitada, ela deixa de existir, portanto não há lugar para a remissão;[22] e, em segundo lugar, a morte de Cristo não pode de modo algum ser equivalente à dívida possuída, porque todo pecador está obrigado a sofrer a morte eterna. Cristo, enquanto indivíduo, só poderia experimentar a morte uma única vez.[23]

Tais objeções atingem o âmago da interpretação ortodoxa da relação da morte de Cristo com a salvação e constituem parte do pano de fundo para o desenvolvimento das perspectivas inglesas de expiação no século 17, sobretudo no que diz respeito à crítica de Richard Baxter à posição ortodoxa sobre a morte de Cristo como a posição defendida por outros, entre os quais, John Owen. Em primeiro lugar, porém, há um outro aspecto do contexto do século 17 que é preciso compreender: o impacto das ideias antinomistas sobre a perspectiva reformada da expiação.

Os escritos teológicos de Tobias Crisp (1600-1643) e de John Saltmarsh (c. 1612-1647) constituem dois dos principais exemplos da maneira pela qual as estruturas teológicas ortodoxas podem ser formuladas numa direção antinomista.[24] Nos escritos de Crisp, temos um fundamento ortodoxo subjacente sobre o qual se constroem certas ênfases específicas. Estas têm a ver com o momento apropriado da justificação e com o papel da fé, os quais, por sua vez, se unem à sua interpretação da morte de Cristo — que, para Crisp, consistia em castigo pelo pecado humano. O elemento principal do seu argumento é que o pecado humano é efetivamente finalizado em Cristo, e que quando Deus o pune, ele está, na verdade, punindo os pecados humanos num sentido real.[25] Como corolário dessa doutrina, Crisp desenvolveu, então, uma doutrina de justificação que a situava enfaticamente antes da fé na ordem da salvação.[26] No esquema daí resultante, a fé não serve apenas como meio para compreender a justiça de Cristo, tampouco como um tipo de causa para a justificação, mas como meio de manifestação anterior da justificação em Cristo.[27] O mesmo tipo de ênfase fica evidente em Saltmarsh, cujo enfoque radicalmente cristocêntrico da salvação em leva a uma ênfase semelhante ao cumprimento objetivo da salvação em Cristo e a uma consequente redução de ênfase à resposta

humana.[28] Saltmarsh também considera a fé como manifestação do que já é verdadeiro a respeito dos eleitos por meio da pessoa e obra de Cristo.[29] A mudança talvez não seja tão racionalista nem tão radical como tem sido apresentada; no entanto, representa, sim, uma forma pela qual a teoria ortodoxa da expiação poderia ser usada para exercer uma influência especial sobre outras áreas da teologia. Embora as críticas socinianas à teoria da satisfação da expiação apontassem para o problema de situá-la em uma relação coerente com os atributos de justiça e de misericórdia de Deus, os desdobramentos manifestos nos escritos de Crisp apontam para os problemas de relacionar aquela teoria à natureza da salvação individual e à forma como ela poderia ser usada para debilitar a ênfase à resposta pessoal (embora, pelo menos no caso de Crisp, não houvesse necessidade dela).[30] Além disso, esse desdobramento na compreensão da ordem da salvação e da fé em relação à teoria da satisfação da expiação não está confinado às alas radicais da teologia reformada. Curt Daniel cita Bunyan, Witsius, Hoornbeck, Twisse, Pemble, Chauncey e Ames como defensores da doutrina da justificação eterna. Hans Boersma também demonstrou que a colocação da justificação antes da fé era mais do que comum na Ortodoxia Reformada inglesa.[31] No caso de Twisse, a doutrina é ensinada explicitamente em sua obra magistral, *Vindiciae gratiae,* porém está intimamente relacionada à estrutura causal da ordem da salvação, evitando, desse modo, qualquer ideia de que possa solapar a importância da fé humana.[32]

Portanto, essas duas vertentes da crítica sociniana à ideia de expiação e de reestruturação ortodoxa da ordem de salvação propiciam o contexto para o desenvolvimento, por parte de Owen, da doutrina da satisfação que tinha, inevitavelmente, de levar em conta ambas as coisas para que fosse

totalmente adequada ou coerente com seu contexto do século 17. No entanto, existe ainda uma terceira dimensão nesse debate: trata-se da resposta de Hugo Grócio à crítica sociniana, uma resposta que foi acolhida por Richard Baxter e usada para atacar a crítica sociniana e a compreensão ortodoxa da satisfação de Cristo.

A crítica de Grócio e a resposta de Owen

Bem antes de Owen escrever sobre a morte de Cristo, a crítica sociniana da teoria da satisfação da expiação já havia tido respostas contundentes por parte dos protestantes. Uma delas, talvez a mais importante, foi dada pelo teólogo holandês Hugo Grócio (1583-1645), tanto pela forma inteligente com que a resposta driblou Socino quanto pela introdução de uma distinção fundamental na ideia de satisfação, a qual, nas mãos de Baxter, ganharia uma referência mais ampla. Em *A defence of the catholic faith concerning the satisfaction of Christ against Faustus Socinus* [Uma defesa da fé católica sobre a satisfação de Cristo contra Fausto Socino] (1617), Grócio defendeu a chamada teoria governamental da expiação.[33] Sua teoria tinha como ponto fundamental uma distinção entre as diferentes maneiras de se pagar uma dívida. Podia-se pagar uma dívida dando ao credor exatamente o que lhe era devido ou algo de outro tipo que fosse considerado equivalente à dívida.[34] Não se tratava, de modo algum, de uma inovação radical, já que tal procedimento referente a uma dívida era reconhecido pela lei romana.[35] O que Grócio fez foi aplicar esse conceito à satisfação operada por Cristo com o argumento de que Cristo pagou a dívida pelo pecado humano oferecendo um equivalente satisfatório, uma *solutio tantidem*.[36] Para Grócio, compreender a satisfação de Cristo desse modo lhe permitia rejeitar as críticas socinianas da teoria da satisfação da expiação: ao negar a

equivalência automática da dívida da humanidade e a satisfação de Cristo, ele conseguiu passar ao largo de problemas que, segundo Socino, estavam no centro da teoria ortodoxa da satisfação. Em primeiro lugar, satisfação e remissão não se opõem radicalmente: a aceitação da satisfação de Cristo como pagamento equivalente pelo pecado humano não se baseia em nada inerente à satisfação em si mesma, mas em um ato à parte da vontade amorosa de Deus que generosamente declara que pode ser tomada como pagamento equivalente pelo pecado humano.[37] Em segundo lugar, em resposta às objeções socinianas de que, se quitada a dívida, segue-se que a libertação dela deve ocorrer imediatamente em seguida, Grócio ressalta que a *solutio tantidem* coloca a libertação da dívida inteiramente nas mãos daquele que paga e do credor, e eles são livres para exigir quaisquer condições, ou um calendário para a libertação do devedor de fato que escolherem, um ponto que Grócio usa, então, em apoio à sua soteriologia arminiana.[38] Também vale a pena observar que toda essa ideia aponta, obviamente, para uma base que permite criticar as doutrinas da justificação eterna, um fato, conforme veremos, que Richard Baxter não ignora.

Quando Owen escreveu *The death of death* (1647), ele analisou o tema da relação precisa entre a natureza da satisfação de Cristo e a natureza da dívida da humanidade com algum grau de detalhamento. Embora não mencionasse Grócio pelo nome, não há dúvida de que é ao seu argumento que Owen alude e que ele é a pessoa a que Owen faz referência em diversos pontos de passagens importantes.[39] Por trás dos argumentos de Owen nesse ponto está sua crença óbvia de que Grócio concedeu mais do que deveria à causa sociniana, ao permitir que suas objeções tivessem alguma força. Para Owen, os argumentos socinianos podem ser apropriadamente refutados sem

que seja preciso recorrer a uma reconstrução significativa da teoria ortodoxa da satisfação.

Owen está convencido de que a satisfação de Cristo é *solutio eiusdem* e não vê problema algum em defender essa perspectiva em face de várias objeções dos socinianos. Para ele, por exemplo, isso não significa questionar a relação cronológica entre satisfação e remissão. Embora os dois sejam logicamente inseparáveis, eles ocorrem efetivamente em pontos distintos do tempo: só quando o indivíduo recebe a justiça de Cristo pela fé é que seus pecados são de fato perdoados. Para provar sua tese, ele recorre à analogia de um prisioneiro por quem se pagou um resgate: só depois que o alvará de soltura chega à prisão e o prisioneiro fica sabendo que foi perdoado é que a liberdade adquirida se torna realidade.[40] Contudo, a analogia deixa a porta aberta para uma doutrina de justificação eterna, já que parece deixar implícito que o momento decisivo de fé é simplesmente o ponto em que o crente se dá conta de que já foi perdoado. Owen, porém, rejeita essa posição, o que se pode ver claramente em seu tratado posterior, *The doctrine of justification by faith* [A doutrina da justificação pela fé] (1677), em que ele aponta para a necessidade vital de união com Cristo, uma união que se realiza pela fé para que a justiça de Cristo seja imputada aos pecadores, e para que sejam, por conseguinte, verdadeiramente perdoados. O problema básico está resolvido, segundo Owen, se não procurarmos isolar os elementos da economia da salvação uns dos outros: a morte e a satisfação de Cristo, e a aplicação disso ao crente, dependem da vontade de Deus, e a vontade de Deus assim dispôs que elas acontecerão em dois momentos distintos do tempo.[41] A distinção tem paralelos com distinções semelhantes como aquelas entre o eterno decreto divino e sua execução no tempo, e entre a morte de Cristo e sua intercessão. Observamos que o sacrifício de Cristo

se torna eficaz apenas no momento em que ele entra no Santo dos Santos e intercede diante do Pai, e que isso limitava, de certa forma, o proveito de se discutir essa morte isolada do contexto geral do sacerdócio. O mesmo se aplica aqui: Owen não recorre à satisfação objetiva de Cristo como um tipo de axioma lógico que o obrigue a colocar a justificação de fato dos indivíduos na eternidade ou no momento da morte de Cristo.

Com relação ao argumento de que a satisfação torna a remissão misericordiosa um absurdo, Owen ressalta que, mais uma vez, a satisfação de Cristo e a remissão subsequente dos pecados devem ser compreendidas no âmbito de toda a estrutura de salvação: a graça e a misericórdia de Deus encontram-se em sua livre designação de Cristo como Mediador, em sua livre aceitação da satisfação de Cristo em lugar da humanidade, e em sua livre atribuição da morte de Cristo a nós.[42] Embora Owen não deixe explícito, a esta altura deveria ser óbvio que esses três pontos dependem diretamente da estrutura de aliança trinitária que dá forma a toda a sua soteriologia. Grócio situa o ato da vontade de Deus que torna a satisfação de Cristo o pagamento pelo pecado humano numa posição que é, em termos lógicos, subsequente à morte de Cristo, uma perspectiva que está de acordo, de modo notável, com suas preocupações soteriológicas arminianas. Owen, porém, situa o ato da vontade de Deus antes da morte de Cristo, em termos lógicos — na aliança da redenção: o ato de designação do Mediador pelo Pai, e o acolhimento desse ofício pelo Filho são ambos atos inteiramente livres e sem coação, enraizados na graça, no amor e na misericórdia. É só por causa disso que Cristo se encarna e propicia a satisfação. O fato de que essa satisfação tem uma relação intrínseca com a dívida na conta da humanidade pecaminosa ainda é, no tocante à sua origem, resultado da

graça de Deus e, assim, o fato de que ele salva qualquer pecador se explica pelo fato de que esse pecador está coberto pela aliança.

A crítica de Baxter e a réplica de Owen

No contexto de meados do século 17, Owen viu que não havia necessidade alguma de adotar um modelo grociano de satisfação para se contrapor às objeções dos socinianos à expiação e para evitar doutrinas antinomistas de justificação. Nem todos, porém, concordaram, e sua adesão à doutrina do *solutio eiusdemi* despertou a ira de Richard Baxter, que criticou Owen primeiramente em sua obra de 1649, *Aphorismes of justification* e, de novo, em seu *Universal redemption of mankind* [A redenção universal da humanidade], obra póstuma de 1694, mas cujo manuscrito remonta a 1657.[43] Nessas obras, Baxter defendeu, em oposição a Owen, a ideia de *solutio tantidem* de Grócio.[44]

Para Baxter, os principais problemas com a interpretação que Owen oferece da satisfação como *solutio eiusdem* são, em primeiro lugar, que a doutrina de fato é vulnerável — apesar das declarações de Owen em contrário — aos argumentos socinianos sobre a exclusividade mútua da satisfação e da remissão; e, em segundo lugar, que ela serve de suporte ao antinomianismo.[45] As críticas de Baxter à atenção que Owen concede ao problema de sua rejeição ou não da *solutio tantidem* se baseiam em uma interpretação equivocada do termo. Em *The death of death,* Owen explica que o termo se refere a uma satisfação que "não é a mesma ou equivalente a ela [a dívida], tão-somente o é na acepção generosa do credor". Baxter diz o seguinte a esse respeito: "Se ele quer dizer 'não de igual valor', então está lutando contra uma sombra; ele interpreta mal Grócio (pelo que pude observar), que não ensina tal doutrina […] No entanto, se ele quer dizer que

não é equivalente a alcançar seu fim, *ipso facto*, rendendo-se ao devedor sem a intervenção de uma nova concessão ou contrato do credor, (como *solutio eiusdem*), então admito que Grócio é contrário a ele; e eu também".[46]

Owen respondeu às críticas de Baxter em *Of the death of Christ* (1650), em que explicou exatamente o que quis dizer com *solutio eiusdem*. O argumento de Owen se baseia sobretudo em referências às Escrituras, e não em debates relativos ao sentido preciso da terminologia legal: citando Gálatas 3.13, ele ressalta a referência explícita a Cristo que se tornou maldição, a mesma sanção da lei sob a qual são colocados os pecadores. Ele se refere a Romanos 8.3 como a condenação do pecado na carne, na carne de Cristo; ele se refere à morte como penalidade do pecado (Gn 2.17), diz que Cristo provou a morte (Hb 2.9); para ele, Isaías 53 é uma referência cristológica aos pecados colocados sobre Cristo, e 2Coríntios 5.21 como a atribuição a Cristo do castigo que mereciam os pecadores.[47] A diferença é que a duração da penalidade é alterada em relação à pessoa de Cristo: como ele é perfeito homem e Deus infinito, a morte não pode detê-lo e, portanto, não perecerá eternamente, tendo sido ressuscitado.[48] Essa diferença na duração temporal é, para Owen, um dos acidentes do castigo e não afeta sua essência: "quando digo *a mesma* [penalidade], refiro-me essencialmente ao mesmo em peso e pressão, embora não em todos os acidentes de duração e similares".[49]

Essa declaração tem sido ridicularizada porque faria uso de distinções aristotélicas irreais e sem sentido, recorrendo-se, para isso, a David Hume (!) e a Bertand Russell (!!).[50] Embora dificilmente surpreenda que Owen não tenha usado procedimentos lógicos do empirismo do século 18 e tampouco da filosofia analítica do século 20 para livrar sua teologia de seu fermento supostamente aristotélico, é importante ressaltar que o

pressuposto por trás da ideia que Owen está tentando comunicar aqui é o de que simplesmente, para os pecadores, a duração infinita da morte é o resultado da finitude da humanidade. A solução desse problema é dada pelos conceitos ortodoxos de Cristo como Mediador em que os aspectos infinitos da dívida são solucionados não por uma duração infinita de tempo, mas por uma natureza divina infinita, conforme já observado. Isso está em perfeita coerência com a interpretação reformada da comunicação de propriedades e, além disso, encontra-se no âmago do raciocínio clássico de Anselmo no tocante à encarnação. Esse modelo anselmiano desempenha um papel crucial nas elaborações cristológicas reformadas, das quais Owen não é exceção.[51] A interpretação reformada da comunicação de propriedades tem um papel igualmente importante, conforme vimos, concretamente na interpretação de Owen da suficiência infinita em que, como Cristo é Deus, seu sofrimento tem valor infinito. Certamente é isso que está por trás da mente de Owen quando ele se refere ao afrouxamento da lei por causa da pessoa. Na pior das hipóteses, a linguagem de Owen talvez seja confusa — mas somente para aqueles que não estão familiarizados com a terminologia do século 17 e com o ensino ocidental sobre a expiação e a cristologia. De fato, na medida em que se considera a distinção essência/acidentes, poucos no século 17 teriam dificuldade em compreender o que Owen tinha em mente com esses termos, mesmo que não concordassem com o que ele dizia.[52]

Outro tipo de crítica que Baxter faz a Owen diz respeito à reiteração da acusação sociniana de que a satisfação na mesma espécie e o perdão são incompatíveis.[53] A isso, Owen responde reafirmando seu compromisso com uma interpretação da satisfação de Cristo baseada na aliança da redenção: o caráter gratuito, misericordioso e generoso da obra de Cristo está alicerçado

na aliança; a aceitação por parte de Cristo do seu papel de representante da humanidade é voluntário, e a única maneira pela qual sua obra tem importância para o crente se deve ao fato de que Deus concordou espontaneamente em aceitar a morte de Cristo como satisfação e, em seguida, aplicá-la a ele.[54] Nesse sentido, portanto, a diferença entre Owen e Baxter tem raízes numa diferença de ordem lógica que eles atribuem a dois decretos: para Owen, a morte de Cristo é determinada pela aliança da redenção, que é também o fundamento causal da eleição, ao passo que Baxter coloca a morte de Cristo, e o decreto de Deus que o torna salvífico, logicamente antes de qualquer consideração a respeito da eleição dos indivíduos.

A segunda crítica principal à teoria da satisfação é dirigida especificamente contra Maccovius, embora ele também critique Owen, que lhe responde em *Of the death of Christ*. Essa objeção é que a morte de Cristo, na interpretação ortodoxa, liberta o eleito, *ipso facto*, da penalidade devida pelo pecado e, portanto, como consequência, tem uma doutrina de justificação eterna.[55] A crítica de Baxter a Owen se fixa no lapso de tempo, na teologia deste, entre a morte de Cristo e a justificação individual. Aproveitando-se da fraqueza da analogia oweniana do prisioneiro, Baxter lista os seguintes pontos:

1. Duvido que se possa dizer de um homem que ele, *ipso facto*, possa ser liberto e perdoado, não tendo sido ele liberto de fato, tendo simplesmente direito à libertação.

2. Conhecimento e posse de libertação são coisas muito diferentes. Um homem pode ter posse e nenhum conhecimento em alguns casos; ou,

se tiver ambos, a busca do conhecimento, contudo, é questão secundária em comparação com a posse.

3. Nosso conhecimento, portanto, não nos confere a posse; falha, assim, a semelhança, porque é o conhecimento e a satisfação dos credores o requisito para a libertação. E nosso credor não estava num país estranho e distante, mas sabia imediatamente, e poderia ter feito com que soubéssemos rapidamente, ou poderia ter nos libertado antes que tivéssemos conhecimento da causa.

4. Tampouco se pode compreender facilmente como Deus poderia nos negar por tanto tempo a posse do céu, se dispomos do direito real (conforme diz ele) há tanto tempo, o que parece expressar um *a jus ad rem et in re*.[56]

Tais críticas aqui expressas exploram, de maneira óbvia, a insuficiência das metáforas de Owen, mas pecam por não interagir com os detalhes do seu argumento. Em resposta, Owen decompõe sua posição em vários componentes que podem ser tratados de modo geral sob três aspectos: a vontade de Deus para com o eleito antes da morte de Cristo; a vontade de Deus para com o eleito imediatamente depois da morte de Cristo; e o modo como se dá a salvação do eleito em particular. No primeiro aspecto, Owen deixa muito claro que a morte de Cristo, se tem algum valor salvífico, o tem em virtude de sua relação com a aliança e, portanto, a satisfação de Cristo, com todas as suas consequências, não pode ter um lugar logicamente anterior à aliança da redenção na eternidade. É verdade que Deus ama os eleitos desde a eternidade, porém o amor de Deus não é, em si mesmo, suficiente para lhes dar o direito sobre aquelas coisas para as quais é ordenada a satisfação de Cristo a fim de obtê-las para eles.[57] Em relação ao

segundo aspecto, Owen diz que a morte de Cristo não conduz imediatamente os eleitos à remissão, não porque o pagamento pode ser objeto de rejeição, como no caso da *solutio tantidem*, mas por causa dos termos da aliança por trás de toda a economia da salvação, por meio da qual Deus decreta o perdão do devedor quando e como ele assim desejar.[58] Como o próprio Owen faz questão de explicitar, a esta altura, abstrair o pagamento da aliança é uma atitude especulativa que torna a coisa toda um absurdo.[59] No terceiro aspecto, Owen simplesmente aponta para o fato de que a aliança, a mesma que dá sentido à morte de Cristo, inclui não apenas a satisfação objetiva de Cristo, mas também o tempo de aplicação e imputação da justiça de Cristo através da fé.[60] Embora a conexão não seja revelada de modo explícito por Owen em *Of the death of Christ*, existe aí um paralelo evidente com sua visão a respeito da união do crente com Cristo, que é operada pela fé. A ideia da união eterna dos eleitos com Cristo é um pilar fundamental do tipo de perspectiva antinomista e hipercalvinista que Baxter quer imputar a Owen.[61] Baxter, porém, não faz referência alguma às perspectivas de Owen sobre a união com Cristo em suas críticas a esse ponto, embora, conforme vimos, essa doutrina fosse central para Owen na separação da realização objetiva da redenção de sua aplicação subjetiva. Em vez disso, Baxter prefere explorar a fragilidade das imagens metafóricas de Owen, perdendo de vista assim o ponto essencial do argumento.

A importância do debate

Duas obras recentes sobre Owen, de Clifford e Boersma, se debruçam sobre a questão da *solutio tantidem/solutio eiusdem* como elementos de grande importância para uma compreensão da estrutura da doutrina oweniana da satisfação, por isso vale a pena avaliar seus argumentos para entender se suas

conclusões têm alguma validade. O argumento de Clifford é o de que a adesão de Owen à *solutio eiusdem* é um elemento muito importante de sua doutrina da expiação limitada.[62] Aqui, é importante que façamos alguns comentários. Em primeiro lugar, é preciso compreender que o debate entre Owen e Baxter não diz respeito à extensão da expiação, mas à questão de como Cristo se relaciona com questões tais como a justificação eterna; além disso, várias críticas socinianas à teoria da satisfação encontram-se logo abaixo da superfície. Baxter não se preocupa, neste momento, em investir contra a particularidade ou limitação da expiação, mas, sim, em não cometer os erros do antinomianismo que, para ele, fluem como consequência lógica da *solutio eiusdem*. O fato de Clifford não ter feito nenhuma referência ao pano de fundo polêmico mais amplo em sua análise desse ponto lhe permite interpretar equivocadamente a pauta exata por trás da discussão, e até mesmo declarar que "Owen viu claramente que sua doutrina da expiação limitada dependia da 'identidade' entre os sofrimentos de Cristo e aqueles merecidos pelos eleitos".[63] Não é uma conexão que Owen parece querer explicitar em sua discussão sobre a distinção, e, conforme vimos inúmeras vezes, o particularismo da redenção, e a particularidade consequente da expiação, baseiam-se na estrutura da aliança trinitária da soteriologia de Owen e da prioridade lógica disso em detrimento de considerações sobre a eficácia da satisfação de Cristo, e não em qualquer consideração sobre a expiação à parte desse contexto. Em toda a discussão acerca da distinção *eiusdem/tantidem* em *The death of death* e em *Of the death of Christ,* o particularismo de Owen é notório por sua ausência como premissa legal de seu argumento.[64]

Tampouco, poderíamos acrescentar, o transacionismo é um fator importante na argumentação de Owen.[65] A analogia devedor-credor é,

naturalmente, evidente, mas a questão relativa aos dois tipos de *solutio* é que ambos propiciam meios adequados para a resolução de uma situação que pode ser formulada em termos transacionais. O transacionismo puro, portanto, não aponta para um lado nem para outro nessa questão, e é por isso que, ao responder aos *Aphorismes* de Baxter, Owen não recorre, para aderir à *solutio eiusdem,* a qualquer premissa especulativa, mas, sim, à exegese de textos bíblicos específicos que usam a mesma linguagem para se referir à penalidade do pecado e à penalidade paga por Cristo. É nesses textos, interpretados conforme uma analogia de fé determinada por seus interesses trinitários, e não pela linguagem e conceitos do comércio, que se constitui a substância deste caso, e tentar argumentar de outra forma é praticar uma violência brutal ao que Owen diz efetivamente.

É claro que quando escreve *Vindiciae evangelicae*, na década de 1650, Owen havia modificado significativamente sua compreensão da justiça divina, conforme já observamos. Como ele agora considera a expiação de Cristo definitivamente necessária para que Deus perdoe o pecado, isso foi interpretado por Boersma como um fortalecimento da necessidade da *solutio eiusdem* em sua interpretação da satisfação e como uma adequação muito mais harmoniosa à sua interpretação da expiação.[66] Contudo, é preciso lembrar que a mudança na compreensão da justiça divina de Owen não foi motivada de forma alguma por considerações transacionais, mas simplesmente por seu desejo de não deixar abertura alguma para as ideias socinianas de expiação na teologia ortodoxa. A razão pela qual ele mudou de opinião nessa questão foi a de consolidar a necessidade da expiação em face das tentativas socinianas de rejeitá-la, e das tentativas reformadas de atenuar, a necessidade da expiação.

Em segundo lugar, os argumentos de Clifford e de Boersma que enfatizam as ideias transacionais da teoria da expiação de Owen reforçam essa vertente do seu pensamento à margem do contexto teológico mais amplo, ignorando outros que são igualmente, ou ainda mais, pertinentes à questão em apreço, tais como o contexto trinitário da salvação e o ofício sacerdotal de Cristo. As afirmações de que as metáforas transacionais controlam seu pensamento sobre a expiação simplesmente não refletem as ênfases em seus escritos sobre o assunto, e não há nenhuma dúvida séria de que tais afirmações contam com o apoio unicamente de textos-prova escolhidos a dedo, e não de análises teologicamente contextualizadas dos argumentos de Owen. Um bom exemplo da maneira pela qual a metáfora transacional não tem controle sobre as conclusões lógicas de Owen é sua insistência contínua, no *Vindiciae evangelicae*, de que, em certo sentido, o sacrifício de Cristo tem valor infinito: "Pode-se dizer que 'se somente a natureza humana de Cristo fosse oferecida, de que maneira seria um sacrifício de tal valor infinito para [satisfazer] a justiça de Deus por todos os pecados de todos os eleitos, para o que foi ele designado?' *Resp.* Embora a coisa sacrificada fosse finita, a pessoa, contudo, oferecendo o sacrifício era infinita, e o *apotelesma* da ação segue o agente, isto é, nosso mediador, *Theanthropos* — daí porque o sacrifício era de valor infinito".[67] Esta declaração, que assim se apresenta depois de Owen ter mudado de opinião a respeito do tema da justiça divina, claramente atenua muito dos absurdos ditos sobre o impacto da teoria transacional de Owen. O que está por trás do argumento dele, aqui, é uma perspectiva da expiação baseada nos princípios de Anselmo, em que o valor objetivo da expiação decorre da pessoa do Mediador e é, portanto, também infinito.

Isso nos leva a um outro ponto. Boersma diz que a nova compreensão de Owen da justiça divina significa que não pode haver diferença entre *satisfactio* e *solutio*, uma distinção que Owen estava prestes a manter em *The death of death*, em virtude de sua crença de que a morte de Cristo ganhou seu caráter penal exclusivamente como resultado de um decreto à parte de Deus.[68] A distinção entre os dois é importante porque o primeiro permite a interposição generosa da concordância divina em aceitar como satisfação para sua ira a morte de Cristo contra o pecado e, desse modo, a natureza livre e graciosa da salvação. De fato, a distinção ainda é possível e, sem dúvida, necessária, na perspectiva posterior de Owen acerca da satisfação, tanto por causa de sua adesão à suficiência infinita da expiação quanto pela estrutura geral da salvação. Como a expiação é de suficiência infinita, sua eficiência particular (o ponto em que ela se torna *solutio* para pecados específicos de pecadores específicos) ainda se baseia nos decretos divinos: as alianças da redenção e da graça. A expiação de Cristo é parte de seu ofício de sumo sacerdote, um ofício para o qual foi apontado por Deus Pai e que aceitou voluntariamente. O valor de sua morte é, em certo sentido, infinito, e assim sua aplicação aos eleitos depende necessariamente da decisão de Deus, desde a eternidade, de salvar a alguns e não a outros. A mudança na interpretação de Owen sobre a justiça divina pode ser vista como algo que conduz aos efeitos delineados por Boersma somente quando não se percebem fundamentos trinitários persistentes da expiação ou o impacto da perspectiva anselmiana sobre o pensamento de Owen neste ponto, e, por isso, interpreta-se equivocadamente sua visão transacional da expiação como algo que conduz a uma suficiência quantitativa brutal de pagamento pelos pecados dos eleitos.[69] O que realmente diferencia Owen de Baxter, uma vez mais, é a ordenação lógica dos decretos. A satisfação de Cristo não deve ser

recusada como pagamento por causa de algo que se refere unicamente a si mesmo, mas porque ocorre no contexto da aliança da redenção, uma aliança que, ao longo de sua carreira, sempre teve, no pensamento de Owen, prioridade lógica e causal sobre a economia histórica da salvação, e que não foi afetada por sua mudança de opinião sobre a questão da justiça divina.

Para Owen, portanto, a importância da *solutio eiusdem* não está no impacto construtivo positivo que tem sobre sua teologia — trata-se, antes, de uma consequência, e não de uma premissa em seu esquema —, mas no fato de que é isso que ele considera, correta ou incorretamente, como sentido objetivo das Escrituras. Além disso, ele não crê que seja algo vulnerável às críticas socinianas ou que leve necessariamente ao tipo de doutrina antinomista, tão temida por Baxter. É só quando a morte de Cristo é isolada da estrutura trinitária que tais questões podem se tornar problemáticas, mas esse é o tipo de discussão especulativa a que Owen firmemente se opõe. A questão de fato entre Owen e Baxter não é o transacionismo, a expiação limitada etc., mas, sim: "A morte de Cristo tem sentido apenas se situada num contexto que aponta para a sua particularidade?". Para Baxter, o contexto imediato da morte de Cristo não é uma aliança particularista de redenção, portanto, existe a possibilidade de uma discussão significativa a seu respeito sem ter de expor seu particularismo. Assim, em sua teologia a distinção *solutio tantidem* pode desempenhar um papel significativo por mérito próprio. Ele não recorre a ela, como o faz Grócio, para permitir uma ordenação arminiana de decretos, combinando-a com a distinção entre a vontade antecedente e consequente de Deus para produzir uma soteriologia que é caracteristicamente amyraldiana em seus decretos.[70] Portanto, como Owen faz da satisfação de Cristo uma função do seu ofício mediador e, desse modo, da aliança da

redenção, ele não pode simplesmente isolar sua doutrina da expiação daquela aliança ou, por consequência, de sua particularidade.[71] O decreto da eleição e a designação de Cristo como Mediador são parte de uma mesma coisa, e é isso que constitui a base do particularismo da morte de Cristo.

Conclusão

Há dois pontos que emergem muito claramente do estudo da teologia da satisfação de Owen em seu contexto do século 17. O primeiro deles é que ela se acha estruturada, em grande medida, em oposição a várias posições contemporâneas definidas, entre outros, pelos socinianos, Grócio, Baxter e os antinomistas. Desse modo, em relação à sua formulação específica, não se pode abstraí-la do seu contexto histórico e situá-la em relação direta com seus antecedentes do século 16. A situação, da perspectiva histórica e teológica, é complexa demais para que tal estratégia produza resultados que reflitam, de modo acurado, os pontos que Owen está tentando formular. Calvino e seus contemporâneos jamais tiveram de enfrentar Grócio ou os antinomianos e, portanto, nunca tiveram de levar em conta seus insights ou críticas. Para Baxter e Owen a situação é muito diferente, e negar isso fazendo comparações diretas entre o século 16 e o 17, ou ignorando o contexto da teoria de Grócio, não é uma abordagem histórica sadia.

O segundo ponto que emerge muito claramente da discordância entre Owen e Grócio, Baxter etc. em torno da satisfação é, uma vez mais, o papel decisivo desempenhado em seu pensamento pela aliança trinitária da redenção. Isso não surpreende, tendo em vista tudo o que se disse até aqui a respeito da estrutura trinitário-cristológica da salvação. Do ponto de vista exclusivamente da cristologia, a satisfação de Cristo é infinita em virtude da comunicação de propriedades em sua pessoa divino-humana. Contudo, o

contexto da satisfação de Cristo, o ponto em que sua obra de satisfação estabelece uma relação positiva com a vontade salvífica de Deus e, portanto, se torna eficaz para a salvação, é a aliança da redenção. É isso que o designa como Mediador e é isso que determina quais humanos são eleitos e quais não são. Portanto, a expiação é "limitada" pela aliança. De fato, a *expiação limitada* é talvez um termo equivocado nesse contexto, apontando para perspectivas cruelmente quantitativas de pecado e satisfação e para uma abstração da morte de Cristo do seu contexto — nenhuma das quais são adequadas como chaves hermenêuticas para o pensamento de Owen. À luz disso, a *redenção particular* talvez seja mais fiel ao propósito de Owen, chamando a atenção para a maneira pela qual o valor infinito dos sofrimentos de Cristo se dirige exclusivamente à salvação de indivíduos particulares.

A satisfação de Cristo é o ponto principal de toda a teologia de Owen e indica a estrutura piramidal do seu pensamento que este livro tem procurado evidenciar: sua compreensão de Deus propicia o contexto em que a cristologia deve ser compreendida, e a compreensão da cristologia de Owen propicia o contexto no qual a satisfação de Cristo deve ser compreendida. Separar a satisfação do seu contexto adequado, na cristologia e na doutrina de Deus, significa ceder ao tipo de discussão doutrinária especulativa ausente da obra de Owen e violentar seu pensamento. Como tal, está fadada a produzir uma compreensão equivocada dele. A interpretação de Owen da morte de Cristo talvez não seja aceitável — mas deve ser compreendida não como uma perversão objetivamente aristotélica de algum ideal doutrinário estático, mas como parte da sua tentativa de permanecer na perene tradição do Ocidente que busca extrair implicações de uma rica teologia trinitária para a economia da salvação.

[1] "Christus ergo est sacerdos, idemque et hostia pretium nostrae reconciliationis; qui se in ara cruris non diabolo, sed Trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam; sed pro electis tantum quantum ad efficaciam, quia praedestinatis tantum salutem effecit." Lombard, *IV Libri Sententiarum* 3.20.3. A distinção é citada com frequência, mas, raramente, com qualquer referência à fonte primária. Veja, por exemplo, Kendall, *Calvin and English calvinism*, p. 16.

[2] "III. Haec mors Filii Dei est unica et perfectissima pro peccatis victima et satisfactio, infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda. IV. Ideo autem haec mors tanti est valoris et pretii, quia persona, quae earn subiit, non tantum est verus et perfecte sanctus homo, sed etiam unigenitus Dei Filius, ejusdem aeternae et infmitae cum Patre et Spiritu S. Essentiae, qualem nostrum Servatorem esse oportebat. Deinde, quia mors ipsius fuit conjuncta cum sensu irae Dei et maledictionis, quam nos peccatis nostris eramus commeriti." Schaff, *Creeds of Christendom*, 3:561.

[3] "Embora não fossem eternas, no tocante à dignidade da pessoa que as vivenciou, equivaliam a tormentos eternos; porquanto não fosse um homem pura e simplesmente, ou um anjo, quem as suportou, e sim o Filho eterno de Deus (ainda que não em sua divindade, mas em nossa natureza por ele assumida), sua Pessoa, Majestade, Divindade, Bondade, Justiça e Retidão, sendo por todos os modos infinito e eterno, fez daquilo que sofreu força e valor de modo algum menor do que os tormentos eternos sobre outros, sim, inclusive sobre o mundo todo. Porque assim como a morte de um príncipe (sendo homem, e homem pecador) é de maior conta do que a morte do Exército de outro homem, porque ele é o príncipe; muito mais será a morte e os sofrimentos do Filho de Deus, o Príncipe de todos os príncipes, não finito, mas de todos os modos infinito, e sem pecado; muito mais eu digo será preciso ajustar as contas com seu Pai, do que os sofrimentos do mundo, e o tempo dos seus sofrimentos serão de maior valor (por causa da dignidade da sua pessoa) do que se todos os homens do mundo tivessem sofrido para sempre e sempre". Goodwin, *Body of divinitie*, p. 173-4.

[4] Goodwin, *Works*, 5:105.

[5] John Davenant, *A dissertation on the death of Christ* (London: Hamilton, 1832), p. 408s.

[6] P. ex., "Foi, então, propósito e intenção de Deus que seu Filho oferecesse um sacrifício de importância, valor e dignidade infinitos, suficiente em si mesmo para a redenção de todo ser humano, se assim tivesse agradado ao Senhor recorrer a tal propósito [...] Essa suficiência do seu sacrifício tem dupla origem: em primeiro lugar, a dignidade da pessoa que fez a oferta e se ofereceu. Em segundo lugar, a grandeza do sofrimento por ele suportado [...] Foi em si mesmo de valor e suficiência infinitos *ter sido convertido em preço* que comprou e adquiriu todos os homens do mundo. Que tenha se convertido formalmente em preço para todos deve ser atribuído ao propósito de Deus, tendo em vista com isso sua compra e redenção". Owen, *Works*, 10:295-6.

[7] Veja, a esse respeito, Muller, *Christ and the decree.* É de grande importância, em sua discussão, o dano e a confusão causados pela forma como alguns estudiosos modernos insistem em impor ao pensamento de Calvino categorias como "expiação", que não tem nenhuma contraparte precisa em seu pensamento e que serve simplesmente para ofuscar as coisas (veja, p. ex., p. 34-5). Outras obras que adotam modelos desenvolvimentistas, em oposição a modelos anistóricos e anacrônicos barthianos, neocalvinistas e amyraldianos de interpretação dessa questão, são, entre outras, as seguintes: W. R. Godfrey, "Tensions within international calvinism: the debate on the atonement at the Synod of Dordt", tese de doutorado em filosofia (Stanford University, 1974, não publicada); J. H. Rainbow, *The will of God and the cross: an historical and theological study of John Calvin's doctrine of limited redemption* (Allison Park.: Pickwick, 1990); e, no tocante ao tópico da reprovação, D. Sinnema, "The issue of reprobation at the Synod of Dordt (1618-19) in light of the history of this doctrine", tese de doutorado em filosofia (Toronto School of Theology, 1985, não publicada). A completa incapacidade de interação com o fluxo crescente de material que adota uma estratégia histórica e desenvolvimentista em relação ao tema da Ortodoxia Reformada arruinou drasticamente a persuasão das redefinições recentes da antiga ortodoxia acadêmica.

[8] Clifford diz que "para Owen, a expiação só é suficiente para aqueles para os quais ela é eficaz" (*Atonement and justification*, p. 74). Isso é verdadeiro, claro, somente se situamos a morte de Cristo no contexto geral da economia soteriológica, conforme faz Richard Muller com a perspectiva calvinista

da expiação, uma abordagem que lhe permite comentar que, no tocante à teologia de Calvino, "é supérfluo falar de uma extensão hipotética da eficácia da obra de Cristo além de sua aplicação" (*Christ and the decree*, p. 35). Pode-se dizer em boa medida o mesmo da perspectiva baxteriana da expiação, uma vez que a satisfação universal em parte alguma leva à salvação universal que, no contexto generalizado da salvação, confere às assertivas a respeito da primeira uma aparência um tanto forçada. De fato, se Owen pode ser acusado de brincar com as palavras ao lidar com a suficiência, então certamente Baxter se mostra vulnerável a uma estrutura semelhante: sua declaração de que "Cristo […] *morreu por todos*, mas não *por todos igualmente*, ou com a *mesma intenção, desígnio ou propósito*" parece, de algum modo, análoga ao *dictum* orwelliano de que "todos os animais são iguais, porém alguns são mais iguais do que os outros".

[9] Veja Baxter, *Catholick theologie*, pt. 2, p. 51s; cf. Richard Baxter, *Universal redemption of mankind* (London, 1694).

[10] Clifford, *Atonement and justification*, cap. 6. Para uma ampla discussão a esse respeito, veja o apêndice 1.

[11] Tomás de Aquino, *ST* la.19.6; la.23.4.

[12] Muller, *Arminius*, p. 185s.

[13] "São inúmeras as razões eficazes da parte de nossos teólogos para a negação desse afeto natural em Deus, na resolução da distinção arminiana (é assim que a chamo, objeto de tanto abuso por parte deles) da vontade antecedente e consequente de Deus, a quem os instruídos podem recorrer em busca de satisfação". Owen, *Works*, 10:323.

[14] Nesse sentido, vale a pena citar a seguinte passagem: "[A oblação de Cristo] foi o tempo todo e perfeitamente suficiente para redimir, justificar, reconciliar e salvar todos os pecadores do mundo e satisfazer a justiça de Deus por todos os pecados da humanidade, e levá-los todos à glória eterna. Essa plenitude e suficiência do mérito de Cristo é o fundamento de duas coisas. Em primeiro lugar, a

divulgação do evangelho 'a todas as nações' […] porque a vereda da salvação é larga o bastante para que todos caminhem nela. Se houvesse mil mundos, o evangelho de Cristo seria assim pregado a todos eles, sendo Cristo suficiente para a salvação de todos, se derivarem dele virtude tocando-o pela fé". Owen, *Works*, 10:297. A estrutura condicional do argumento de Owen encontra paralelo aqui com a distinção tomista da vontade antecedente/consequente, porém sem a utilização do discurso da linguagem. No contexto da Inglaterra de meados do século 19, pareceria que Owen considerava tal linguagem suscetível demais ao abuso.

[15] Owen, *Works*, 10:296.

[16] Veja os capítulos 3 e 4.

[17] Owen, *Works*, 10:441. Para uma discussão desse tema, veja abaixo "A natureza do sofrimento de Cristo".

[18] Baxter, *Methodus theologiae*, 3a.1, dist. 16 (p. 55-7).

[19] Baxter, *Catholick theologie*, pt. 1, p. 123; cf a separação da designação de Cristo como Mediador e o decreto da eleição assinalado na teologia de Baxter, no capítulo 3.

[20] Faustus Socinus, *De Jesu Christo Servatore* (Cracow, 1594).

[21] Alan W. Gomes, "*De Jesu Christo Servatore*: Faustus Socinus on the satisfaction of Christ", *WTJ* 55 (1993): 209-31.

[22] "Neque enim illi remittitur, alius vero pro eo satisfacit; nihil dixeris. Nam quid opus est remissione, aut quomodo ea consistere potest, ubi nullum est amplius, ubi iam plene pro ipso satisfactum est." Socinus, *De Jesu Christo Servatore*, 3.2, p. 240.

[23] Socinus, *De Jesu Christo Servatore*, 3.3, p. 250-1.

[24] A respeito de Crisp e Saltmarsh, veja P. Toon, *Hypercalvinism* (London: Olive Tree, 1967); C. Daniel, "Hypercalvinism e John Gill", tese de doutorado em filosofia (University of Edinburgh, 1983, não publicada); e Boersma, *Hot pepper corn*.

[25] "Deus não apenas infligiu o deserto do pecado sobre Cristo ao feri-lo por causa dele, como também pôs sobre ele a iniquidade; refiro-me à iniquidade dos eleitos". Crisp, *Christ alone exalted*, 1:267. "É a iniquidade, os pecados daqueles por quem Deus pretende que colham os benefícios por Cristo, que é posta sobre ele" (1:269).

[26] "Não há agora uma coisa nova a ser feita pelo Senhor ao transferir os pecados dos crentes para Cristo; como se, quando começam a ser chamados das trevas para a maravilhosa luz, só então Deus começa a transferir o pecado deles, e a pô-los sobre Cristo; de tal modo que o ato de Deus que pôs sobre ele o pecado não é um ato contínuo, mas o que ele fez há muito tempo". Ibidem, 1:268.

[27] "[A fé] serve para a manifestação daquela justificação que Cristo apenas coloca sobre a pessoa: para que, crendo nele, haja a declaração, a manifestação da sua justificação". Ibidem, 1:91.

[28] "Todo o fundamento da justiça e da salvação do crente, e a isenção à lei, ao pecado e à maldição, é da natureza, ofício e transação ou obra de Cristo, e é de competência ou atribuição divina. Cristo se revestiu da nossa natureza, entre Deus e o homem, e nisso com todos os pecados dos crentes sobre ele, tendo Deus lançado sobre ele as iniquidades de todos nós: em seu ofício ele obedeceu, sofreu, foi satisfeito e se ofereceu a si mesmo, e agora está assentado como Mediador para perpetuar ou fazer seu sacrifício, obediência, sofrimento e justiça eterna — introduzindo, desse modo, a justiça eterna. Deus leva em conta, considera ou imputa tudo o que feito à nossa natureza, como se feito por nós, invocando coisas que não existem como se existissem; e, em sua pessoa, como se fosse na nossa: assim, se torna pecado por nós, ele que não conhecia pecado, para que pudéssemos nos tornar justiça de Deus nele". John Saltmarsh, *Free grace* (London, 1646), p. 143. "A aliança chamada de nova aliança, que Deus estabelece com os seus, agora sob o evangelho, depende toda dele, em nada

depende do homem. Ele se torna nosso por sua vontade, e nos faz pertencer a ele; é ele quem faz tudo" (*Free Grace*, p. 152).

[29] "Cristo tirou todo o pecado ao se oferecer em sacrifício de uma vez por todas […] e essa fé no crente nada faz, não é de modo algum instrumental para a justificação, revelando e manifestando, isto sim, essa justificação". J. Saltmarsh, *Sparkles of glory* (London: Huntington, 1811), p. 161-2.

[30] A justificação eterna, embora movimente outra parte da ordem de salvação em direção à eternidade, não chega ao ponto, pelo menos na teologia de Crisp, de subverter a importância da fé pessoal e, desse modo, da dimensão histórica da salvação. Por exemplo: "Ninguém sob o céu se salvará até que tenha crido". *Christ alone exalted*, 1:90. Além disso, embora seja verdade que as críticas do hipercalvinismo tardio, que a teologia de Crisp esboça em vários pontos, geralmente enfatizem o papel da lógica e da inferência nos sistemas hipercalvinistas (veja Toon, *Hypercalvinism*, p. 146-8; Daniel, "Hypercalvinism and John Gill", p. 306-7, 768ss.), não se deve esquecer que, embora muitos dos chamados hipercalvinistas, tais como Crisp e, numa era posterior, John Gill, tenham sido basicamente exegetas das Escrituras, ainda não há, por enquanto, nenhum grande estudo da exegese hipercalvinista que possa avaliar tais declarações sobre seu racionalismo incipiente. Gill, em particular, merece um estudo nesse sentido, sendo um dos hebraístas mais importantes do seu tempo e autor de um dos mais ambiciosos comentários sobre toda a Bíblia que já foi escrito. De fato, sua proficiência em hebraico granjeou-lhe um doutorado na Universidade de Aberdeen, uma honra que não poderia receber em seu país devido ao seu não conformismo.

[31] Daniel, "Hypercalvinism and John Gill", p. 305; Boersma, *Hot pepper corn*, pt. 3.

[32] "Quare ante fidem, haec Christis justitia nostra fuit, quatenus ex intentione Dei Patris et Christi Mediatoris pro nobis praestita; et quia pro nobis praestita, ideo suo tempore Deus, daturus est nobis et gratiam cujuscunque generis, ipsamque etiam fidem inter alias, et tandem aliquando caelestis gloriae coronam. Sed adveniente fide, quam in cordibus nostris Spiritus Sanctus accendit, turn demum agnoscitur et percipitur hie amor Dei erga nos in Christo Jesu. Unde dicitur justitia Christi

imputari nobis per fidem, quia non nisi per fidem dignoscitur, a Deo nobis imputari: et turn demum justificari dicimur, ejus generis justificatione, atque absolutione a peccatis nostris, quae pacem ingenerat conscientiis nostris". Twisse, *Vindiciae gratiae*, 1.2.25, p. 197.

[33] O texto que usei para a *Defensio* é o que se acha no volume 3 de sua *Opera omnia theologica* (Amsterdam, 1679), doravante *Opera 3*. A obra está disponível em boa tradução para o inglês sob o título *A defence of the catholic faith*, tradução para o inglês de F. H. Foster (Andover: Draper, 1889).

[34] "Ubi ergo idem solvitur aut a debitore, aut ab alio nomine debitoris, nulla contingit remissio: nihil enim circa debitum agit creditor, aut rector. Quare si quis poenam pertulerit quam debet, liberatio hie erit, remissio non erit. […] Alia vero quaevis solutio ipso facto non liberat, puta si aliud quam quod in obligatione est, solvatur. […] Sed necesse est actum aliquem accedere creditoris aut rectoris, qui actus recte et usitate remissio appellatur. Talis autem solutio quae aut admitti aut recusari potest, admissa in jure, speciale habet nomen satisfactionis, quae interdum solutioni strictius sumptae opponitur". *Opera* 3:319.

[35] P. ex., *Code of Justinian* 8.43.

[36] "At Christus *lytron* [*redemptionem*] dedit vitam suam pro nobi. […] Et pretio empti, hoc est, solutione aliqua liberati sumus. […] Non est ergo hie acceptilatio: non est etiam solutio rei ipsius debitae, quae ipso facto liberet; nostra enim mors et quidem aeterna erat in obligatione; non est etiam novatio aut delegatio; neque enim post nos liberatos alid simile debitum aut debitor alius succedit: sed est remissio antecedente satisfactione". Grotius, *Opera* 3:320.

[37] Isso fica muito claro a partir da explicação de Grócio da situação análoga das dívidas entre humanos: "Est enim in obligatione afflictio ipsius qui deliquit: unde dici solet, noxam caput sequi: quod in aliis quoque obligationibus ad factum mere personalibus videre est, ut in sponsalium contractu, et in obligatione operarum officialium. […] In his enim omnibus, si alius solvat, ipso facto liberatio non sequetur, quia simul aliud solvitur. Quare ut ex poena unius alteri liberatio contingat,

actus quidam rectoris debet intercedere: Lex enim ipsum qui deliquit puniri imperat. Hie actus respectu legis est relaxatio sive dispensatio, respectu debitoris remissio". *Opera*, 3:319.

[38] "At ubi alius solvit pro debitore, et ubi aliud solvitur quam quod debebatur, hie ad liberationem duplex actus voluntatis requiritur. Nam et qui solvit hoc velle debet ut debitor liberetur, alioqui non contingit liberatio […] et alterius rei pro altera solutionem debet creditor aut rector velle admittere. Quare cum unusquisque actui ex sua voluntate pendenti legem possit imponere, sicut id quod pure debetur, novari potest sub conditione[…]ita etiam possunt, is qui solvit pro alio, et is qui rei alterius pro altera solutionem admittit, pacisci, ut aut statim sequatur remissio, aut in diem, item aut pure aut sub conditione. Fuit autem et Christi satsifacientis, et Dei satisfactionem admittentis hie animus ac voluntas, hoc denique pactum et foedus, non ut Deus statim ipso perpessionis Christi tempore poenas remitteret, sed ut turn demum id fieret, cum homo vera in Christum Fide ad Deum conversus, supplex veniam precaretur, accedente etiam Christi apud Patrem advocatione sive intercessione". Grotius, *Opera* 3:320.

[39] Owen, *Works*, 10:268s.

[40] Ibidem, 10:268.

[41] Ibidem, 5:216-8.

[42] Ibidem, 10:268-9.

[43] Em seu prefácio à obra, Joseph Read diz que a transcrição das notas de Baxter que se transformaram em texto para esta obra foi um dos primeiros atos atribuídos a ele quando foi para Kidderminster como assistente de Baxter em 1657: veja "Ao leitor", sem numeração de página, no início do *Universal redemption* (London, 1694). A obra data, portanto, da época em que a questão estava sendo apaixonadamente debatida por Owen e Baxter.

[44] Ao que parece, porém, a leitura que Baxter fazia de Grócio confirmava e esclarecia sua interpretação da satisfação, em vez de convencê-lo daquela. Veja Boersma, *Hot pepper corn*, p.

246n351.

[45] "Tendo sido perdoada a dívida, e suportada a penalidade, no sentido da Lei, pela pessoa que era odiosa, não há espaço para perdão para tal pessoa: contudo, de acordo com a doutrina a que me oponho, a dívida é perdoada, ou a penalidade suportada pelo sentido da lei pela pessoa que era odiosa: portanto, de acordo com tal doutrina, não há lugar para perdão para essa pessoa". Baxter, *Universal redemption*, p. 69; "Essas duas juntas (que Cristo pagou *o mesmo*, a dívida, e não o valor, ao nos personificar em seus sofrimentos, de forma que, no sentido da Lei, estamos satisfeitos nele) constituem o fundamento de toda a estrutura dessa religião normalmente conhecida como *antinomiana*, porém mais apropriado seria dizer antievangélica" (*Universal redemption*, p. 80).

[46] Baxter, *Aphorismes of justification*, "Apêndice", p. 138.

[47] Ibidem. Ressaltar a base dos argumentos de Owen nos textos bíblicos não é, naturalmente, dizer que sua posição está correta, mas simplesmente esclarecer a que significados ele recorre para formular seu argumento.

[48] Owen, *Works*, 10:269-70, 442.

[49] Ibidem, 10:269-70.

[50] Clifford, *Atonement and justification*, p. 129, 138n40. Aqui, cabem vários comentários. Em primeiro lugar, Clifford pressupõe que o uso de distinções, por Owen, pode ser equiparado ao uso que Aristóteles faz delas (veja, p. ex., o uso acrítico que Clifford faz de Aristóteles como fonte para sua definição em *Atonement and justification*, p. 138n40). Talvez seja o caso, mas dificilmente se pode supor tal coisa quando se considera como os medievais (por exemplo, Tomás de Aquino) modificaram a distinção ao aplicá-la a doutrinas como a da transubstanciação e como, de diversas maneiras, os acadêmicos do Renascimento e do pós-Renascimento retrabalharam a linguagem e os temas aristotélicos. Em segundo lugar e, de certa forma, um tanto ironicamente, o próprio Clifford parece usar, nesse mesmo contexto, uma distinção que equivale a dos acidentes e essência, quando introduz

os termos *qualitativamente* e *quantitativamente*, nas páginas 128-9, argumentando que, para Owen, a morte de Cristo é pagamento da mesma dívida quantitativa devida a Deus, ao passo que, para Baxter, trata-se de dívidas qualitativas. A introdução desses termos serve, de fato, apenas para obscurecer a clareza que, para a mentalidade do século 17, proporcionava a linguagem de Aristóteles, e para tornar uma questão complicada ainda mais obscura. Em sua discussão, Clifford não compreende que Owen está trabalhando com o pressuposto de que a *morte*, e não o *castigo eterno*, é a penalidade exigida pela lei (cf. Owen, *Works*, 10:448 com Clifford, *Atonement and justification*, p. 129) e que a morte de Cristo foi, nesse sentido, *qualitativamente* idêntica àquilo que a lei exigia, embora não de modo quantitativo, se precisássemos utilizar essa linguagem no tocante à duração (a qual, neste caso, não nos ajudaria). Isto, segundo Clifford, Owen justifica, é claro, com o recurso à exegese bíblica, e não à metafísica aristotélica. A linguagem de Aristóteles simplesmente ajuda a organizar e a apresentar aquilo que Owen considera o ensino bíblico.

[51] Ao usar o argumento anselmiano para a geração de sua cristologia através de um paradigma pessoa-obra, Owen age, é claro, de forma coerente com a tradição reformada oriunda de Calvino, que rejeitava a especulação metafísica em favor de uma interpretação de caráter mais soteriológico da pessoa. Para a importância do argumento anselmiano refratado pela lente scotista na cristologia do próprio Calvino, veja *Institutas*, 2.12s.; cf. Muller, *Christ and the decree*, p. 27-9.

[52] Por exemplo, essa distinção tem um papel de certa forma significativa na teologia de Baxter no contexto do seu ensino relativo à nova lei e, se a crítica a Owen for tida como adequada (do que discordo), então, em bases eminentemente equitativas, segundo as quais o que é bom para um também é bom para outro, a soteriologia de Baxter seria culpada da mesma acusação de incoerência: veja seu *Universal redemption*, p. 14-5. Tal uso não é, naturalmente, exclusivo de Owen ou de Baxter, sendo comum num mundo dominado pelo vocabulário aristotélico.

[53] Baxter, *Aphorismes of justification*, p. 140s.

[54] Owen, *Works,* 10:444-6. Quando Owen, mais tarde, enfatiza a satisfação de Cristo para que Deus perdoe o pecado, fica claro que sua posição, nisto, deve passar por algumas modificações, mas nenhuma de maior importância. A obra total de Cristo ainda é dependente da aliança de redenção para sua natureza e eficácia: sem aliança, sem Cristo.

[55] Baxter, *Aphorismes of justification*, "Apêndice", p. 146s. Sobre Maccovius, veja M. D. Bell, "*Propter Pot est at em, Scientiam, ac Beneplacitum Dei*: The doctrine of the object of predestination in the theology of Johannes Maccovius", tese de doutorado em teologia (Westminster Theological Seminary, 1986).

[56] Baxter, *Aphorismes of justification*, "Apêndice", p. 156-7.

[57] Owen, *Works*, 10:454-7.

[58] Ibidem, 10:457-8.

[59] "De modo absoluto, em si mesmo, abstraindo-se da consideração de qualquer aliança ou pacto aproximado. Assim, não se pode dizer que se trata de um pagamento recusável, não porque não seja recusável, mas porque não é pagamento. Que algo tenha tal referência para Deus como pagamento ou satisfação, recusável ou não, não é de si mesmo e de sua própria natureza, mas da constituição exclusiva de Deus". Owen, *Works*, 10:458. Mais uma vez, vale a pena notar que a mudança posterior na interpretação de justiça de Owen não afeta substancialmente essa posição, já que se trata ainda da aliança da redenção que estabelece a designação de Cristo como Mediador e define sua obra.

[60] Owen, *Works*, 10:468-71.

[61] Veja, a esse respeito, Daniel, "Hypercalvinism and John Gill", p. 264-7.

[62] Clifford, *Atonement and justification*, p. 128-30.

[63] Ibidem, p. 129.

[64] A limitação da expiação é mencionada por Owen em conexão com a *solutio eiusdem*, porém, aparece no final deste argumento específico e não opera como princípio construtivo principal de sua posição: veja Owen, *Works*, 10:272-3.

[65] Veja Clifford, *Atonement and justification*, p. 126-7; cf. Boersma, *Hot pepper corn*, p. 245s.

[66] Boersma, *Hot pepper corn*, p. 247.

[67] Owen, *Works*, 12:431.

[68] Boersma, *Hot pepper corn*, p. 247.

[69] Owen argumenta precisamente desse modo a respeito do contexto trinitário da expiação ao discutir a distinção *solutio eiusdem/tantidem* em sua resposta a Baxter, acrescentada no final da *Vindiciae evangelicae*; veja *Works*, 12:613-4. Ali, ele remete o leitor às suas declarações iniciais sobre esses temas, os quais incluem, presumivelmente, aqueles presentes em *The death of death* e *Of the death of Christ*, escritos antes de sua nova interpretação da justiça divina. É evidente que Owen sentiu que sua mudança de opinião teve pouco impacto substancial sobre o tema.

[70] Com respeito à distinção da vontade divina e suas implicações soteriológica, veja Baxter, *Catholick theologie*, 2:54-8. Além disso, é excelente o livro de Boersma sobre as perspectivas de Baxter, sobretudo acerca da questão em pauta.

[71] É difícil não suspeitar de que, por trás da crítica de Clifford à teoria transacional da expiação, haja uma crença de que isso, de algum modo, exija uma perspectiva brutalmente quantitativa do pecado, por meio do qual, se tivesse havido mais pecado no mundo, a satisfação teria de ter sido muito maior. Veja seus comentários em *Atonement and justification*, p. 126. A evidência que ele cita em Owen para provar esse argumento consiste no uso que Owen faz de uma metáfora em particular. É claro que não é uma boa metodologia compreender formulações teológicas não metafóricas específicas do modo como se compreendem as metáforas usadas para elucidá-las. Pelo contrário, deve-se entender as metáforas como algo subordinado às formulações doutrinárias sobre as quais elas

lançam luz. Se levarmos em conta o contexto cristológico e soteriológico da metáfora devedor-credor, tal perspectiva brutalmente quantitativa do pecado e da satisfação não pode ser imputada a Owen. De fato, a interpretação proposta por Clifford não leva em conta o bastante o infinito valor interno da morte de Cristo, que deriva de sua pessoa, um ponto que fica muito claro na formulação clássica de Anselmo no argumento *Cur Deus Homo?* 2.14, e que está preservada nos argumentos cristológicos e soteriológicos propostos por ortodoxos reformados como Owen e Goodwin.

6

O homem que não estava lá

Ao subir a escada,
Topei com um homem que não estava lá.
Hoje, de novo, ele não estava lá.
Ó! Como eu queria que ele tivesse ido embora!

É um fato notável, mas a literatura secundária em torno do protestantismo de fins do século 16 e 17 é composta por homens que não estavam ali de fato — isto é, não naquele século exatamente. É bem possível que os estudiosos, de modo geral, não fossem tolos o bastante para subscrever os mitos que circulavam sobre o calvinismo sintetizado na definição de Mencken, segundo a qual há "um temor inquietante de que alguém, em algum lugar, possa ser feliz"; no entanto, eles geraram uma quantidade suficiente de mitos e factoides próprios para preencher o vazio. Quer se trate de Beza, que foi o Stálin para o Lênin de Calvino e que, praticamente sozinho, quase que perverteu a fé reformada; ou de Zanchi, que racionalizou a teologia reformada convertendo-a num *dogma central* baseado numa forma rígida de aristotelismo, ou de Perkins, que levou o pensamento reformado inglês para o deserto do desespero criado pelas teses voluntaristas da fé[1] — não há escassez de vilões para os estudiosos culparem pelos caminhos

tomados pelo pensamento reformado no fim do século 16 e ao longo do século 17.

Contudo, está se tornando cada vez mais claro que esses vilões sinistros que vagueiam pelas páginas da erudição secundária pouco lembram os teólogos que lideraram as igrejas reformadas do seu tempo. De fato, no que diz respeito aos seus "crimes", eles foram "enquadrados", para usar um coloquialismo moderno bastante despojado. A evidência, entre os estudiosos, de que este é o caso, é hoje irresistível. A obra de Kristeller e de Schmitt desbancou muitos dos mitos em torno da escolástica e do aristotelismo dos mundos do Renascimento e do pós-Renascimento. A obra de Donnelly e de Muller, entre várias outras em número cada vez maior, foi o algoz da ideia de que a teologia da Ortodoxia Reformada está em descontinuidade fundamental com a teologia da Reforma. Sobretudo, a elaboração de um modelo de desenvolvimento apropriado de interpretação, baseado em critérios históricos e análise cuidadosa dos textos, expôs o fato de que boa parte da escola acadêmica voltada para a Ortodoxia Reformada partiu de modelos de interpretação baseados em programas anacrônicos, barthianos, neocalvinista, amyraldianos ou outros.[2] Uma vez lidos os textos primordiais a partir de uma perspectiva histórica, a leitura das análises, feitas pela velha escola, de figuras como Beza é uma experiência não muito diferente daquela descrita pelo autor dos versos na epígrafe: é como encontrar um homem que não estava lá, e cuja presença contínua é uma fonte tão-somente de irritação e de frustração.

À lista sempre crescente de homens que não estavam lá pode-se acrescentar John Owen — aquele John Owen, isto é, aquele cuja teologia, particularmente sua visão da expiação, está supostamente baseada na teleologia aristotélica e, portanto, pode ser por ela explicada. As páginas ao

longo deste livro demonstraram, no mínimo, que o verdadeiro John Owen, o homem que *estava* lá no século 17, era alguém cujas obras teológicas são claramente de uma sofisticação que desafia sua redução a algumas categorias simplistas. Por exemplo, a estrutura a partir da qual ele compreende até mesmo uma doutrina simples como a da expiação de Cristo é complexa demais, muito dependente de outras doutrinas para que seja abstraída de sua posição dentro do contexto teológico geral sem sérias distorções do seu conteúdo. Além disso, sua teologia recorre a uma multiplicidade de fontes, o que se reflete em seu amplo conhecimento da teologia patrística e medieval. De fato, a catolicidade do catálogo de sua biblioteca se reflete na catolicidade do seu pensamento: sua compreensão do trinitarismo e sua discussão dos principais *loci* doutrinários, tais como a providência, a predestinação e a necessidade de satisfação, revelam todos um homem que leu muito a literatura teológica relevante do seu tempo e de eras anteriores. O fato de ele pressupor a validade da lógica e da física aristotélica, e de usar a linguagem de Aristóteles para dar à sua formulação doutrinária uma precisão e uma coerência que, de outro modo, não teriam, indica simplesmente que ele foi um homem do seu tempo. No uso que fez do "Filósofo", estava de acordo com seu principal oponente, Richard Baxter, e não foi notável como personagem do século 17, foi simplesmente um pensador ortodoxo reformado que operava dentro dos cânones e convenções tradicionais do discurso teológico da época.

O que talvez mais chame a atenção, especialmente à luz das interpretações de Owen que enfatizam a inclinação "racionalista" do seu pensamento, é o modo rigoroso em que todo o seu esquema soteriológico é, na verdade, um reflexo amplo e coerente das implicações do trinitarismo ocidental para uma compreensão antipelagiana da salvação. Isso, em si

mesmo, deveria bastar para sugerir que Owen não é um "racionalista" em nenhum sentido moderno do termo, uma vez que Owen, diferentemente de Baxter, posiciona-se firmemente dentro da tradição reformada que enfatizava a Trindade como uma verdade revelada da fé que não tinha analogia alguma com o mundo natural. Ao refletir sobre a relação entre a Trindade e a perspectiva antipelagiana da salvação que queria preservar, ele reflete exaustivamente, entre outras coisas, sobre a natureza da teologia e da revelação, a constituição da pessoa de Cristo, a relação dos atos trinitários *ad intra* com os atos trinitários *ad extra*, a importância da dupla processão do Espírito e a necessidade da encarnação e da expiação para a preservação do foco cristológico do seu esquema soteriológico. Seus argumentos relativos a todas essas questões situam-no firmemente dentro da ampla tradição teológica católica ocidental que remete ao século 17, passando pela Idade Média, até chegar à igreja primitiva. De fato, Owen é um exemplo clássico do que Paul Tillich encontrou de tão louvável na ortodoxia do século 17: uma ortodoxia que dialogava com todos os períodos da tradição histórica da igreja. Somente através de uma façanha notável de miopia histórica e teológica é que se pode transformá-lo em precursor direto desses neocalvinistas britânicos ou fundamentalistas modernos que não demonstram interesse algum pela teologia patrística ou medieval, às quais Owen recorreu de maneira tão positiva. Pelo contrário, Owen, assim como Baxter, foi, entre os ingleses, um dos homens mais bem dotados e teologicamente articulados do século 17. O fato de terem "perdido", em última análise, as batalhas políticas e eclesiológicas do seu tempo, tendo sido posteriormente excluídos do cânone de teólogos ingleses que merecem ser estudados, não deveria ser tomado como sinal de mediocridade intrínseca. Assim como seus congêneres continentais, tiveram a má sorte de serem

gigantes intelectuais em um mundo que estava prestes a desaparecer para sempre à luz crítica da filosofia iluminista.

Esse insight fundamental — de que os puritanos são representantes notáveis da teologia ocidental por sua própria conta e mérito — jamais será, é claro, objeto de reconhecimento enquanto os estudiosos continuarem inclinados a julgar o século 17 por outros parâmetros, e não por aqueles prevalentes naquele tempo, se houver alguém em busca de um Barth ou de um Calvino, deverá fazê-lo no século 20 ou no século 16, respectivamente. Será inútil buscar por um na Inglaterra do século 17, e mais inútil ainda será expressar descontentamento, ou mesmo criticar asperamente, aqueles teólogos que ali não se encontram com o argumento de que não estão à altura de padrões que eram irrelevantes no seu tempo. Isso é fundamental para que os estudos da teologia do século 17 conquistem sua maioridade — afinal de contas, foi somente quando os estudos do século 16 foram além dos termos do debate estabelecido pelos pressupostos teológicos do abismo entre católicos e protestantes que houve um progresso concreto na compreensão da verdadeira dinâmica intelectual da época. De fato, os resultados foram revolucionários, conforme evidenciados pela obra de Oberman, Steinmetz e seus alunos. As possibilidades criativas para os estudos do pensamento setecentista, uma vez expurgados os pressupostos anistóricos de influência deformadora, são, na verdade, ainda maiores do que eram no caso dos estudos reformados.

A caricatura de deformadores terríveis de um calvinismo idealizado que fizeram de Owen e de outros semelhantes a ele não é um modelo de interpretação histórica que traga qualquer contribuição, já que depende de pressupostos anistóricos e de um positivismo teológico arbitrário que faz do pensamento de um ou dois pensadores a norma pela qual outros, a despeito

do contexto, serão julgados. Tal estratégia requer não somente um anacronismo impressionante, como também estreita o campo da pesquisa acadêmica de um modo que impede a exploração da relação da Ortodoxia Reformada e do puritanismo com a tradição ocidental mais ampla, o que, conforme vimos, contribuiu de forma muito útil para homens como Owen. Como tal, esse modelo só pode conduzir a uma compreensão empobrecida de Owen e de seus contemporâneos que peca por não compreender a profundidade e a sofisticação de sua abordagem da atividade teológica. Sem dúvida ele teve uma sobrevida em relação ao uso limitado que um dia talvez tenha tido.

Livres do programa sectário da escola "Calvino contra os calvinistas", podemos avaliar Owen de acordo com os critérios do seu tempo. Ao fazê-lo, ele não se destaca como alguém que repudiou implicitamente sua herança reformada ao elaborar uma forma árida de racionalismo teológico, mas como alguém que procurou descobrir e elucidar a racionalidade interior daquela herança através de um estudo cuidadoso dos grandes teólogos do passado, e pela aplicação criteriosa dos métodos do presente. Sua teologia busca todos os métodos à sua disposição para colocar Cristo no centro de um esquema soteriológico determinado pelo Deus trino. Se foi bem-sucedido, ou não, pelos padrões do século 16 — ou do século 20 — é irrelevante. Ele certamente não teria reivindicado nenhuma autoridade final, em qualquer sentido que fosse, para suas formulações teológicas próprias. Conforme indicam as palavras finais do seu tratado sobre a glória de Cristo, Owen sabia que há um momento em que a especulação teológica deve confessar sua insuficiência em face do mistério divino e dar lugar à adoração humilde e silenciosa: "Não há nada mais que possamos fazer aqui senão, agora e sempre, pôr fim a todas as nossas meditações a respeito [desse

mistério], com a mais profunda humilhação pessoal, decorrente de uma consciência de nosso estado de indignidade e insuficiência para compreender essas coisas, de uma admiração daquela glória excelente que não podemos compreender, e de anseios por aquele momento em que o veremos como ele é, e estaremos sempre com ele, e o conheceremos como sempre nos conheceu".[3]

---

[1] Para exemplos dessas perspectivas, veja Bizer, *Eruhorthodoxie und Rationalismus*; J. Dantine, "Les tabelles de la predestination par Theodore de Beze", *Revue de Theologie et de Philosophie* 16 (1966): 365-77; e Kendall, Calvin and English calvinism. Para evidências da continuação da velha escola de estudos até os dias de hoje, veja o artigo de Otto Gründler, "Zanchi, Girolamo", in: Hans J. Hilderbrand, org., *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, 4 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1996).

[2] Veja Muller, "Calvin and the 'calvinists'".

[3] Owen, *Works*, 1:415.

Apêndice 1

O papel da teleologia aristotélica na doutrina da expiação de Owen

Em seu livro, *Atonement and justification* [Expiação e justificação], Alan Clifford diz que os argumentos de Owen num de seus tratados mais importantes, *The death of death in the death of Christ*,[1] de 1647, estão sob a influência de uma filosofia aristotélica que conduz, simplesmente, à traição do ensino bíblico e a uma visão da graça irremediavelmente incoerente. Outro estudioso, Hans Boersma, também subscreveu o argumento de Clifford. Em *A hot pepper corn: Richard Baxter's doctrine of justification in its seventeenth-century context of controversy* [Um grão ardido de pimenta: a doutrina da justificação de Richard Baxter em seu contexto polêmico do século 17], ele está principalmente interessado em Richard Baxter, porém, ao lidar com Owen, ele argumenta de forma franca segundo as linhas traçadas por Clifford. O argumento deste último, se correto, tem implicações claramente importantes para qualquer avaliação que seja da teologia oweniana; no entanto, uma análise mais detida de sua tese revela vários problemas fundamentais em sua interpretação de Owen.

O argumento de Clifford a respeito da perspectiva de Owen sobre a expiação, adotado com poucas mudanças por Boersma, apresenta-se em

duas partes distintas: a primeira delas diz respeito ao impacto de Aristóteles sobre a teologia da expiação de Owen; a segunda se refere à adesão de Owen a uma perspectiva transacional da expiação. Esta última foi analisada ao longo deste livro, portanto nos ocuparemos aqui apenas da primeira. Em sua tese, Owen diz que a expiação é regida pela "teleologia de finalidade única", derivada de Aristóteles, segundo a qual seu fim é único e exclusivo: isto é, a salvação dos eleitos. Portanto, outras "finalidades", tais como a graça comum, estão logicamente excluídas.[2] Embora Clifford admita que a teologia de Owen dê espaço para a "graça comum", para ele isso é o resultado de uma incoerência básica nos argumentos de Owen e, à luz de sua perspectiva da expiação, é fundamentalmente incoerente.[3]

O primeiro problema é o pressuposto implícito que Clifford aparentemente propõe com relação ao impacto deletério do aristotelismo per se sobre a teologia. O problema geral da relação da linguagem aristotélica com o conteúdo da teologia já foi discutido, portanto não precisamos nos demorar aqui.[4] Contudo, vale a pena notar que Clifford parece pressupor que a presença de categorias aristotélicas é sinal de que Owen lhes dá igual estatura, ou mesma prioridade, em relação aos dados bíblicos ou à tradição doutrinária. Em nenhum momento de seu livro discute-se a ideia, comum entre teólogos do século 17, de que a filosofia era uma ferramenta que poderia ser usada na estrutura do credo da igreja para elucidar a estrutura interna das doutrinas, sem que isso a tornasse de algum modo igual ou, pior ainda, superior à revelação bíblica.[5] É claro que talvez este não seja o caso do uso que Owen faz de Aristóteles, mas isso cabe aos estudiosos provar com evidências, e não pressupor como algo fundamental desde o início. Desprezar essa possibilidade indica que Clifford se aproxima

de Owen com uma estrutura a priori que rejeita peremptoriamente a possibilidade em questão.[6]

Vale destacar que a ideia de uma "teleologia de finalidade única" que governa a estratégia de Owen exige explicação e modificação. Em primeiro lugar, Clifford parte do pressuposto de que a linguagem da teleologia aristotélica empregada por Owen o torna vulnerável às mesmas críticas filosóficas feitas a Aristóteles.[7] Este é simplesmente mais um caso de "falácia etimológica", pela qual se parte do pressuposto de que dois mil anos de história da linguística, da filosofia e da história cultural não fez diferença alguma na maneira pela qual Aristóteles é compreendido e sua terminologia, empregada. É claro que há uma discreta possibilidade de que seja isso mesmo, mas não se pode simplesmente admitir que seja assim de fato sem primeiro discutir a literatura acadêmica, ou ao menos aludir a ela, que trata do desenvolvimento do aristotelismo nos períodos clássico, medieval e renascentista. Afinal de contas, já que se quer dar tanto destaque ao uso que Owen faz de Aristóteles, é preciso que se pergunte se o Aristóteles de Owen é aquele da escola suareziana, da escola de Pádua, de seus mentores de Oxford etc. Para que o aristotelismo seja usado como categoria a priori, é preciso admitir que se trata de um termo que requer uma definição precisa, de um tipo que o dr. Clifford não apresenta em parte alguma. Conforme observamos no capítulo 2, o uso da linguagem aristotélica é, sem dúvida alguma, padrão para todos os matizes de pensadores do século 17, e não apresenta, em si mesmo, insights sobre o conteúdo de suas perspectivas antes da análise do uso dos termos em seu contexto.

Além disso, a "finalidade única, exclusiva" da teologia da expiação de Owen é inclusiva, e não exclusiva, e permite ao menos um fim

intermediário: o fim último, a glória de Deus, não impede a existência de um fim intermediário, a salvação dos eleitos.[8] O próprio Clifford parece interpretar equivocadamente Owen no tocante à salvação dos eleitos, que em vez da glória de Deus, é o fim por excelência da morte de Cristo, cujas evidências aparecem sob a forma de uma citação: "Por finalidade da morte de Cristo queremos dizer, de modo geral, duas coisas — aquilo que seu Pai e ele mesmo tinham em vista nela; e, em segundo lugar, aquilo que foi efetivamente cumprido e realizado por ela [...] A finalidade de Cristo obter graça e glória com seu Pai era concedê-las a todos por quem morreu".[9] De fato, essa citação é tirada de duas passagens de Owen separadas por 45 páginas de texto! A primeira metade foi tirada da página 157; a segunda, da página 202. Considerando-se que seja legítima essa estratégia, pode-se muito bem dizer que "Judas foi e se enforcou [...] Vai tu e faze o mesmo" é um mandamento ensinado explicitamente na Bíblia.

Situada em seu contexto, a segunda sentença vem de uma passagem que lida explicitamente com fins "intermediários e subservientes", e nessa categoria entra a salvação dos eleitos. Essa distinção crucial deixa claro que o termo teleologia de finalidade única, a menos que aplicado a uma compreensão da salvação divina dos eleitos, ou mesmo da glória de Deus, como um fim inclusivo, é totalmente equivocado. Mesmo que se interprete a teleologia aristotélica como se implicasse um fim definitivo, isso não impede a existência, ou a importância, de objetivos intermediários subordinados a esse fim. O fato de que o próprio Owen adota uma distinção entre o fim último e fins intermediários da morte de Cristo é sinal de que supõe uma hierarquia de fins em sua teleologia.

O próprio Clifford parece fazer uma tentativa de aceitar tal coisa numa nota de rodapé em que declara que, "no caso de Owen, isto não põe em

dúvida sua admissão válida de 'subfinalidades' no 'fim' da expiação [...] Antes, tem-se a rejeição de um fim único e exclusivo".[10] Os sentimentos contidos nessa declaração são, na melhor das hipóteses, obscuros; na pior das hipóteses, são incoerentes. A admissão de Owen de que há "subfinalidades" significa, automaticamente, que ele não defende uma finalidade exclusiva única, e sim uma finalidade inclusiva única: a glória de Deus. Quanto a ser esta uma finalidade inclusiva única, é tentador perguntar que outro tipo de teleologia pode haver. O princípio da teleologia, conforme compreendido no século 17, exige que haja apenas uma finalidade definitiva, e a aplicabilidade da teleologia como princípio organizacional ou heurístico para demonstração da coerência da teleologia era geralmente aceita por todos — por Baxter e também por Owen.[11]

Esse entendimento de que a glória de Deus é o fim último da morte de Cristo e de que todos os demais fins são intermediários nos permite, então, desfazermo-nos de um outro problema suscitado pela tese de Clifford: a adesão de Owen à graça comum. Clifford diz que as duas referências de Owen à graça comum em *The death of death* revelam uma incoerência básica em sua teologia da expiação: como reconciliar a compra da graça comum com uma expiação cujo fim exclusivo é a glorificação de Deus na salvação dos eleitos?[12] A resposta é que se pode fazer isso facilmente se aceitarmos que a teleologia de Owen é inclusiva. Não há nada que nos impeça de tomar as declarações de Owen a respeito da graça comum ao pé da letra:

> Os frutos da mediação de Cristo foram distinguidos, por alguns, entre aqueles que são mais gerais e aqueles que são mais peculiares, o que, de certa forma, talvez seja mais tolerável.[13]
>
> Não há frutos espirituais específicos da redenção atribuídos àqueles falsos mestres, tão-somente dons de luz e conhecimento comuns, que Cristo comprou para muitos para os quais não fez resgate de sua alma.[14]

Fica muito claro, com a segunda citação, que Owen não concorda que a expiação de Cristo requer a provisão da graça comum, ainda que omita os detalhes de como se relacionam — embora os conceitos de uma suficiência interna universal apontem para uma possível resolução: não devemos nos esquecer de que mesmo em *The death of death*[15] Owen parece pressupor a substância da distinção suficiente/eficiente, sendo o último universal em seu alcance.[16]

Diante de tais declarações, os advogados da estratégia da "teologia de finalidade única", conforme formulada por Clifford, têm duas opções. Em primeiro lugar, poderão dizer que a teologia desses textos que se referem à graça comum é incoerente com a adesão de Owen à teleologia de finalidade única. É isso o que Clifford faz, mas é evidente que não é uma resposta metodologicamente sólida sobrepor o modelo de interpretação acima do texto que deverá interpretar e usá-lo como forma de se desfazer de qualquer evidência que possa falsificá-lo enquanto tese. Certamente, a validade do modelo de Clifford dependerá de sua capacidade de dar conta de todos os aspectos de *The death of death*! Contudo, esses textos provam a inaplicabilidade do modelo que ele usa e, obviamente, requer no mínimo a revisão substancial dele. Descartar os textos que parecem falsificar a tese e considerá-los sinais da inconsistência lógica de Owen revela um apriorismo que aponta para um programa baseado não em critérios históricos, mas em interesses teológicos sistemáticos cujo propósito consiste em dar um veredicto de "culpado da acusação" contra Owen, a despeito das evidências que sugiram o contrário. Pode-se com a mesma facilidade provar que Owen era pelagiano, uma vez que suas referências à responsabilidade humana e à liberdade foram tomadas como elementos básicos, e descartadas suas demais

declarações sobre depravação total, predestinação, causalidade etc., tidas como aberrações e incoerências.

Outra resposta possível consiste em ver nesses textos a evidência de que, para Owen, havia na expiação outras dimensões além daquelas resumidas pela glória de Deus na salvação dos eleitos. Embora jamais se refira explicitamente, em *The death of death*, a esses aspectos da graça comum como uma "finalidade" da expiação, não há por que esperar dele que o faça: o tratado não segue o gênero desapaixonado, sistemático e de análise exaustiva da doutrina, sendo fartamente polêmico e voltado para pontos polêmicos específicos. O que está em apreço é a eficácia da expiação para a salvação, e não a provisão para a graça comum. O fato de que tal tratado lida com o tópico imediatamente à mão e se refere raras vezes (praticamente nunca), a outras questões, não importa o quanto estejam relacionadas, não pode constituir uma base para declarações positivas sobre as perspectivas de Owen nessas outras áreas.

De fato, é claro que a distinção feita por Owen entre finalidades últimas e intermediárias, com suas implicações de uma teologia hierárquica e inclusiva, significa que há muito espaço para uma doutrina de graça comum em sua teologia, e que tal ideia não está necessariamente excluída da estrutura do seu pensamento. Quando libertos da camisa de força da "teleologia de finalidade única", os dois textos citados acima podem funcionar como prova decisiva que este é o fato em questão, inclusive em *The death of death*.[17]

Embora fique claro, com a evidência textual, que o argumento da teleologia de finalidade única precisa de uma revisão radical para que seja efetivamente útil na elucidação dos argumentos de Owen em *The death of death*, uma leitura cuidadosa do tratado indica, em geral, que a ênfase posta

por esse argumento à primazia das categorias aristotélicas é totalmente equivocada e representa uma interpretação deficiente da obra de Owen. Isso fica muito claro se compararmos o resumo da obra feito por Clifford com a análise que serve de prefácio à edição de Goold.[18] Enquanto Clifford coloca toda ênfase nos aspectos aristotélicos da obra, Goold enfatiza a estrutura teológica do tratado, em que a lógica de Aristóteles serve de mecanismo heurístico que elucida, mas não constrói. Conforme observamos ao longo do texto principal desta obra, é a estrutura trinitária da economia da salvação que proporciona a base para a interpretação que Owen faz da obra de Cristo e, portanto, para a sua compreensão da natureza da expiação. Alguns poderão não gostar dos resultados dessa estrutura; dirão que ela prejudica a exegese; poderão até mesmo, se assim o desejarem, considerá-los quase blasfemos, mas, neste caso, será preciso culpar a interpretação de Owen da natureza trinitária da teologia, e não um filósofo que está morto há dois mil anos e cuja filosofia foi usada no século 17 para provar todo tipo de posições mutuamente contraditórias.

---

[1] Publicado em português por Vida Nova sob o título *A morte da morte na morte de Cristo*.

[2] Clifford, *Atonement and justification*, p. 96-8; cf. Boersma, *Hot pepper corn*, p. 211-2.

[3] Clifford, op. cit., 102-3.

[4] Veja o capítulo 2.

[5] Compare as descobertas de Richard A. Muller, "*Vera Philosophia cum sacra theologia nusquam pugnat*: Keckermann on philosophy, theology and the problem of double truth", *SCJ* 15 (1984): 341-

65.

[6] O seguinte comentário é particularmente sugestivo quanto à hostilidade de Clifford a qualquer uso de Aristóteles na teologia: "De fato, ao justificar a realidade da devoção a Cristo, por que ele tem necessidade de citar 'o filósofo'?" (*Atonement and justification*, p. 98). As referências citadas são de Owen, *Works*, 2:343, 12.112. Seja como for, Owen usa Aristóteles para justificar a realidade da devoção a Cristo: na primeira, ele usa Aristóteles como fonte de definição de *amor*; na segunda, como fonte para a definição de *ódio*. Esse uso de fontes pagãs como auxiliares linguísticos não era nem um pouco raro nos séculos 16 e 17, como se vê nas citações de caráter positivo que Calvino faz de Cícero e Sêneca.

[7] Veja Clifford, op. cit., p. 107 notas 13, 15.

[8] Owen, *Works*, 10:201-2. Clifford, diferentemente de Boersma, não tolera a distinção que Owen faz entre o fim último (glória de Deus) e o fim intermediário (salvação dos eleitos) da morte de Cristo, e parece identificar a salvação dos eleitos como fim último da morte de Cristo. Contudo, Boersma não deriva as implicações dessa distinção. Cf. Clifford, op. cit., p. 96-7; e Boersma, *Hot pepper corn*, p. 212.

[9] Clifford, op. cit., p. 96.

[10] Clifford, op. cit., p. 107n15.

[11] Baxter afirma o princípio com tanta força quanto Owen, senão com ainda mais força e clareza: "É uma injúria a Deus, indigna de um teólogo, fazer com que Deus tenha tantas finalidades distintas, como creem que haja atitudes ou tendências particulares nos meios. Porque, sem dúvida, não devemos dissimular em Deus nenhuma outra finalidade última, *senão uma só*. E, sem dúvida, consistindo o *meio* em inúmeras partes, estas constituem um *todo* perfeito, em que a glória de Deus brilha de tal modo como em nenhuma outra parte. E aquele que cortar o molde divino em pedaços e montar as partes como se fossem muitos *todos*, o desonrará mais do que aquele que mutilar uma imagem, ou um

relógio, uma casa ou os tubos de um órgão, ou as cordas de um alaúde, e contar sobre sua beleza e harmonia de forma distinta. Portanto, o dr. Twisse reduziu todos os *Decretos de mediis* a um: contudo, são um em sua *composição apropriada* para *um fim*: e a glória do sol, das estrelas, dos anjos e de toda a Criação são uma parte, e a glória da nossa salvação e danação, outra parte". Baxter, *Catholick theologie*, p. 62.

[12] Clifford, op. cit., p. 102. Mais uma vez, ele diz que o fim "'exclusivo' da morte de Cristo consiste em proporcionar graça apenas para os eleitos". As referências apresentadas na p. 109n48 em parte alguma excluem a ideia de graça comum da teologia de Owen; tampouco declaram que a aquisição da graça para o eleito é o fim *exclusivo* da expiação, no sentido pretendido por Clifford.

[13] Owen, *Works*, 10:189.

[14] Ibidem, 10:362.

[15] Publicado em português por Vida Nova sob o título *A morte da morte na Morte de Cristo*.

[16] "Se você quer dizer que há suficiência no mérito de Cristo para salvá-los [os não eleitos] se vierem a crer, nós concordamos, e afirmamos que essa suficiência é a principal razão de propô-lo a eles". Owen, *Works,* 10:383; cf. *Works*, 12:431.

[17] Owen faz, de fato, o seguinte comentário, que parece respaldar a tese radical de "teleologia de finalidade única" de Clifford: "É totalmente falso que haja qualquer outro fim diretamente pretendido para a morte de Cristo, e sem ser acidental, além do fruto do seu resgate e propiciação. Sim, que outro fim, senão seus frutos, poderá ter o resgate pago por Cristo e a expiação por ele realizada é algo inimaginável. O fim de qualquer obra é o mesmo com o seu fruto, efeito ou produto". *Works*, 10.216. Se analisarmos detidamente, porém, a declaração está lidando claramente com o fim da morte de Cristo *enquanto resgate*, e, conforme já demonstrado, a morte de Cristo adquire seu caráter como resgate, bem como sua particularidade, da aliança da redenção entre Pai e Filho, e não da interpretação da filosofia aristotélica por Owen.

[18] Cf. Clifford, op. cit., p. 107; and Owen, *Works*, 10:142-4.

Apêndice 2

Owen, Baxter e o tríplice ofício

Um ponto de contraste fundamental entre a cristologia de Owen e a de Baxter é a ausência, praticamente, do tríplice ofício na discussão de Baxter sobre a obra de Cristo como mediador, em contraste com sua centralidade no argumento de Owen. Em nenhuma de suas principais expressões sistemáticas de doutrina, *Catholick theologie* (1675) ou *Methodus theologiae* (1681), Baxter formula a ideia da mediação de Cristo segundo o tríplice ofício ou, mais especificamente, segundo o sacerdócio. O mesmo se aplica à ampla discussão que apresenta sobre a relação da morte de Cristo com a salvação, em *Universal redemption* (1694). Além disso, não é tema relevante nos *Aphorismes of justification* (1649), uma obra que interage diretamente com a *The death of death*, de Owen, num apêndice, mas ignora a importância do papel de Cristo como mediador para o argumento de Owen, perdendo, com isso, um pilar central do argumento do tratado. Fica no âmbito da especulação se essa omissão é intencional ou não. O que importa é o fato de que algo de tamanha importância para o argumento de Owen seja ignorado por seu grande adversário.

Tal diferença específica entre as abordagens dos dois autores deveria bastar para alertar o leitor para o fato de que há, possivelmente, algo aqui que indica mais do que apenas uma simples discordância acerca da natureza

e extensão da morte de Cristo. É verdade, é claro, que o tríplice ofício, a exemplo da terminologia aristotélica, não significa necessariamente um conteúdo doutrinário específico: o fato de que tanto ortodoxos reformados quanto socinianos o empregavam como estrutura organizacional básica para a discussão cristológica deveria ser suficiente para indicar que talvez não seja uma diferença tão importante assim de abordagem. É possível que a ausência, em Baxter, indique apenas uma diferença organizacional ou terminológica com Owen e não outra coisa mais importante. Há, contudo, uma segunda razão para crer, desde o início, que não seja esse o caso: para Owen, a mediação de Cristo, seu tríplice ofício e, especialmente, seu sacerdócio, funcionam efetivamente como *loci* para a apresentação conveniente dos principais aspectos da obra de Cristo. No entanto, eles têm igualmente uma importância teológica e hermenêutica profunda, porque chamam a atenção para o fundamento causal de todo esse esquema na aliança intratrinitária e para a relação entre o sacerdócio do Antigo Testamento e a obra de Cristo, o que permite o desenvolvimento dos argumentos referentes à relação entre oblação e intercessão, tão essenciais para o argumento básico de Owen. Além disso, a ausência do tríplice ofício como parte fundamental do argumento de Baxter significa que sua abordagem, em contraste com a de Owen, constitui um desvio significativo da abordagem reformada mais tradicional da cristologia que recorre aos temas dos dois estados/tríplice ofício como princípios organizacionais elementares. Trata-se de estruturas claramente importantes nas Institutas de João Calvino e que, no tempo de Perkins, e mais além, tornaram-se princípios organizacionais básicos para a discussão da obra de Cristo.[1] A obra de Owen emprega essa tradição, de modo positivo, para formular sua cristologia, porém Baxter tem pouco a dizer sobre o assunto.

Por que, então, Baxter rompe com a tradição reformada e dá pouca atenção ao conceito bíblico e histórico do sacerdócio, em contraste com a tentativa de Owen de articular sua teologia no âmbito das categorias tradicionais? A resposta está, possivelmente, no fato de que, para Baxter, seus interesses próprios podem ser mais bem expressos sem o recurso à estrutura tradicional e aos padrões bíblicos. Tais interesses podem ser determinados pela leitura de *Catholick Theologie*, parte 2, seção 3, "Da encarnação de Cristo e da nossa redenção".[2] O argumento em questão pode ser dividido em várias subseções: a designação de Cristo como mediador; a negação de que Cristo era um representante real dos humanos, como, por exemplo, o servo é representante de seu mestre; uma afirmação de que Cristo sofreu efetivamente pelos pecadores, mas não de modo tal que os pecadores possam dizer, num sentido legal, que sofreram a penalidade na pessoa dele; e uma afirmação de que os sofrimentos de Cristo foram satisfação suficiente por todos os pecados, mas não ocuparam o lugar de todos os sofrimentos devidos por aqueles por quem morreu. Este último ponto tem o respaldo de uma discussão da natureza dos sofrimentos de Cristo que reflete as discussões de Grócio sobre *solutio tantidem* e *solutio eiusdem*, que Baxter articula primeiramente em seus *Aforismos*.[3]

O mesmo padrão básico fica evidente em *Methodus theologiae*, em que a discussão de Baxter sobre a obra de Cristo começa, na parte três, com uma ampla análise do sacrifício de Cristo no que diz respeito à sua representação da humanidade e à relação entre os seus sofrimentos e o castigo devido aos pecadores. De fato, toda essa discussão se estende por cerca de 53 páginas e precede a discussão integral do papel de Cristo na salvação.[4] É só depois disso que Baxter introduz as ideias dos dois estados e do tríplice ofício, uma discussão que mal toma duas páginas e que ocorre no contexto do

esclarecimento da relação de Cristo, enquanto Deus, para a economia da salvação, e da ênfase ao movimento histórico na encarnação. Ele não apresenta esses temas como formas de desenvolver seu entendimento do conteúdo da obra de mediação de Cristo; já tratamos disso no capítulo anterior.[5]

Os argumentos de *Catholick theologie* e de *Methodus theologiae*, em especial o arranjo estrutural deste último, surpreendem porque destacam claramente os principais pontos de interesse da cristologia de Baxter. Estes dizem respeito à natureza da representação que Cristo faz da humanidade pecadora e da natureza dos seus sofrimentos. Eles refletem, portanto, um programa que não está estruturado pela dinâmica interna da tradição reformada, mas, sim, pela resposta de Grócio ao socinianismo e pelos problemas suscitados pela ortodoxia para o desenvolvimento de tendências antinomianas na doutrina da justificação.[6] Não é preciso dizer que este não é o programa principal de Owen e também não é por onde ele começa sua discussão. Para ele, o que lhe interessa teologicamente é a relação da Trindade com a economia da salvação e, o que é polêmico, a eficácia da expiação de Cristo para a salvação, questões que podem ser convenientemente abordadas recorrendo-se a modelos que a tradição reformada desenvolveu para esse propósito específico. Questões desse tipo, que ocupam o centro do palco para Baxter, só podem ser analisadas por Owen no momento em que a estrutura básica de mediação estiver definida.

Com Baxter, temos um teólogo cuja motivação básica em sua tarefa teológica é diferente da motivação de Owen. Ecumenista, sua abordagem teológica em obras como *Catholick theologie* é determinada pela necessidade de encontrar um fundamento intermediário para a reconciliação dos opostos. Portanto, sua estratégia tende a ser governada tomando-se como

ponto de partida os resultados inaceitáveis dos argumentos teológicos de outros e, em seguida, caminhar na direção de uma formulação positiva por meio da crítica de posições estabelecidas, porém incorretas, em seu entender. Com isso, tem-se o *ethos* do *Catholick theologie* e em nenhum lugar isso é mais claro do que em *Universal redemption*. Nesta última obra, a base da argumentação encontra-se no capítulo quatro, em que deparamos com a proposição segundo a qual "Cristo, ao sofrer, não suportou e tampouco representou, rigorosa e propriamente, a pessoa do pecador, portanto, como *Civiliter, Moraliter, Legislater* pode-se dizer que 'nós nos satisfizemos com o sofrimento em Cristo ou por Cristo'".[7] Se essa premissa não for verdadeira, todo o edifício de Baxter entra em colapso. Chama a atenção o método usado para definir sua validade: uma série de proposições da forma "toda doutrina que nega *x* não pode ser verdadeira", em que *x* é uma implicação necessária; segue-se a isso uma demonstração de que a negação de *x* é, de fato, um requisito exigido por algum aspecto da teoria ortodoxa da expiação. O resultado é que suas construções teológicas positivas lembram, de certa forma, o velho provérbio de Sherlock Holmes: "Depois de eliminar o impossível, o que sobra, por mais improvável que seja, deve ser a verdade".

A esta altura, convém fazer duas observações sobre as metodologias de Owen e de Baxter, respectivamente. Em primeiro lugar, há um contraste no propósito básico. Owen está interessado em usar os recursos da tradição reformada como fundamento para a refutação polêmica de seus adversários. Ele o faz mostrando, sobretudo, a coerência básica da teologia Ortodoxa Reformada, fixando-se na relação entre os atos trinitários de Deus *ad intra* e *ad extra*, particularmente na medida em que se concentram na pessoa e na obra do Mediador. Baxter, porém, convencido de que a tradição Ortodoxa Reformada está fundamentalmente equivocada em certos pontos, está mais

preocupado em levar a sério algumas críticas feitas à teologia ortodoxa, por isso se detém em tais críticas e as toma como ponto de partida para a reconstrução, por exemplo, da morte de Cristo. As estruturas reformadas tradicionais, tais como o tríplice ofício e, poderíamos acrescentar, o vigoroso trinitarismo reformado, são, por conseguinte, menos importantes para ele, porque não facilitam imediatamente o tipo de tarefa teológica ecumênica a que ele se dedicou.

Em segundo lugar, há um contraste na argumentação. Os argumentos de Owen são positivos, no sentido de que operam diretamente a partir da tradição de rejeição aos oponentes. Os argumentos de Baxter, porém, parecem muitas vezes como se seu sucesso fosse o esperado: a declaração doutrinária positiva é formulada simplesmente com base no fato de que as alternativas disponíveis são absurdas pela estrutura de referência de Baxter. A menos que se leve em conta tal diferença, os problemas ficarão sem solução para os que procuram comparar as perspectivas dos dois homens. Trata-se de algo que não se pode fazer diretamente, mas que deve levar em conta as diferenças básicas do contexto e do propósito que subjazem às suas respectivas declarações. Em última análise, Owen está interessado em criar um trinitarismo eficiente; Baxter quer articular um ecumenismo teológico.

---

[1] Calvino, *Institutas*, 2.12-6; Perkins, *Workes*, 1:26-31.

[2] Baxter, *Catholick theologie*, p. 37-42.

[3] Para uma ampla discussão dessa distinção, veja o capítulo5.

[4] Baxter, *Methodus theologiae*, 3a.1.1-18, p. 9-61.

[5] Veja o quadro, Baxter, *Methodus theologiae*, 3a.2, p. 62-3; "Etiam in sua Infantia Christus erat Ecclesiae Caput, Propheta, Rex, Sacerdos; Quoad designationem scilicet ad opus postea praestandum, et Relationem inde resultantem: Persona quippe fuit in incunabulis ex natura divina et *humana*, et patris missione, et sui ipsius sponsione ad opus hoc praestandum adaptata; quanquam ad opera mediatoria plene exequenda, ad docendum scilicet, et justitiam omnem actu adimplendam, humana eius natura non fuit idonea donee ad maturitatem quadantenus adolevit". *Methodus theologiae* 3a.2.1.2, p. 63. Veja tb. a continuação desta discussão na p. 64.

[6] Veja o capítulo 5.

[7] Baxter, *Universal redemption*, p. 67.

Bibliografia

Fontes primárias

Ames, W. *The marrow of theology*. Tradução para o inglês de J. D. Eusden (Durham: Labyrinth, 1983).

Arminius, J. *The works of James Arminius*. Tradução para o inglês de J. Nichols; W. Nichols (Grand Rapids: Baker, 1986). 3 vols.

_____ [Armínio]. *As obras de Armínio* (Rio de Janeiro: CPAD, 2015). 3 vols.

Aureole, P. *Scriptum super primum sententiarum* (New York: Franciscan Institute, 1952).

Baxter, R. *Aphorismes of justification* (London, 1649).

_____. *The autobiography of Richard Baxter* (Mobile: RE Publications, s.d.).

_____. *Calendar of the correspondence of Richard Baxter*. Organização de N. H. Keeble; G. F. Nuttall (Oxford: Clarendon Press, 1991). 2 vols.

_____. *Catholick theologie* (London, 1675).

_____. *Methodus theologiae* (London, 1681).

_____. *Practical works* (London, 1707). 4 vols.

_____. *The reformed pastor* (Edinburgh: Banner of Truth, 1974).

_____. *O pastor aprovado* (São Paulo: PES, 2016).

_____. *Universal redemption of mankind* (London, 1694).

Biddle, J. *A twofold catechism* (London, 1654).

Boethius. *Tractates and the Consolation of philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

_____ [Boécio]. *Consolação da filosofia*. Tradução de Luís M. G. Cerqueira (Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2016).

Calvin, J. *Institutes of the Christian religion*. Tradução para o inglês de F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1960). 2 vols.

_____ [João Calvino]. *A instituição da religião cristã*. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira et al. (São Paulo: UNESP, 2007).

_____. *Opera quae supersunt omnia*. Organização de Johann-Wilhelm Baum; Edouard Cunitz; Eduard Wilhelm Eugen Reuss (Brunswick: Schwetschke, 1863-1900).

Campanella, T. *Metaphysica*. Organização de L. Firpo (Turin: Bottega d'Erasmo, 1961).

Catecismo racoviano. Tradução para o inglês de T. Rees (London: Longman, 1818).

Crellius, J. *De uno Deo Patre* (Cracow, 1631).

Crisp, T. *Christ alone exalted*. Organização de J. Gill, 2 vols. (London: John Bennett, 1832).

Davenant, J. *A dissertation on the death of Christ* (London: Hamilton, 1832).

Goodwin, T. *The works of Thomas Goodwin* (Eureka: Tanski Publications, 1996). 12 vols.

Grotius, H. *A defence of the catholic faith*. Tradução para o inglês de F. H. Foster (Andover: Draper, 1889).

_____. *Opera omnia theologica*, 3 vols. (Amsterdam, 1679).

Junius, F. *Opera theologica*. (Geneva, 1613).

Library of Ante-Nicene, Nicene, and Post-Nicene Fathers. Reimpressão em 38 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

Molina, L. *On divine foreknowledge*. Tradução e introdução para o inglês de A. J. Freddoso (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

Owen, J. *Bibliotheca Oweniana* (London, 1684).

_____. *The correspondence of John Owen.* Organização de P. Toon (Cambridge: James Clarke, 1970).

_____. *The works of John Owen* (London: Johnstone e Hunter, 1850–1855). 24 vols.

Pedro Lombardo. *Magistri Petri Lombardi parisiensis episcopi sententiae in IV libros distinctae* (Grottaferrata: Collegii S Bonaventurae, 1971–1981). 2 vols.

Perkins, W. *The workes of…William Perkins*, 3 vols. (Cambridge, 1609).

Pococke, E. *Porta Moris* (Oxford, 1655).

Rutherford, S. *Christ dying and drawing sinners to himselfe* (London, 1647).

Saltmarsh, J. *Disputatio scholastica de providentia* (Edinburgh, 1643).

_____. *Free grace* (London, 1646).

_____. *Sparkles of glory* (London: E. Huntington, 1811).

Schaff, P., org. *The creeds of Christendom* (Grand Rapids: Baker, 1983). 3 vols.

Scotus, Duns J. *Opera omnia* (Paris: Vives, 1891–1895). 26 vols.

Socino, F. *De Jesu Christo Servatore* (Cracow, 1594).

Synopsis purioris theologiae. Organização de H. Bavinck (Leiden: Donner, 1881).

T. G. *The true idea of jansenisme*. Prefácio de John Owen (London, 1669).

Tomás de Aquino. *Thomae Aquinatis Opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM*. Organização de R. Busa (Milão: Editoria Elettronica Editel, 1992).

Turretin, F. *Institutes of elenctic theology*. Tradução para o inglês de G. M. Giger e organização de J. T. Dennison Jr. (Phillipsburg: P&R Publishing, 1992). vol. 1.

_____ [Turretini]. *Compêndio de teologia apologética* (São Paulo: Cultura Cristã, 2011). vol. 1.

Twisse, W. *A discovery of D. Jacksons Vanitie* (London, 1631).

_____. *Dissertatio de scientia media* (Arnhem, 1639).

_____. *The Scriptures sufficiency* (London, 1656).

_____. *Vindiciae gratiae, potestatis, ac providentiae Dei* (Amsterdam, 1632).

Ursinus, Z. *Commentary on the Heidelberg catechism.* Tradução para o inglês de G. W. Williard (Phillipsburg: P&R Publishing, s.d.).

Ussher, J. *A body of divinitie* (London, 1653).

Watson, T. *A body of divinity* (Edinburgh: Banner of Truth, 1883).

Fontes Secundárias

Althaus, P. *Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik* (Leipzig: Deichertsche, 1914).

Anônimo. "Richard Baxter's 'End of controversy'". *BSABR* 12 (1855): 348–85.

Armstrong, B. G. *Calvinism and the amyraut heresy* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969).

Backus, I. "'Aristotelianism' in some of Calvin's and Beza's expository exegetical writings on the doctrine of the Trinity". In: Fatio, Olivier;

Fraenkel, Pierre, orgs. *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Textes du colloque international tenu a Genève en 1976. Reunis par*, p. 351–60 (Geneva: Librarie Droz, 1978).

Bagchi, D. "*Sic et non*: Luther and scholasticism". In: Trueman; Clark, orgs. *Protestant scholasticism*, p. 3–15.

Baker, D., org. *Reform and Reformation: England and the continent c. 1500—c. 1750.* (Oxford: Blackwell, 1979).

Baker, J. W.; McCoy, C.S. *Fountainhead of federalism: Heinrich Bullinger and the covenantal tradition* (Louisville: Westminster, 1991).

Barr, J. *The semantics of biblical language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

Barth, K. *Church dogmatics* 2.2. Tradução para o inglês de G. W. Bromiley et al. (Edinburgh: T&T Clark, 1957).

Bass, W. W. "Platonic influences on seventeenth-century English puritan theology as expressed in the thinking of John Owen, Richard Baxter, and John Howe". Tese de doutorado em filosofia não publicada (University of Southern California, 1958).

Bavinck, H. *The doctrine of God.* Tradução para o inglês de W. Hendriksen (Edinburgh: Banner of Truth, 1977).

Bebbington, D. W. *Evangelicalism in modern Britain* (London: Unwin, 1989).

Beeke, J. R. *Assurance of faith: Calvin, English puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991).

Bell, M. D. "*Propter Potestatem, Scientiam, ac Beneplacitum Dei*: The doctrine of the object of predestination in the theology of Johannes Maccovius". Tese de doutorado em teologia não publicada (Westminster Theological Seminary, 1986).

Berkhof, L. *Systematic theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949).

_____. *Teologia sistemática*. 4. ed. (São Paulo: Cultura Cristã, 2019).

Berkouwer, G. C. *Holy Scripture*. Tradução para o inglês de J. B. Rogers (Grand Rapids: Eerdmans, 1975).

Bierma, L. D. "Federal theology in the sixteenth century: two traditions?". *WTJ* 45 (1983): 304–21.

Bizer, E. *Frühorthodoxie und Rationalismus* (Zurich: EVZ, 1963).

Boersma, H. *A hot pepper corn: Richard Baxter's doctrine of justification in its seventeenth-century context of controversy* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1993).

Bonansea, B. M. "Duns Scotus' voluntarism". In: *John Duns Scotus, 1265–1965*. Organização de B. M. Bonansea; J. K. Ryan (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1965).

_____. *Tommaso Campanella: renaissance pioneer of modern thought* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1969).

Boughton, L. C. "Supralapsarianism and the role of metaphysics in sixteenth-century reformed theology", *WTJ* 48 (1986): 63–96.

Brauer, J. C. "Reflections on the nature of English puritanism", *CH* 23 (1954): 99–108.

Brunner, E. *Truth as encounter*. Tradução para o inglês de A. Loos; D. Cairns (Philadelphia: Westminster, 1964).

Clifford, A. C. *Atonement and justification: English evangelical theology 1640–1790, an evaluation* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

Cohen, C. L. *God's caress: the psychology of puritan religious experience* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Collinson, P. "The beginnings of English sabbatarianism". In: *Godly people: essays on English protestantism and puritanism* (London: Hambledon,

1982).

_____. *The Elizabethan puritan movement* (Oxford: Clarendon Press, 1967).

_____. "England and international calvinism, 1558–1640". In: Prestwich, M. *International calvinism*, p. 197–223 (Oxford: Clarendon Press, 1985).

_____. *Godly people: essays on English protestantism and puritanism* (London: Hambledon, 1982).

Coolidge, J. S. *The Pauline Renaissance in England* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

Copleston, F. *A history of philosophy*, 9 vols. (London: Burns Oates and Washbourne, 1946–1975).

_____. *Uma história da filosofia* (Campinas: Vide, 2022-2023). 4 vols.

Costello, W. T. *The scholastic curriculum at seventeenth-century Cambridge* (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

Craig, W. L. *The problem of divine knowledge and future contingents from Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988).

Crilly, W. H. "Scholastic Philosophy". In: *NCE*, 12:1146–47.

Cumming, G. J., org. *Studies in church history*, vol. 2. (London: Nelson, 1965).

Daniel, C. "Hypercalvinism and John Gill". Tese de doutorado em filosofia não publicada (University of Edinburgh, 1983).

Dantine, J. "Les tabelles sur la doctrine de la predestination par Theodore de Bèze". In: *Revue de Theologie et de Philosophic* 16 (1966): 365–77.

Dekker, E. "Was Arminius a molinist?", *SCJ* 27 (1996): 337–52.

Denzinger, H. *Enchiridion symbolorum* (Freiburg: Herder, 1937).

Donnelly, J. P. *Calvinism and scholasticism in Vermigli's doctrine of man and grace* (Leiden: Brill, 1975).

_____. "Italian influences on calvinist scholasticism", *SCJ* 7 (1976): 81–101.

Dowey, E. A. *The knowledge of God in Calvin's theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Duffield, G. E., org. *John Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966).

Elert, W. *The structure of lutheranism*. Tradução para o inglês de W. A. Hansen (St. Louis: Concordia, 1962).

Evans, G. R.; McGrath, A. E.; Galloway, A. D. *The history of Christian theology*, vol. 1, *The science of theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

Farthing, J. "Patristics, exegesis, and the eucharist in the theology of Girolamo Zanchi". In: Trueman; Clark, orgs. *Protestant scholasticism*, p. 79–95.

Fatio, O. *Méthode et théologie: Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée* (Geneva: Librairie Droz, 1976).

Ferguson, S. B. *John Owen on the Christian life* (Edinburgh: Banner of Truth, 1987).

Fisher, G. P. "The theology of Richard Baxter", *BSABR* 9 (1852): 135–69.

_____. "The writings of Richard Baxter", *BSABR* 9 (1852): 300–329.

Fraenkel, P. *Testimonia Patrum: The function of the patristic argument in the theology of Philip Melanchthon* (Geneva: Librairie Droz, 1961).

Gerrish, B. A. "Biblical authority and the continental Reformation", *SJT* 10 (1957): 337–60.

Gleason, R. *John Calvin and John Owen on mortification* (New York: Peter Lang, 1995).

Godbeer, L. *The Devil's dominion: magic and religion in early New England.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Godfrey, W. R. "Tensions within international calvinism: the debate on the atonement at the Synod of Dordt". Tese de doutorado em filosofia não publicada (Stanford University, 1974).

Gomes, A. W. "*De Jesu Christo Servatore*: Faustus Socinus on the satisfaction of Christ", *WTJ* 55 (1993): 209–31.

Graham, W. F., org. *Later calvinism: international perspectives* (Kirksville: Sixteenth Century Essays and Studies, 1994).

Grillmeier, A. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2.2 (Freiburg: Herder, 1989).

Gründler, O. "Zanchi, Girolamo". In: *The Oxford encyclopedia of the Reformation*, 4:305–6. Edição de Hans J. Hillerbrand (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Gundry, S. N. "John Owen on authority and Scripture". In: *Inerrancy and the church.* Edição de J. D. Hannah (Chicago: Moody Press, 1984).

Hall, B. "Calvin against the calvinists". In: Duffield, *John Calvin*, p.19–37.

_____. "Puritanism: the problem of definition". In: Cumming, G. J., org. *Studies in church history* 2:283–96 (London: Nelson, 1965).

Haller, W. *The rise of puritanism* (New York: Columbia University Press, 1955).

Headley, J. M. "Tommaso Campanella and Jean de Launoy: the controversy over Aristotle and his reception in the West", *Renaissance Quarterly* 43 (1990): 529–50.

_____. "Tommaso Campanella and the end of the Renaissance", *JMRS* 20 (1990): 157–74.

Helm, P. *Calvin and the calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth, 1982).

_____. "Calvin (and Zwingli) on divine providence", *CTJ* 29 (1994): 388–405.

Heppe, H. *Reformed dogmatics set out and illustrated from the sources.* Tradução para o inglês de G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978).

Heyd, M. "From rationalist theology to cartesian voluntarism", *JHI* 40 (1979): 527–42.

Hill, C. *The experience of defeat: Milton and some contemporaries* (London: Bookmarks, 1994).

_____. *Milton and the English Revolution* (New York: Viking, 1978).

_____. *Society and puritanism in pre-revolutionary England* (London: Seeker and Warburg, 1967).

_____. *A turbulent, seditious, and factious people* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

_____. *The world turned upside down* (London: Pelican, 1975).

Holtrop, P. C. "Decree(s) of God". In: *Encyclopedia of the reformed faith*, p. 97–99. Edição de D. McKim (Edinburgh: St. Andrew Press, 1992).

Hutton, S. "Thomas Jackson, Oxford platonist, and William Twisse, Aristotelian", *JHI* 39 (1978): 635–52.

Jansen, J. F. *Calvin's doctrine of the work of Christ* (Edinburgh: James Clarke, 1956).

Keeble, N. H. *Richard Baxter: puritan man of letters* (Oxford: Clarendon Press, 1982).

Kendall, R. T. *Calvin and English calvinism to 1649* (Carlisle: Paternoster Press, 1997).

Kenny, A. *Aquinas on Mind* (London: Routledge, 1993).

_____. *Wyclif* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Kevan, E. F. *The grace of Law: a study in puritan theology* (Ligonier: Soli Deo Gloria, 1993).

Klauber, M. I. "Between protestant orthodoxy and rationalism: fundamental articles in the early career of Jean LeClerc", *JHI* 54 (1993): 611–36.

_____. *Between reformed scholasticism and pan-protestantism: Jean Alphonse Turretin (1671–1737) and enlightened orthodoxy at the Academy of Geneva.* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1994).

_____. "The drive toward protestant union in early eighteenth-century Geneva: Jean-Alphonse Turretin on the 'fundamental articles' of the faith", *CH* 61 (1992): 334–49.

_____. "Reason, revelation, and cartesianism: Louis Tronchin and enlightened orthodoxy in late seventeenth-century Geneva", *CH* 59 (1990): 326–39.

_____. "Reformed Orthodoxy in transition: Benedict Pictet (1655–1724) and enlightened orthodoxy in post-Reformation Geneva". In: Graham, *Later calvinism*, p. 93–113.

Klauber, M. I.; Sunshine, G. S. "Jean-Alphonse Turretin on biblical accommodation: calvinist or socinian?", *CTJ* 25 (1990): 7–27.

Knappen, M. M. *Tudor puritanism* (Chicago: University of Chicago Press, 1939).

_____. *Two Elizabethan puritan diaries* (Gloucester: Peter Smith, 1966).

Kneale, W. M.; Kneale, J. *The development of logic* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

Kristeller, P. O. *Renaissance thought: the classic, scholastic, and humanist strains* (New York: Harper and Row, 1961).

Kvacala, J. *Thomas Campanella: Ein Reformer der Ausgehenden Renaissance* (Berlin: Trowitzsch, 1973).

Ladd, G. E. *A theology of the New Testament*. Edição revisada (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

_____. *Teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2003).

Lane, A. N. S. "*Sola Scriptura?* Making sense of a post-Reformation slogan". In: Satterthwaite, P. E.; Wright, D. F., orgs. *A pathway into the Holy Scripture*, p. 297–327 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

_____., org. *Interpreting the Bible* (Leicester: Apollos, 1997).

Lerner, M-P. "Campanella, juge d'Aristote". In: Gandillac, M., org. *Platon et Aristote à la Renaissance*. XVI Colloque International de Tours (Paris : Librarie Philosophique J. Vrin, 1976).

MacLeod, J. N. "John Owen and the death of death". In: *Out of bondage*, Proceedings of the Westminster Conference (Nottingham, 1984).

Marsden, G. M. "Perry Miller's rehabilitation of the puritans", *CH* 39 (1970): 91–105.

McDonald, William J., et al., orgs. *The new Catholic encyclopedia*, 15 vols. (New York: McGraw-Hill, 1967).

McGiffert, M. "American puritan studies in the 1960s", *William and Mary Quarterly*, Series 3, 27 (1970): 36–67.

McGrath, A. E. *A life of John Calvin* (Oxford: Blackwell, 1990).

_____. *A vida de João Calvino* (São Paulo: Cultura Cristã, 2019).

McGrath, G. J. "Puritans and the human will: voluntarism within mid-seventeenth century English puritanism as seen in the thought of Richard Baxter and John Owen". Tese de doutorado de filosofia não publicada (University of Durham, 1989).

McKim, D. K. "John Owen's doctrine of Scripture in historical perspective", *EQ* 45 (1973): 195–207.

McKim, D. K.; Rogers, J. B. *The authority and interpretation of the Bible: an historical approach* (San Francisco: Harper and Row, 1979).

McLachlan, H. J. *Socinianism in seventeenth-century England* (Oxford: Oxford University Press, 1951).

Miller, P. *Errand into the wilderness* (New York: Harper and Row, 1956).

_____. *The New England mind: the seventeenth century.* (Cambridge: Harvard University Press, 1939).

Møller, J. G. "The beginnings of puritan covenant theology", *JEH* 14 (1963): 46–67.

Mueller, J. T. *Christian dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934).

Muhl, M. "Der *logos endiathetos* und *prophorikos* von der alteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351", *Archiv für Begriffsgeschichte* 7 (1962): 7–56.

Muller, R. A. "Calvin and the 'calvinists': assessing continuities and discontinuities between the Reformation and Orthodoxy", *CTJ* 30 (1995): 345–75.

_____. "Calvin and the 'calvinists': assessing continuities and discontinuities between the Reformation and Orthodoxy", *CTJ* 31 (1996): 125–60.

_____. *Christ and the decree: Christology and predestination from Calvin to Perkins* (Durham: Labyrinth, 1986).

_____. “Christ in the eschaton: Calvin and Moltmann on the duration of the *Munus Regium*”, *HTR* 74 (1981): 31–59.

_____. “The Christological problem in the thought of Jacobus Arminius”, *NAKG* 68 (1988): 145–63.

_____. “The debate over the vowel points and the crisis in Orthodox hermeneutics” *JMRS* 10 (1980): 53–72.

_____. *Dictionary of Latin and Greek theological terms* (Grand Rapids: Baker, 1985).

_____. *The doctrine of God*. Tradução para o inglês de W. Hendriksen (Edinburgh: Banner of Truth, 1977).

_____. “*Duplex cognitio dei* in the theology of early Reformed Orthodoxy”, *SCJ* 10 (1979): 51–61.

_____. “The federal motif in seventeenth-century arminian theology”, *NAKG* 62 (1982): 102–22.

_____. *God, creation, and providence in the thought of Jacob Arminius* (Grand Rapids: Baker, 1991).

_____. “God, predestination, and the integrity of the created order: a note on patterns in Arminius’s theology”. In: Graham, *Later calvinism,* p. 431–50.

_____. “Grace, election, and contingent choice: Arminius’s gambit and the reformed response”. In: Schreiner, T. R.; Ware, B. A., orgs. *The grace of God and the bondage of the will*, p. 251–78 (Grand Rapids: Baker, 1995).

_____. “Perkins’ *A golden chaine*: predestinarian system or schematized ordo salutis?”, *SCJ* 9 (1978): 69–81.

_____. *Post-Reformation reformed dogmatics,* vol. 1, *Prolegomena to theology* (Grand Rapids: Baker, 1987).

_____. *Post-Reformation reformed dogmatics,* vol. 2, *Holy Scripture: the cognitive foundation of theology* (Grand Rapids: Baker, 1993).

_____. "*Vera Philosophia cum sacra theologia nusquam pugnat*: Keckermann on philosophy, theology, and the problem of double truth", *SCJ* 15 (1984): 341–65.

Murray, J. *Collected writings*, 4 vols. (Edinburgh: Banner of Truth, 1976–1982).

Neuser, W. H., org. *Calvinus sacrae Scripturae confessor* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Nuttall, G. F. *The Holy Spirit in puritan faith and experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

_____. *Richard Baxter* (London: Nelson, 1965).

_____. *Richard Baxter and Philip Doddridge: a study in tradition* (London: Oxford University Press, 1951).

_____. "A transcript of Richard Baxter's library catalogue: a bibliographical note", *JEH* 2 (1951): 207–21.

_____. "A transcript of Richard Baxter's library catalogue (concluded)", *JEH* 3 (1952): 74–100.

Oakley, F. *Omnipotence, covenant, and order: an excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz* (Ithaca: Cornell University Press, 1984).

Oberman, H. A. *The dawn of the Reformation* (Edinburgh: T&T Clark, 1986).

_____. "The 'extra' dimension in the theology of Calvin". In: *Dawn of the Reformation*, p. 234–58.

_____. *The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism* (Durham: Labyrinth, 1983).

_____. *The impact of the Reformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

_____. *The masters of the Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

Ong, W. J. *Ramus, method, and the decay of dialogue* (Cambridge: Harvard University Press, 1958).

Packer, J. I. *Among God's giants: the puritan vision of the Christian life* (Eastbourne: Kingsway, 1991).

_____. *Entre os gigantes de Deus* (São José dos Campos: Fiel, 2016).

_____. "The redemption and restoration of man in the thought of Richard Baxter". Tese de doutorado em filosofia não publicada (University of Oxford, 1954).

Pannenberg, W. *Theology and the philosophy of science.* Tradução para o inglês de F. McDonagh (Philadelphia: Westminster, 1976).

Patterson, R. L. *The conception of God in the philosophy of Aquinas* (London: George Allen and Unwin, 1933).

Piatt, J. E. "Eirenical anglicans at the Synod of Dordt". In: Baker, D. *Reform and Reformation*, p. 221–43.

_____. *Reformed thought and scholasticism: the arguments for the existence of God in Dutch theology, 1575–1650* (Leiden: Brill, 1982).

Popkin, R. H. *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley: University of California Press, 1979).

Powicke, F. J. *A life of the reverend Richard Baxter, 1615–1691* (New York: Houghton Mifflin, s.d.).

Preus, R. D. *The theology of post-Reformation lutheranism*, 2 vols. (St. Louis: Concordia, 1970–1972).

Rainbow, J. H. *The will of God and the cross: an historical and theological study of John Calvin's doctrine of limited redemption* (Allison Park: Pickwick, 1990).

Raitt, J. *The eucharistic theology of Theodore Beza* (Chambersburg: American Academy of Religion, 1972).

Rehnman, S. "Theologia Tradita: a study in the prolegomenous discourse of John Owen (1616–1683)". Tese de doutorado em filosofia não publicada (University of Oxford, 1997).

Ricard, L. B. "New England puritan studies in the 1970s", *Fides et Historia* 15 (1983): 6–27.

Rolston, H., III. *John Calvin versus the Westminster Confession* (Richmond: John Knox, 1972).

Ryken, P. G. "Scottish reformed scholasticism". In: Trueman; Clark, orgs. *Protestant scholasticism*, p. 196–210.

Schaefer, P. R., Jr. "Protestant scholasticism at Elizabethan Cambridge: William Perkins and a reformed theology of the heart". In: Trueman; Clark, orgs. *Protestant scholasticism*, p. 147–64.

_____. "The spiritual brotherhood on the habits of the heart: Cambridge protestants and the doctrine of sanctification from William Perkins to Thomas Shepard". Tese de doutorado em filosofia não publicada (University of Oxford, 1994).

Schaff, P., org. *The creeds of Christendom* (Grand Rapids: Baker, 1983).

Schmid, H. *The doctrinal theology of the evangelical lutheran church.* Tradução para o inglês de C. A. Hay e H. E. Jacobs (Minneapolis: Augsburg, 1961).

Schmitt, C. B. *John Case and aristotelianism in Renaissance England* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1983).

_____. "Philosophy and science in sixteenth-century universities: some preliminary comments". In: *Studies in Renaissance philosophy and science*, p. 485–530.

_____. *Studies in Renaissance philosophy and science* (London: Variorum Reimp, 1981).

_____. "Towards a reassessment of Renaissance aristotelianism". In: *Studies in Renaissance philosophy and science*, p. 159–93.

Schoneveld, C. W. *Intertraffic of the mind: studies in seventeenth-century Anglo-Dutch translation with a checklist of books translated from English into Dutch, 1600–1700* (Leiden: Brill, 1983).

Schreiner, S. E. *The theater of his glory: nature and the natural order in the thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1995).

Sinnema, D. "Aristotle and early Reformed Orthodoxy: moments of accommodation and antithesis". In: Helleman, W. E. *Christianity and the classics: the acceptance of a heritage* (New York: University Press of America, 1990), p. 119–48.

_____. "The issue of reprobation at the Synod of Dordt (1618–19) in light of the history of this doctrine". Tese de doutorado em filosofia não publicada (Toronto School of Theology, 1985).

Smeeton, D. D. *Lollard themes in the Reformation theology of William Tyndale* (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986).

Sprunger, K. L. "Ames, Ramus and the method of puritan theology", *HTR* 59 (1966): 133–51.

_____. *Dutch puritanism: a history of English and Scottish churches of the Netherlands in the sixteenth and seventeenth centuries* (Leiden: Brill, 1982).

_____. *The learned doctor William Ames: Dutch backgrounds of English and American puritanism* (Chicago: University of Illinois, 1972).

_____. *Trumpets from the tower: English puritan printing in the Netherlands, 1600–1640* (Leiden: Brill, 1994).

Steinmetz, D. C. *Calvin in context* (New York: Oxford University Press, 1995).

_____. *Luther and Staupitz: an essay in the intellectual origins of the protestant Reformation* (Durham: Duke University Press, 1980).

_____. *Luther in context* (Grand Rapids: Baker, 1995).

Stephens, W. P. *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Stout, H. S. *The New England soul: preaching and religious culture in colonial New England* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

Studer, B. *Trinity and incarnation.* Tradução para o inglês de M. Westerhoff. Organização de A. Louth (Minnesota: Liturgical Press, 1993).

Thiselton, A. C. *The two horizons* (Carlisle: Paternoster, 1980).

Thomas, K. *Religion and the decline of magic* (New York: Scribners, 1971).

_____. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra: séculos XVI e XVII*, tradução de Denise Bottmann e Thomas Rosa Bueno (São Paulo, Companhia das Letras: 1991). Tradução de: Religion and the decline of magic.

Tillich, P. *A history of Christian thought.* Organização de C. E. Braaten (New York: Simon and Schuster, 1968).

Toon, P. *God's statesman: the life and work of John Owen* (Exeter: Paternoster, 1971).

_____. *Hypercalvinism* (London: Olive Tree, 1967).

Torrance, J. B. "The concept of federal theology — was Calvin a federal theologian?". In: Neuser, *Calvinus sacrae Scripturae confessor*, p. 15–40.

_____. "The incarnation and 'limited atonement'", *EQ* 55 (1982): 83–94.

_____. "Strengths and weaknesses of the Westminster Theology". In: Heron, A. I. C., org. *The Westminster Confession in the church today*, p. 40–54 (Edinburgh: St. Andrew Press, 1986).

Torrance, T. F. "One aspect of the biblical conception of faith", *Expository Times* 68 (1956–1957): 111–14.

Trinterud, L. J. "The origins of puritanism", *CH* 20 (1951): 37–57.

Trueman, Carl R. "Faith seeking understanding: some neglected aspects of John Owen's understanding of scriptural interpretation". In: Lane, A. N. S., org. *Interpreting the Bible: historical and theological studies in honour of David F. Wright* (Leicester: Apollos, 1997), p. 147–62.

_____. "Heaven and hell (12): in puritan theology", *Epworth Review* 22, no. 3 (1995): 75–85.

_____. "John Owen's *dissertation on divine justice*: an exercise in Christocentric Scholasticism", *CTJ*, no prelo.

_____. *Luther's legacy: salvation and English reformers, 1525–1556* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

_____. "Protestant scholasticism, jews, and judaism: some notes on their connection", *Journal of Progressive Judaism* 4 (1995): 61–76.

_____. "A small step towards rationalism: the impact of the metaphysics of Tommaso Campanella on the theology of Richard Baxter". In: Trueman; Clark, orgs. *Protestant scholasticism*, p. 181–95.

Trueman, Carl R.; Clark, R. S., orgs. *Protestant scholasticism: essays in reassessment* (Carlisle: Paternoster, 1997).

Tyacke, N. *Anti-calvinists: the rise of English arminianism c. 1590–1640* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

van Asselt, W. J. "Studie van de Gereformeerde Scholastiek: Verleden en Toekomst", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 50 (1996): 290–312.

van Ruler, J. A. "New philosophy to old standards: Voetius' Vindication of divine concurrence and secondary causality", *NAKG* 71 (1991): 58–91.

von Rohr, J. *The covenant of grace in puritan thought* (Atlanta: Scholars Press, 1986).

Wallace, D. D. *Puritans and predestination: grace in English protestant theology* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

Wallace, R. S. *Calvin's doctrine of word and sacrament* (Edinburgh: Oliver e Boyd, 1953).

Weber, H-E. *Reformation, Orthodoxie, und Rationalismus* (Gutersloh, Germany: Bertelsmann, 1951).

Weber, O. *Foundations of dogmatics.* Tradução para o inglês de D. L. Guder, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

Weisheipl, J. A. "Scholastic method". In: *NCE*, 12:1145–46.

White, P. *Predestination, policy and polemic: conflict and consensus in the English church from the Reformation to the civil war* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Willis, E. D. *Calvin's catholic Christology* (Leiden: Brill, 1966).

Índice remissivo

A

Academia de Saumur [1]
acidentes [1], [2], [3], [4], [5]
acomodação [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Adão [1], [2], [3], [4]
ad extra [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]
ad intra [1], [2], [3], [4], [5], [6]
adoção [1]
adoração [1]
adução [1]
Agostinho [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
agraphon [1], [2], [3]
aliança [1], [2]
    abraâmica [1], [2]
    mosaica [1], [2]
    noaica [1]
aliança da graça [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
aliança da redenção [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34]
aliança das obras [1], [2], [3]

Alta Ortodoxia [1], [2]
Ambrósio [1], [2]
Ames, William [1], [2], [3], [4], [5]
amyraldismo [1], [2], [3]
analogia da fé [1], [2], [3], [4]
analogia do ser [1]
anglicanos [1]
Anselmo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
antinomianismo [1], [2], [3], [4], [5]
antipelagianismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
antropologia [1], [2], [3], [4], [5], [6]
antropomorfismo [1]
Aristóteles [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28]
arminianos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]
Armínio, Jacó [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
Artigos Irlandeses [1], [2]
ascensão [1]
Assembleia de Westminster [1], [2], [3], [4]
assentimento intelectual [1]
Atanásio [1], [2], [3]
ato puro [1], [2], [3], [4], [5], [6]
atributos
    absolutos [1], [2], [3], [4]
    relativos [1]

autoridade [1], [2], [3]

B

Bacon, Francis [1]
Banner of Truth Trust [1]
Barlow, Thomas [1], [2]
Barr, James [1], [2]
Barth, Karl [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Basílio de Cesareia [1]
Bavinck, Herman [1], [2]
Baxter, Richard [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26]
Beeke, Joel [1]
Belarmino, Roberto [1]
Belloc, Hilaire [1]
Berkouwer, G. C. [1]
Beza, Teodoro de [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Bíblia Poliglota de Londres [1]
biblicismo [1]
    radical [1]
bibliotecas [1], [2]
Biddle, John [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]
Boécio [1], [2], [3], [4], [5]
Boersma, Hans [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]
Bradwardine, Thomas [1]

Bridge, William [1]
Brunner, Emil [1], [2]
Bucer, Martin [1], [2]
Bunyan, John [1], [2], [3]

C

Calamy, Edmund [1]
calvinistas [1], [2]
Calvino contra os calvinistas [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Calvino, João [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35]
Campanella, Tommaso [1], [2], [3], [4], [5]
Cânones de Dort [1]
Caryl, Joseph [1]
Catecismo Maior (1645) [1]
Catecismo Menor de Westminster [1]
Catecismo Racoviano [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]
causalidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]
  secundária [1], [2]
Chauncey, Charles [1]
Cícero [1], [2]
Clifford, Alan [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39]

Collinson, Patrick [1], [2], [3]
comunicação de propriedades [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
Confissão de Westminster (1647) [1], [2], [3], [4]
consciência [1]
consubstancialidade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]
contexto polêmico [1]
contingência [1], [2], [3], [4], [5], [6]
cosmovisão [1]
Cotton, John [1]
Credo Apostólico [1], [2], [3]
credos [1]
Crellius, Johannes [1], [2], [3]
criação [1], [2], [3]
Crisp, Tobias [1], [2], [3]
cristologia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40], [41], [42], [43], [44], [45], [46], [47]
crítica textual [1]
Cromwell, Oliver [1], [2]
crucificação. Veja Jesus Cristo
Curt, Daniel [1]

D

Davenant, John [1], [2]
Declaração de Savoia [1], [2]

depravação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
Descartes, René [1], [2], [3], [4]
descida ao inferno [1]
determinismo [1]
Deus.
    atributos de [1], [2]
    como ato puro [1], [2]
    como Causa Primeira [1], [2]
    conhecimento de [1]
    decretos de [1]
    doutrina de [1]
    e predestinação [1]
    glória de [1]
    imutabilidade de [1], [2]
    obras da criação e da providência de [1]
    simplicidade de [1]
    soberania de [1]
    vontade de [1], [2]
Dia do Juízo [1], [2], [3]
dívida [1], [2]
Doddridge, Philip [1], [2]
Donnelly, J. P. [1], [2], [3]
doutrina [1], [2], [3]
Durand, Guillaume [1]

E

ecumenismo [1]

eleição [1], [2], [3], [4], [5], [6]
eleitos [1], [2]
encarnação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
endiathetos
[1], [2], [3], [4], [5]
engraphon [1], [2], [3], [4]
Episcópio, Simão [1]
Erasmo de Roterdã [1]
escolástica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]
    medieval [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]
    protestante [1], [2], [3], [4], [5]
Escritura
    autoridade da [1]
    clareza da [1]
    doutrina da [1]
    e Cristo [1]
    e inspiração [1]
    e revelação [1]
    suficiência da [1], [2]
éskhaton [1], [2]
especulação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
Espírito Santo
    ação subjetiva do [1]
    como Espírito de Cristo [1], [2], [3]
    dupla processão do [1], [2], [3], [4]
    e cristologia [1]
    e encarnação [1]

envio do [1]
papel do [1]
testemunho interno do [1]
essência [1], [2], [3]
eternidade [1], [2]
eucaristia [1]
exaltação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
exclusividade [1]
expiação limitada [1]
extra calvinisticum [1], [2], [3], [4], [5]

F

falácia etimológica [1]
fé [1]
Ferguson, Sinclair [1], [2]
filioque [1], [2], [3], [4], [5], [6]
filosofia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
filosofia grega [1]
finalidades últimas [1]
finitude [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
fins intermediários [1], [2]
Fisher, G. P. [1], [2]
física [1]
Frege, Gottlob [1]
fundamentalismo [1], [2]

G

Galileu [1], [2]
genus maiestaticum [1]
geração eterna [1], [2], [3], [4], [5]
Gerson, Jean [1]
Gill, John [1]
Gleason, R. [1]
glorificação [1], [2]
gnosticismo [1]
Gomes, Alan [1]
Goodwin, Thomas [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Goold, William [1]
graça comum [1], [2], [3], [4]
Grande Expurgo (1662) [1]
Greenhill, William [1]
Grócio, Hugo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]
Gundry, S. N. [1]

H

helenismo [1], [2], [3]
Helm, Paul [1], [2]
Heppe, H. [1], [2]
heresia [1], [2], [3]
hierarquia [1], [2], [3], [4]
Hilário de Poitiers [1]
Hill, Christopher [1], [2]
hipercalvinismo [1], [2], [3]
historiografia [1]

Holanda [1], [2]
Hoornbeck, Johannes [1]
humanismo [1]
Hume, David [1]
humilhação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
hypostatikos [1]

I

Idade Média [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14]
idolatria [1]
Igreja Católica Romana [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]
Iluminismo [1], [2], [3], [4]
imagem de Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
imutabilidade [1], [2]
inauguração [1]
incapacidade. Veja tb. dano biopsicossocial
independentes [1], [2], [3], [4], [5]
individualismo [1]
inferno [1], [2], [3], [4]
inspiração [1]
    verbal [1], [2]
intelecto [1]
intelectualismo [1], [2], [3], [4]
intercessão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13]
interpretação bíblica, princípios de [1]
irregenerados [1], [2], [3]

J

Jackson, Thomas [1]
jansenismo [1], [2]
Jardim do Éden [1], [2], [3], [4]
Jeová [1]
Jerônimo [1]
jesuítas [1], [2]
Jesus Cristo
    como Mediador [1], [2], [3], [4]
    como Palavra essencial de Deus [1]
    como profeta [1]
    duas vontades em [1]
    e a Criação [1]
    e a Escritura [1]
    e aliança [1]
    e o esvaziamento de si [1]
    humanidade de [1], [2]
    inclusividade da morte de [1]
    morte de [1]
    obra de [1]
    pessoa de [1]
    realeza de [1]
    sacerdócio de [1]
    sofrimento de [1]
    tríplice ofício de [1], [2], [3]
    união com [1], [2], [3]
João Crisóstomo [1]

Junius, Franciscus [1]
justiça [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]
justiça vindicativa [1]
justificação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]
justificação eterna [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]

K

Keith, Thomas [1]
Kendall, R. T. [1], [2], [3], [4]
Kevan, E. F. [1], [2]
Knappen, M. M. [1], [2], [3]
Kristeller, Paul [1], [2], [3]

L

Ladd, George Eldon [1]
Leôncio de Bizâncio [1]
levitas [1], [2], [3], [4]
linguagem [1], [2], [3]
lolardos [1]
luteranos [1], [2], [3], [4], [5]
Lutero, Martinho [1], [2], [3], [4]
luz interior [1], [2], [3], [4], [5], [6]

M

Maccovius, Johannes [1], [2]

Maimônides [1], [2]
McKim, D. K. [1], [2], [3], [4]
Melquisedeque [1], [2]
Mencken, H. L [1]
mérito [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
metafísica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Miller, Perry [1], [2], [3], [4], [5]
Milton, John [1], [2], [3]
misericórdia indulgente [1]
molinistas [1], [2]

N

não conformistas [1]
nascimento virginal [1], [2]
neocalvinismo [1], [2], [3]
neo-ortodoxia [1]
nominalismo [1], [2]
Nuttall, G. F. [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Nye, Philip [1]

O

Oberman, Heiko [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]
oblação [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
onipotência [1], [2], [3]
ontologia [1]
oração [1], [2], [3], [4]

ordo salutis [1], [2]
ortodoxia [1], [2]
ortodoxia de Calcedônia [1], [2]
Ortodoxia Ilustrada [1]
ortodoxia nicena [1]
Ortodoxia Reformada [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34]
Owen, John
aristotelismo de [1]
biblioteca de [1], [2]
contexto polêmico de [1]
ortodoxia reformada de [1]
raízes ocidentais de [1]

P

Packer, J. I. [1], [2], [3], [4]
Palavra de Deus [1], [2], [3], [4], [5], [6]
papistas [1], [2]
pecado [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Pedro Lombardo [1], [2]
pelagianismo [1], [2], [3], [4]
Pelágio [1]
Pemble, William [1]
perdão [1]
período da pós-Reforma [1], [2], [3], [4]

Perkins, William [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]
perseverança dos santos [1], [2]
piedade [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12]
platonismo [1], [2]
Plotino [1], [2]
Pococke, Edward [1]
Pôncio Pilatos [1]
possessor [1], [2], [3]
potentia absoluta [1], [2], [3], [4], [5], [6]
potentia ordinata [1], [2], [3]
predestinação [1], [2]
presbiterianos [1], [2], [3], [4]
Preus, Robert [1], [2], [3], [4], [5]
principium cognoscendi [1], [2], [3]
principium essendi [1], [2], [3]
prolegômenos [1]
prophorikos [1], [2], [3]
protestantismo [1], [2], [3], [4]
providência [1]
psicologia [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11]
puritanos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19]

Q

quakers [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
Quarto Concílio de Latrão (1215) [1]

Queda [1], [2], [3], [4]

R

racionalismo [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Ramus, Petrus [1]
ranters [1]
razão [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
Read, Joseph [1]
redenção
    fundamento eterno da [1]
    particular [1]
Reforma [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21]
regenerado [1]
Rehnman, Sebastian [1]
relação divino-humana [1], [2]
relacionamento [1], [2], [3], [4], [5]
relações raciais [1]
remonstrantes [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
Renascimento [1], [2], [3], [4], [5]
reprovação [1], [2]
resgate [1], [2], [3], [4], [5], [6]
responsabilidade humana [1], [2]
revelação
    e Escritura [1]
    e razão [1]
    especial [1], [2]

e Trindade [1], [2]
geral [1], [2], [3], [4], [5], [6]
interpretação da [1]
objetiva vs. subjetiva [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]
progressiva [1]
revolução científica [1]
Rogers, J. B. [1], [2]
Russell, Bertrand [1]
Rutherford, Samuel [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7]

S

sabedoria [1], [2]
sacerdócio [1], [2], [3], [4]
sacrifício [1]
santidade [1]
santificação [1], [2], [3]
sapientia [1], [2]
Satanás [1], [2]
Schmitt, Charles [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Schoneveld, Cornelis [1], [2]
Scotus, John Duns [1], [2], [3], [4], [5]
século dezessete [1], [2], [3], [4]
seekers [1]
segurança [1]
semipelagianismo [1], [2]
Sêneca [1], [2]
Serveto, Miguel [1]

Sínodo de Dort [1]
síntese [1]
Smeeton, D. D. [1]
soberania [1]
socinianos [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18], [19], [20], [21], [22], [23], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], [33], [34], [35], [36], [37], [38], [39], [40]
Socino, Fausto [1], [2], [3], [4]
sola Scriptura [1], [2], [3], [4], [5]
solutio eiusdem [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]
solutio tantidem [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
soteriologia. [1], [2], [3], [4], [5], [6]
Spinoza, Baruch [1]
Steinmetz, David [1], [2], [3], [4]
Stout, H. S. [1]
Suárez, Francisco [1], [2], [3], [4]
subjetivismo [1]
subordinação [1], [2]
    ontológica [1], [2]
supralapsarianismo [1], [2], [3], [4]

T

Taylor, Jeremy [1]
teleologia [1]
teleologia de finalidade única [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
tempo [1], [2]

Teodoreto de Ciro [1], [2]
Teófilo de Antioquia [1]
teologia
    antes da Queda [1]
    arquetípica [1], [2], [3], [4]
    como ciência [1]
    conservadora [1]
    contexto da [1]
    depois da Queda [1]
    ectípica [1], [2], [3], [4], [5], [6]
    federal [1]
    medieval [1], [2], [3]
    natural [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
    natureza da [1]
    patrística [1], [2], [3], [4], [5]
teoria da satisfação [1], [2], [3], [4]
teoria governamental da expiação [1]
teoria transacional da expiação [1]
terminologia legal [1]
theopneustos [1]
Tillich, Paul [1], [2]
Tomás de Aquino [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16]
Toon, Peter [1], [2], [3], [4], [5]
Torrance, James B. [1], [2], [3], [4], [5]
tradição [1]
tradição ocidental [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9]

tradição reformada continental [1], [2], [3], [4]
transubstanciação [1], [2]
Trindade
    como conceito extrabíblico [1]
    e metafísica [1]
    e providência [1]
    evidência para a [1]
    importância da [1]
    natureza da [1]
    ordem de processão na [1], [2], [3]
    rejeição da [1], [2]
    segundo os socinianos [1]
Trinta e Nove Artigos [1]
Turretin, Francis [1], [2], [3], [4], [5]
Twisse, William [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10], [11], [12], [13], [14], [15], [16], [17], [18]
Tyndale, William [1]

U

união hipostática [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8], [9], [10]
Universidade de Oxford [1], [2]
universidades [1], [2], [3]
Ussher, James [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]

V

Van Asselt, Willem [1], [2]

Vermigli, Pedro Mártir [1], [2]
viator [1], [2], [3]
vida espiritual [1], [2], [3]
Voetius, Gisbertus [1], [2], [3]
voluntarismo [1], [2], [3]
vontade
    antecedente [1], [2], [3]
    consequente [1]
    decretiva [1]
    humana [1], [2]
    salvífica [1], [2], [3], [4], [5], [6], [7], [8]
Vorstius, Conrad [1]

W

Walton, Brian [1], [2]
Watson, Thomas [1]
Wesley, John [1], [2], [3]
Witsius, Hermann [1]
Wycliffe, John [1]

Z

Zanchi, Girolamo [1], [2], [3]
Zuínglio, Ulrico [1]