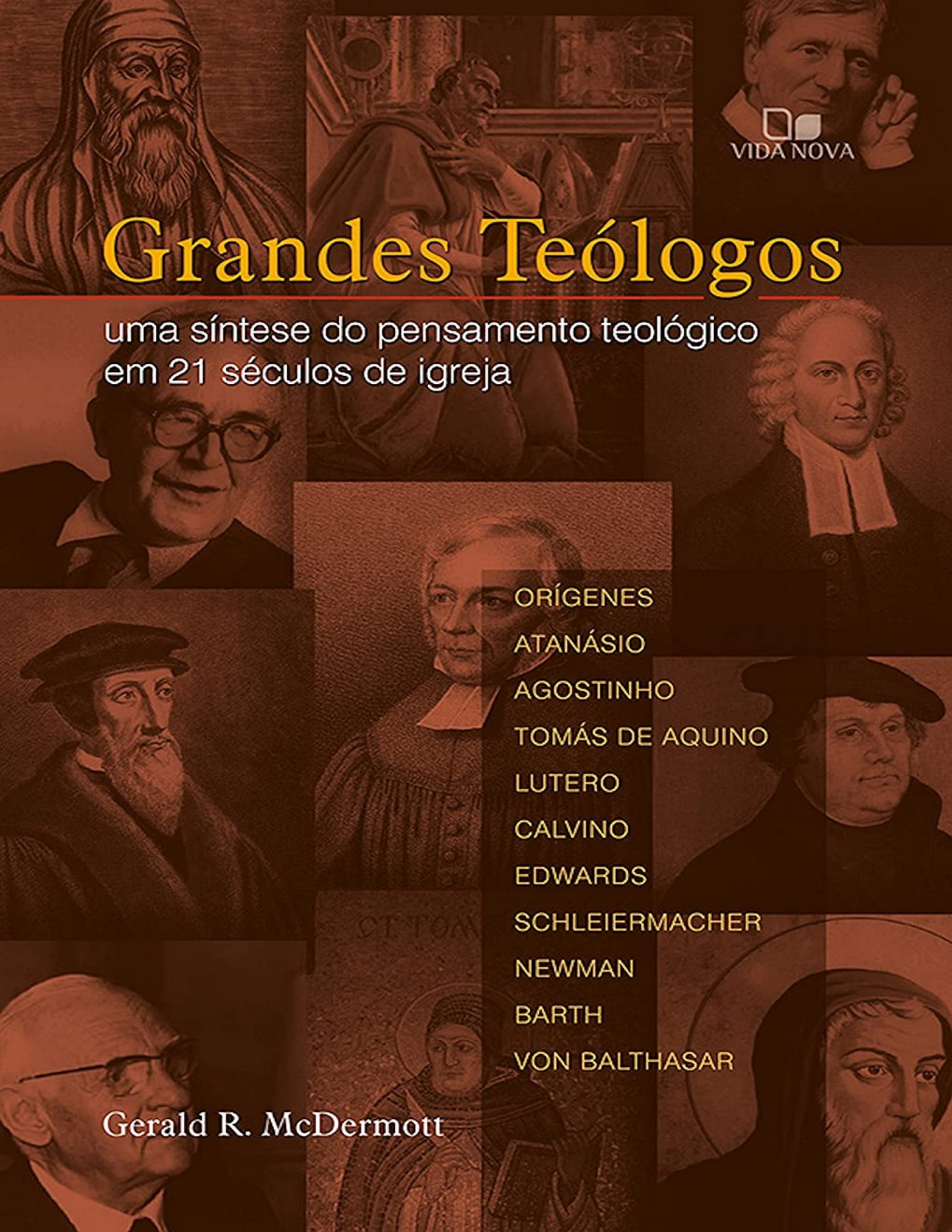


Grandes Teólogos

uma síntese do pensamento teológico
em 21 séculos de igreja



ORÍGENES
ATANÁSIO
AGOSTINHO
TOMÁS DE AQUINO
LUTERO
CALVINO
EDWARDS
SCHLEIERMACHER
NEWMAN
BARTH
VON BALTHASAR

Gerald R. McDermott

Grandes Teólogos



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

McDermott, Gerald R.

Grandes teólogos: uma síntese do pensamento teológico em 21 séculos de Igreja / Gerald R. McDermott; tradução A. G. Mendes. — São Paulo: Vida Nova, 2013.

ePub

Título original: The great theologians: a brief guide

Bibliografia

ISBN 978-85-275-0705-9 (recurso eletrônico)

1. Teologia - História 2. Teólogos I. Título.

13-03763

CDD-230.092

Índices para catálogo sistemático:

1. Teólogos cristãos 230.092

Grandes Teólogos

uma síntese do pensamento teológico
em 21 séculos de igreja

ORÍGENES

ATANÁSIO

AGOSTINHO

TOMÁS DE AQUINO

LUTERO

CALVINO

EDWARDS

SCHLEIERMACHER

NEWMAN

BARTH

VON BALTHASAR

Gerald R. McDermott

Tradução: A. G. Mendes

©2015, de Edições Vida Nova

Título original: *The Great Theologians: A Brief Guide*

Traduzido a partir da primeira edição publicada pela InterVarsity Press, Box 1400, Downers Grove, IL 60515, EUA.

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA

Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970

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

1.^a edição: 2013

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

Todas as citações bíblicas foram extraídas da *Almeida Século 21* (A21), salvo indicação em contrário.

SUPERVISÃO EDITORIAL

Marisa K. A. de Siqueira Lopes

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Fernando Mauro S. Pires

Fabiano Silveira Medeiros

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Sérgio Siqueira Moura

REVISÃO DE PROVAS

Ubevaldo G. Sampaio

DIAGRAMAÇÃO

Luciana Di Iorio

DIAGRAMAÇÃO PARA E-BOOK

Felipe Marques

CAPA

Sk Editoração

Para Magdalen Marie,
nossa terceira neta.

SUMÁRIO

Agradecimentos

1. **POR QUE ESTUDAR TEOLOGIA?**

2. **ORÍGENES**

Tantas vezes ultrajado, porém “o maior mestre depois dos apóstolos”

3. **ATANÁSIO**

O monge negro que salvou a fé

4. **AGOSTINHO**

O teólogo mais influente de todos os tempos

5. **TOMÁS DE AQUINO**

Doutor da Igreja Católica

6. **MARTINHO LUTERO**

O monge que se levantou contra o céu e a terra

7. **JOÃO CALVINO**

O maior teólogo da tradição reformada

8. **JONATHAN EDWARDS**

O teólogo dos Estados Unidos

9. **FRIEDRICH SCHLEIERMACHER**

O pai da teologia liberal

10. **JOHN HENRY NEWMAN**

O teólogo anglicano que cruzou o Tíbre

11. **KARL BARTH**

O teólogo mais influente do século 20

12. **HANS URS VON BALTHASAR**

Estrela maior da teologia católica do século 20

13. O QUE ESSES TEÓLOGOS TÊM A NOS ENSINAR SOBRE TEOLOGIA

AGRADECIMENTOS

Como em todos os livros que escrevi, neste também Jean foi uma fonte de ideias, inspiração e consolo. Ela tolera meus períodos de concentração exclusiva em questões do intelecto e na escrita, o que me leva, às vezes, a me esquecer de coisas importantes. Graças a ela, porém, que me ajuda a administrar minha vida atribulada, consigo achar tempo para escrever com relativa tranquilidade.

Agradeço a Andy LePeau por me incentivar desde o início a levar adiante este projeto. Meu editor, Gary Deddo, fez muitas observações perspicazes, principalmente em seus inúmeros comentários do manuscrito original. As sugestões detalhadas dos meus dois leitores anônimos deixaram este livro melhor do que sua versão original e salvaram-me de erros graves. Agradeço humildemente a Michael McClymond, cujas críticas e sugestões detalhadas para este tipo de livro, num total de 63 páginas, devem ter estabelecido um novo recorde. Não foi possível acolher todas as suas ideias; contudo, como ele mesmo poderá constatar, muitas delas — talvez a maior parte — acabaram entrando de uma forma ou de outra nas páginas que se seguem. O grande interesse que despertam e seu embasamento histórico decorrem da aplicação de sua mente penetrante e enciclopédica ao estudo dessas questões.

Recebi significativa ajuda de Paul Hinlicky no capítulo sobre Lutero, de Chris Hackett, no capítulo sobre Von Balthasar, e de Ned Wisnepske, no de Barth. Outros leitores ajudaram a melhorar este livro. São eles: Alan Pieratt, Tom Oster, Ryan McDermott, Kim Burgess, Michael Kelly e Bill Fintel. Bob Benne foi meu companheiro intelectual ao longo de todo o livro, sugerindo soluções para as dificuldades que encontrei em muitos capítulos. Os serviços de Judi Pinckney, secretária do departamento, sempre simpática e solícita, aceleraram o processo de produção.

Uma bolsa de pesquisa da Roanoke College me garantiu o tempo para escrever, e outra bolsa do Instituto Baylor para Estudos da Religião me possibilitou concentrar-me no manuscrito deste livro durante boa parte do verão. Agradeço especialmente a Byron Johnson o estímulo e o apoio que deu à minha pesquisa acadêmica.

Diane Kelly, que leu as provas deste livro, me salvou de constrangimentos. Outros erros ou omissões são de minha inteira responsabilidade.

POR QUE ESTUDAR TEOLOGIA?

A pergunta era velha conhecida. O jovem executivo me procurou depois do culto em que eu havia pregado. No sermão, eu mencionara Agostinho e Martinho Lutero.

“Existe algum tipo de introdução acessível a esses teólogos a que você e outros pastores sempre se referem? Gostaria de ir para o seminário, mas é impossível para mim. Além disso, acho que não tenho condições de assimilar um compêndio mais extenso. Seria ótimo se houvesse um manual que me oferecesse os elementos básicos de cada um desses grandes teólogos.”

A exemplo de tantos cristãos que disseram mais ou menos a mesma coisa para mim e para outros pastores ao longo dos anos, esse jovem queria aprender sobre “os grandes” — mas só um pouco, obrigado. Muita informação seria insuportável, em razão da complexidade do assunto e do tempo disponível.

Por isso decidi escrever este livro. Meu desejo foi proporcionar uma introdução breve e acessível a alguns dos teólogos mais importantes — de tal modo que qualquer cristão dado à reflexão pudesse ter uma ideia aproximada das características de cada um deles, num nível acessível à sua compreensão. A intenção era que o livro fosse desafiador, mas não massacrante; provocativo, mas sem deixar o leitor frustrado. Seria uma introdução informativa, que abriria também as portas para um estudo mais aprofundado, se essa fosse a intenção do leitor.

POR QUE ESTUDAR TEOLOGIA?

Muitos cristãos pensam que teologia é coisa de intelectual, de professor e de estudante de seminário. Além disso, muita gente na igreja se acha incapaz de entender

a maior parte dos assuntos de que tratam os livros de teologia, mas elas acreditam que isso não importa, pois, afinal de contas, “essas coisas não têm aplicação alguma na vida real”.

O que essas pessoas não percebem é que elas também fazem teologia. A palavra *teologia*, por exemplo, vem de duas palavras gregas — *theos*, que significa “Deus”, e *logos*, que remete à “razão” ou à “palavra” e, portanto, significa “discurso acerca de”. Por conseguinte, quem quer que pense e fale a respeito de Deus está fazendo teologia.

Quem fala ou pensa *muito* sobre Deus cria uma estrutura na qual Deus é enquadrado. Essa estrutura é sua teologia. É a lente por meio da qual o indivíduo lê a Bíblia, ouve sermões, ora a Deus, lê livros e reflete a respeito dele. Quando lê algo sobre Deus, lê o pensamento teológico de alguém e usa o que lê para ajustar a própria teologia, quer se dê conta disso, quer não.

Portanto, não há fé sem teologia. Não há quem leia a Bíblia sem recorrer — consciente ou inconscientemente — a uma teologia que a interprete. Ninguém ouve um sermão sem um referencial teológico que, de um lado, é modificado em alguma medida e, de outro, ajuda a interpretá-lo.

Concluimos, então, que todo cristão que gosta de pensar traz consigo alguma teologia. A questão não é *se* fazemos teologia e a usamos, e sim *qual* teologia fazemos e usamos. Daí vem a pergunta: “Como sabemos se nossa teologia, isto é, a visão que temos de Deus, é a correta?”.

Vou tentar responder a essa pergunta com uma ilustração. Imagine que há uma grande mulher de Deus em sua igreja, que há quarenta anos lê a Bíblia e estuda teologia. Ela não só tem um conhecimento profundo da Escritura e sabe como interpretá-la para sua vida e cultura, mas também leva uma vida de santidade. Sua humildade e seu amor sempre deixam as pessoas admiradas.

Suponhamos que, mesmo a conhecendo, você tivesse a seguinte atitude: “Vou construir sozinho minha teologia [lembre-se: sua teologia é a maneira em que você enxerga Deus], pela simples leitura da Bíblia e de livros de teologia”.

Não seria uma atitude estranha, visto que há uma teóloga piedosa em sua igreja? Não seria esse um exemplo do pecado do orgulho? A advertência de

Provérbios nos vem à mente: “Os insensatos desprezam a sabedoria e a instrução” (Pv 1.7).

Desconsiderar as mentes santas e grandiosas da igreja — que há milênios refletem sobre Deus — quando elas estão bem perto de nós, em livros e na internet, parece arrogância e presunção. Uma atitude assim despreza a admoestação bíblica de que há sabedoria “na multidão de conselheiros” (Pv 11.14).

Essa atitude também desconsidera outra advertência bíblica segundo a qual aprender com outras mentes santas e comparar nosso pensamento com o delas é como afiar ferro com ferro (Pv 27.17), tornando nossos pensamentos sobre Deus mais afiados e claros.

O resultado é um conhecimento mais profundo de Deus que, como disse Jesus, é a “vida eterna” (Jo 17.3).

Esse é o começo da resposta à pergunta “Como posso saber qual teologia é a melhor?”. A melhor maneira é estudar as teologias das grandes mentes da igreja. Esse é o nosso objetivo neste livro.

POR QUE ALGUNS TEÓLOGOS E NÃO OUTROS?

Você deve estar se perguntando por que escolhi alguns teólogos e deixei outros de fora. (O número ímpar me agrada, porque reforça o fato de que a teologia é provisória e incompleta.)

De modo geral, os onze que escolhi foram os que, a meu ver, mais influenciaram a história do pensamento cristão. O modo que Orígenes lia a Bíblia serviu de modelo de interpretação da Escritura nos 1500 anos que se seguiram. Atanásio salvou a igreja, evitando que degenerasse e se tornasse assim em não mais que uma pequena seita filosófica grega. Agostinho talvez tenha sido o mais influente de todos os teólogos — tanto do Oriente quanto do Ocidente —, ensinando-nos a todos, por exemplo, o significado da graça. A Igreja Católica elegeu Tomás de Aquino seu principal Doutor (mestre). Ele nos mostrou de que modo a fé se relaciona com a razão e o significado de “sacramento”. Os esforços de Lutero para reformar a Igreja Católica foram fundamentais para a ascensão do protestantismo. Calvino foi o primeiro e maior

mestre da segunda grande tradição protestante: o movimento reformado. O continente americano foi agraciado com Edwards, seu maior pensador religioso e também o primeiro cristão a refletir sobre a maneira pela qual Deus se relaciona com a beleza. Friedrich Schleiermacher foi o pai da teologia liberal. John Henry Newman foi o grande reformador da Igreja da Inglaterra e ficou célebre por ter se convertido ao catolicismo e nos mostrado de que maneira a doutrina evolui através do tempo. Barth foi o mais influente de todos os teólogos do século 20 e Von Balthasar, contemporâneo de Barth, está se tornando rapidamente o teólogo católico mais importante do século 21.

Outros também tiveram grande influência. É possível que, em uma lista futura, um ou mais nomes entre os que escolhi sejam substituídos por outros então mais influentes.

Quem seriam eles? Aí vão alguns nomes que deixei de fora: os pais capadócios (Basílio, o Grande, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa), além de outros teólogos orientais, como Ireneu, Clemente de Alexandria, Anselmo, Teresa de Ávila, e outros “modernos”, como John Wesley, Charles Hodge, Henri de Lubac, Dietrich Bonhoeffer, C. S. Lewis (que normalmente não é considerado teólogo, mas teve enorme influência no pensamento cristão), Edith Stein, Sergei Bulgakov, Simone Weil, H. Richard Niebuhr, João Paulo ii e Bento xvi. Se este livro tiver boa acolhida, pode ser que eu escreva outro em que trate de alguns desses nomes que ficaram de fora.

Contudo, todos os teólogos deste livro tiveram grande influência sobre o desenvolvimento do pensamento cristão, o que não significa que todos o tenham influenciado positivamente. Schleiermacher, por exemplo, pai da teologia liberal, fez com que muita gente questionasse a ortodoxia ao afirmar que a teologia e os credos não passavam de maneiras de expressar os sentimentos. Em outras palavras, essa concepção sugere que a fé cristã é algo muito mais relacionado com nosso interior do que com a realidade objetiva fora de nós. Decidi incluí-lo neste livro porque sua influência foi extraordinária. Quem tiver algum interesse pela teologia cristã moderna precisa conhecer Schleiermacher, caso queira compreender sua estranha guinada.

Os onze que aparecem aqui são os *maiores de todos*? Como dei a entender, não tenho certeza disso. Devo confessar que me deixei influenciar por interesses pessoais. Alguns colegas, por exemplo, não creem que Newman tenha sido o teólogo mais importante do século 19. Decidi incluí-lo não só por causa de sua imensa influência sobre protestantes e católicos, mas também porque, pessoalmente, eu o considero intrigante.

Mesmo que esses onze não sejam indiscutivelmente os teólogos de maior destaque dos últimos dois mil anos, ainda assim são muito importantes e extremamente influentes. Quem quiser se familiarizar com a teologia cristã encontrará aqui uma visão panorâmica desse período, com informações específicas sobre cada um deles.

O FORMATO

Quando alguém tem o primeiro contato com a teologia, é importante que aviste um quadro abrangente e pessoal antes de mergulhar nos detalhes teológicos. Portanto, todos os capítulos começam com um esboço biográfico do teólogo, em que se conta a história de sua vida ou os fatos mais marcantes. Em seguida, há uma breve introdução aos principais temas de seu pensamento.

A terceira seção, a mais importante de todo o capítulo, debruça-se sobre um tema próprio daquele pensador e o analisa com certa profundidade. Esse tema nem sempre é o único pelo qual o teólogo se tornou conhecido; todavia, é um tema característico de sua teologia, cujo impacto sobre a igreja cristã foi significativo.

Depois de abordar um tema importante, chamo a atenção para algumas lições que podemos aprender com aquele teólogo. No final de cada capítulo, há duas atividades de apoio ao novo estudante de teologia. A primeira delas é uma seleção curta de textos do autor estudado — geralmente de duzentas a quatrocentas palavras —, a qual esclarece um dos temas mais importantes de sua obra, em geral, um que tenha sido tratado no capítulo.

No final de cada capítulo, há uma lista de livros. Um deles é sempre de autoria do teólogo estudado; outro, ou outros, *sobre* o teólogo. São sugestões para o leitor que desejar se aprofundar no assunto.

São propostas também, no final dos capítulos, questões para reflexão e debate. São perguntas ideais para uso em classes de escola dominical ou em grupos caseiros de estudo. Este livro poderá ser usado como ponto de partida para uma série de treze semanas de estudos, ou seja, um capítulo por semana.

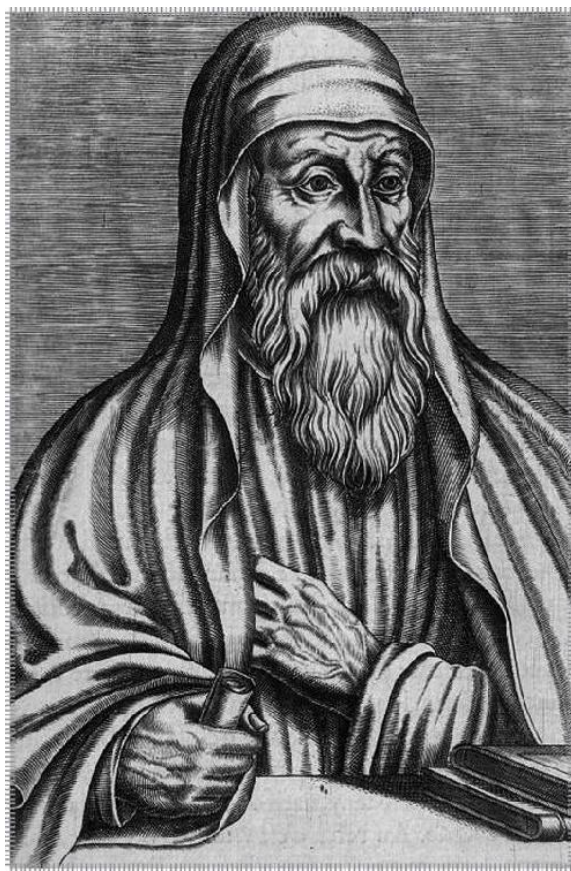
Terminado o livro, o leitor estará capacitado a concordar ou mesmo discordar sempre que um pastor — ou autor — fizer referência aos “grandes”. Ele não ficará mais “por fora”. Finalmente se sentirá convidado a participar da “Grande Conversação”.

PERGUNTAS PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Por que *você* quer estudar os grandes teólogos?
2. Em que sentido as pessoas têm sua própria teologia?
3. Por que é importante que o leitor da Bíblia estude os grandes teólogos?

ORÍGENES

Tantas vezes ultrajado, porém “o maior mestre depois dos apóstolos”



Nascido em 185 d.C., provavelmente em Alexandria, filho de pais cristãos, Orígenes (185-253) foi uma espécie de garoto prodígio. Incentivado pelo pai, não apenas memorizou trechos enormes da Bíblia, mas também investigou o significado mais profundo de cada um deles. Seu pai, encantado com o amor do filho pelo Senhor e pela Bíblia, ia à noite ao quarto do menino, enquanto ele dormia, e beijava-lhe o peito “como se fosse o templo do espírito divino”, dando graças a Deus por lhe ter concedido uma criança tão promissora.¹

Quando, no ano 202, o imperador Septímio Severo começou a perseguir a igreja, Orígenes, então com dezessete anos, pediu ao pai que não fraquejasse: “Olhe, por nossa causa, não mude de ideia”.² Tudo indica que o pai ouviu o filho, pois morreu durante a perseguição. Orígenes só não realizou seu desejo de morrer

como mártir porque sua mãe escondeu suas roupas, impedindo-o de aparecer em público.

Em virtude de sua extraordinária capacidade e pelo fato de ter perdido os professores, vítimas da perseguição, Orígenes foi nomeado diretor da escola catequética da igreja um ano depois da morte do pai. À noite, estudava a Bíblia; de dia, preparava os alunos para o martírio.

Porque, não apenas quando os santos mártires estavam na cadeia ou sendo investigados até a sentença final, mas até mesmo quando eram posteriormente encaminhados para a execução, ele se mantinha ao lado deles em atitude impressionante de destemor, face a face com o perigo. Ao se aproximar ousadamente e sem medo dos mártires, saudava-os com um beijo. Mais de uma vez, a multidão de pagãos enlouquecida à sua volta esteve a ponto de apedrejá-lo.³

Sempre trocando de casa para driblar os que tramavam contra ele, Orígenes jejuava e resistia ao sono num esforço para se aproximar mais de Deus. Durante muitos anos, andou sem sapatos, abstinha-se de vinho e vivia com o mínimo necessário para seu sustento físico. Depois de algum tempo, abriu uma escola semelhante à de Justino Mártir, em Roma,⁴ na qual ensinava filosofia grega a todos os que desejassem aprendê-la. Milhares de pessoas acorriam para ouvi-lo. Quem estava familiarizado com filosofia dizia que seu conhecimento dos clássicos era incomparável.

Quando Orígenes contava perto de trinta anos, dois bispos da Palestina pediram que se mudasse para lá para pregar e ensinar. Depois que Orígenes já estava lá, o bispo de Alexandria o excomungou, provavelmente por ciúmes de sua fama.

Em 249, quando Décio desencadeou sua cruel perseguição aos cristãos, Orígenes realizou seu desejo de sofrer por Cristo. Eusébio descreve a agonia dele, aos 65 anos, “agrilhado a cadeias de ferro nas trevas do cárcere; e como, durante muitos dias, preso ao tronco em que era torturado, teve as pernas separadas a

quatro passos de distância — a coragem com que suportou as ameaças de fogo e as torturas concebidas por seus inimigos”, bem como as “mensagens cheias de esperança que transmitia aos que necessitavam de consolo”.⁵ Orígenes foi liberto antes de morrer, mas com a saúde já comprometida. Morreu pouco depois.

MÁ REPUTAÇÃO

Apesar da santidade, devoção e influência teológica de Orígenes, sua reputação até hoje sofre difamações. Há dois motivos para isso. O primeiro é que, num ímpeto religioso juvenil, ele se castrou. Eusébio explica que foi uma tentativa, motivada por uma leitura literal pouco comum, de cumprir o que dissera seu Salvador, isto é, que alguns “tornavam-se eunucos pelo reino do céu” (Mt 19.12).⁶ O segundo motivo foi que alguns de seus ensinamentos foram considerados heréticos posteriormente. O mais famigerado deles foi sua teoria de que todas as criaturas seriam salvas no fim dos tempos, mesmo o próprio Diabo. Há quem afirme também, embora não haja consenso nesse sentido, que segundo ele haveria a possibilidade da transmigração (ou reencarnação) das almas.

Orígenes, porém, jamais propôs essas ideias ou qualquer outra considerada irregular como doutrina dogmática.⁷ Em primeiro lugar, o editor de seu tratado teológico mais importante confessou que alterara o texto original de Orígenes.⁸ Portanto, não sabemos se tais ideias foram, de fato, ensinadas por ele. Em segundo lugar, Orígenes “expôs suas ideias à discussão, e não como se fossem dogmas acabados”.⁹ Orígenes temia a heresia, pois afirmava que ela destruiria a igreja. Eusébio nos diz que Orígenes se mantinha fiel “desde a mocidade ao governo da igreja e ‘abominava’ [termo usado por ele em outro lugar] todo ensinamento herético”.¹⁰ As ideias novas que propunha não eram definitivas, porque nunca deixou de reconhecer o direito da igreja de condená-las se fossem contrárias à regra da fé. Algumas de suas ideias foram posteriormente condenadas por ser consideradas heréticas, mas ele jamais foi formalmente rotulado de herege em sua época, uma vez que suas opiniões equivocadas sempre diziam respeito a questões que, até então, não estavam consolidadas. Ele se dizia atrelado ao ensino da igreja. “Contudo, [por exemplo,] o que existia antes do

mundo ou que virá a existir depois dele ainda não foi revelado abertamente a muitos, já que o ensinamento da igreja nada afirma claramente a respeito.”¹¹

Seus ensinamentos controversos eram decorrência, em geral, de tentativas de esvaziar outras heresias. Orígenes enfatizou, por exemplo, a liberdade humana com o objetivo de combater os gnósticos, para os quais o homem não podia fazer coisa alguma para alterar seu destino eterno. Orígenes acreditava que a liberdade devia ser uma constante eterna — daí a liberdade que, segundo ele, até mesmo os demônios e os condenados tinham de mudar de opinião. Muito tempo depois da morte de Orígenes, a igreja reprovou essa ideia. Contudo, será que devemos desprezar tudo o mais que esse mestre da igreja escreveu só porque se aventurou a investigar temas que a igreja até então não havia dado por encerrados?

Orígenes referiu-se a si mesmo como um *vir ecclesiasticus* (homem da igreja) e insistia que jamais violaria, em sua consciência, uma doutrina da igreja. Aliás, se a igreja chegasse à conclusão de que havia uma parte de seu ensino que a contradizia, ele esperava dela que a condenasse.

Carrego o título de sacerdote e, como sabem, prego a Palavra de Deus. Se, todavia, faço algo que seja contrário à disciplina da Igreja ou à regra estabelecida pelos Evangelhos — e assim ofendo a vocês e à Igreja —, espero que a Igreja, por unanimidade, se una contra mim e me expulse de seu meio.¹²

O MAIOR MESTRE DEPOIS DOS APÓSTOLOS

Segundo Jerônimo, o grande estudioso da Bíblia do quarto século, Orígenes foi o maior mestre da igreja depois dos apóstolos.¹³ Seu *De principiis* [*Sobre os primeiros princípios*] foi a primeira teologia sistemática, a primeira tentativa cristã de uma interpretação coerente do cristianismo em geral. Ao longo de sua carreira, Orígenes escreveu algo em torno de cem a duzentas obras, a maior parte das quais, infelizmente, foi destruída pelo mesmo homem (o imperador Justiniano) que construiu em Constantinopla (atual Istambul) a igreja de Santa Sofia, o maior edifício do primeiro milênio. O impacto de Orígenes sobre o pensamento cristão posterior foi profundo, influenciando Eusébio e os teólogos capadócijs (Basílio, o Grande, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa), Máximo, o Confessor, Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão. Ele, “que se sobressaiu aos pais gregos, assim como Agostinho se sobressaiu aos latinos”,¹⁴

também foi chamado de “ancestral do grande movimento monástico do quarto século”.¹⁵

Contudo, Orígenes não era apenas um teólogo. Mais do que isso, foi um mestre da Bíblia com o coração de um pastor. Os desafios pastorais que enfrentou se assemelham notavelmente aos que enfrentam os pastores do século 20. Imersos em uma cultura mais interessada num panteísmo fácil do que num disciplinado rigoroso, muitos cristãos davam pouca atenção à sua religião, mais preocupados com os prazeres e com o comércio. Mesmo na igreja, queriam ser mimados com histórias interessantes em vez de ouvir as críticas pesadas das Escrituras. Observe abaixo um excerto de um sermão de Orígenes:

O Senhor confiou-me a tarefa de dar à sua casa a devida porção de alimento [ensino bíblico] na hora apropriada [Lc 12.42] [...] Como, porém, poderei fazê-lo? Onde e quando encontrarei a ocasião para que possais me ouvir? A maior parte do vosso tempo, praticamente todo ele, na verdade, gastais em coisas mundanas, no mercado ou em lojas; alguns de vós vos ocupaís das coisas do campo, outros se envolvem em litígios. Ninguém ou quase ninguém se importa com a Palavra de Deus [...] Todavia, por que se queixar dos que não estão aqui? Mesmo os que aqui estão, vós, que viestes à igreja, não prestais atenção. O que vos interessa são histórias desgastadas pela repetição, mas virais as costas a Deus e à leitura da Santa Escritura.¹⁶

Orígenes queixava-se de que alguns se acomodavam num canto da igreja e ali tagarelavam, enquanto a Bíblia estava sendo lida e pregada. Ele se lamentava do fato de que, embora tivesse insistido com os jovens para que lessem a Bíblia, havia gastado seu tempo em vão. “Ninguém” parecia disposto a acatar sua sugestão.

A MAIOR CONTRIBUIÇÃO DE ORÍGENES

Orígenes lançou os fundamentos de nossa maneira de pensar a Trindade (ao dizer, entre outras coisas, que Jesus fora eternamente gerado pelo Pai, sendo, portanto, diferente de todos os seres criados) e a relação entre a natureza humana e a natureza divina de Cristo (ao ressaltar que a Escritura aplica as propriedades de uma natureza à outra).

Seu modelo de espiritualidade tornou-se padrão para a igreja medieval e para os séculos seguintes: um *misticismo* ascendente em que o crente é conduzido em direção ao céu e desfruta dos esplendores infinitos do Logos. *Misticismo* significa

comunhão direta com Deus. *Logos*, em grego, quer dizer “Palavra” e se refere à segunda pessoa da Trindade, Jesus Cristo, que, segundo Orígenes, preenche o cosmo todo de seres humanos e anjos, transmitindo vida, luz, confiança e ressurreição. O Logos encarnou de três maneiras — em seu corpo ressurreto na eucaristia (comunhão), na igreja, que é seu corpo, e na Escritura. Orígenes salientava a necessidade de santificação pessoal para o progresso nessa peregrinação ascendente e não dispensava a utilização da Escritura. Nela, segundo dizia, os crentes encontram a presença real de Cristo, mas somente se buscarem a santidade e o sentido espiritual do texto.

Antes de analisarmos o impacto que esse modelo de espiritualidade teve posteriormente sobre a igreja, uma pequena digressão nos mostrará que vários temas encontrados em Orígenes reaparecerão mais tarde na teologia cristã. O primeiro deles é o ascetismo, isto é, a ideia de que é fundamental para nossa peregrinação rumo à cidade celeste que nos privemos dos prazeres da carne. Orígenes dormia no chão, andava descalço e não tomava vinho. Quando jovem, evitou o martírio, mas a busca de uma vida de oração e estudos constantes tornou sua existência uma espécie de martírio em vida. Jonathan Edwards (v. cap. 8) seguiu pelo mesmo caminho. Ele trabalhava em seu escritório de 12 a 14 horas por dia e evitava, propositalmente, comer, beber e dormir para se manter alerta e em estado de abnegação. Vemos também em Edwards uma ênfase de Orígenes: Deus se mostra por meio de uma visão mística. Edwards disse que foi “arrebatado” ao céu e “imerso” em Deus. Curiosamente, ambos tinham em alta conta o Cântico dos Cânticos. Orígenes escreveu três comentários a respeito em dez volumes. Edwards percorreu extensamente sobre esse livro com prazer. Para ambos, tratava-se de um poema erótico cujo primeiro significado consistia em mostrar o amor entre Deus e seu povo.

Voltemos agora à espiritualidade e à ênfase de Orígenes sobre o significado espiritual da Bíblia. Foi essa ênfase no sentido espiritual do texto bíblico — tendo em vista a elevação mística — que deixou aquela que talvez tenha sido a maior marca de Orígenes sobre a história do cristianismo. Ele propôs uma “interpretação espiritual da Bíblia” que se tornou a “interpretação unânime” da

igreja em seus primeiros 1500 anos. Seu objetivo era discernir no Antigo Testamento o sentido que o evangelho lhe deu.¹⁷

Orígenes cria que era desse modo que Jesus e os apóstolos liam o Antigo Testamento. Ele considerava Paulo seu principal mestre. Em 1Coríntios 10 (“Nossos pais [...] beberam da rocha espiritual que os acompanhava; e essa rocha era Cristo [...] Essas coisas aconteceram como exemplo para nós”) e em Gálatas 4 (“Abraão teve dois filhos, um da escrava, outro da livre [...] Pois bem, isso é uma alegoria: essas mulheres simbolizavam duas alianças”), Paulo ensina que todo o Antigo Testamento deve ser lido à luz “do novo fato prodigioso de Cristo”. Nas palavras de Henri de Lubac, o grande historiador da hermenêutica bíblica, para Orígenes, “Jesus Cristo consolida a unidade da Escritura, porque é o fim e a plenitude dela. Tudo nela se refere a ele. No fim das contas, ele é seu único tema. Consequentemente, ele é, por assim dizer, sua exegese plena”.¹⁸

É claro que o Antigo Testamento jamais se refere a Jesus por nome. Como pode então a Bíblia se referir o tempo todo a Jesus Cristo?

A primeira coisa que devemos observar é que o próprio Jesus parecia crer nisso. Lucas diz que ele “explicou-lhes [aos discípulos na estrada de Emaús] o que constava a seu respeito em todas as Escrituras” (Lc 24.27). Com “Escrituras”, Lucas queria dizer Antigo Testamento, a única Escritura que havia então.

Orígenes ensinou que, para ver Cristo no Antigo Testamento (e, portanto, enxergar o sentido mais elevado dessa parte da Bíblia), era preciso atentar para o fato de que não havia apenas um sentido para uma passagem bíblica. Esse era o erro dos gnósticos, contra quem Orígenes lutava. Devo acrescentar que esse é um erro comum também hoje em dia, cometido por ortodoxos e não ortodoxos. Orígenes estava convencido — e a igreja o acompanhou nessa convicção durante 1500 anos — de que, assim como Jesus via no sentido literal de um texto veterotestamentário e em seu significado espiritual referências a si mesmo e assim como Paulo podia dizer que, quando Deuteronômio nos ordena a não amordaçarmos a boca do boi enquanto ele estiver debulhando o grão (Dt 25.4), seu significado verdadeiro é o de que devemos remunerar nossos pastores (1Co 9.9-12), a conclusão óbvia a que se chega é que a maior parte das passagens da

Escritura tem, portanto, mais de uma camada de significado. Se partirmos do pressuposto de que cada passagem tem apenas um único sentido e que esse sentido se restringe ao propósito original do autor humano daquela passagem, perderemos de vista o belo e rico drama bíblico criado não pelos autores humanos, mas pelo divino Autor por trás dos autores humanos.

OS QUATRO SENTIDOS DA ESCRITURA

Orígenes desenvolveu o que posteriormente ficou conhecido como o *quádruplo* sentido da Bíblia.¹⁹ O primeiro deles é o sentido *literal* ou *histórico*, ou seja, no caso do Antigo Testamento, refere-se “ao que aconteceu” no texto. Digamos que a passagem em questão seja Gênesis 22, em que Abraão esteve perto de oferecer Isaque em sacrifício a Deus. “O que aconteceu” foi que Abraão ofereceu Isaque em sacrifício a Deus, em obediência ao mandamento divino. No instante derradeiro, Deus interveio e deteve Abraão, impedindo-o de imolar o filho; em seu lugar, providenciou um cordeiro para o sacrifício. São esses os acontecimentos que constituem o sentido literal ou histórico da passagem.

Em seguida, vem o sentido *alegórico* ou “aquilo em que se deve crer”. Essa é a parte mais importante da compreensão espiritual, a parte que nos mostra Cristo. Para Orígenes, tanto o cordeiro quanto Isaque representam ou são *tipos* (pessoas ou coisas do Antigo Testamento que apontam para as realidades do Novo Testamento) de Cristo, cujo sacrifício por nós foi perfeito. O cordeiro representa a carne de Cristo, que foi morto no Calvário. Isaque, porém, representa “Cristo no Espírito”, que “permaneceu incorruptível”. O cordeiro pereceu, mas não Isaque. Qual é a lição alegórica ou espiritual dessa passagem? “Abraão ofereceu a Deus seu filho mortal, que não morreu, e Deus entregou seu Filho imortal, que morreu por todos nós.”²⁰

A terceira camada de significado é *moral* ou *tropológica*: “aquilo que você deve fazer”. Em outros termos, que instrução isso nos transmite para nossa vida cristã? Nesse caso, Orígenes diria que devemos responder com gratidão e louvor por Deus ter sacrificado Cristo em nosso favor e, em razão disso, devemos oferecer a vida em sacrifício a Deus.

A última camada é *anagógica*, termo grego que significa “aquilo que conduz”. Refere-se “àquilo a que devemos aspirar” no céu. Orígenes diria que essa passagem nos lembra de que ali teremos a visão beatífica do “Cordeiro que foi morto” desde a fundação do mundo (Ap 13.8) e que nossa vida deve ser vivida na expectativa dessa visão abençoada.

Embora essa forma de interpretar o Antigo Testamento não fosse nova, Orígenes desenvolveu em profundidade as diversas camadas de significado e as usou exaustivamente em seus inúmeros comentários bíblicos. Pregadores e teólogos usaram esses comentários e aprenderam com eles ao longo de muitos séculos. Para eles, as camadas de significado davam sentido a partes do Antigo Testamento cujo valor, do contrário, permaneceria intrigante. Por exemplo, Orígenes disse que as histórias das guerras de Israel contra os cananeus estavam repletas de lições para os cristãos sobre as batalhas que travavam pessoalmente contra o mundo, a carne e o diabo.

Orígenes, porém, acrescentou que nem todo crente seria capaz de compreender todas essas camadas de significado. Assim como os seres humanos são feitos de corpo, alma e espírito, assim também a Escritura tem camadas correspondentes. O crente mais simples discernirá apenas o corpo das Escrituras — seu sentido literal ou histórico. Aqueles um pouco mais avançados serão capazes de ver a alma da Escritura — talvez seu sentido moral (tropológico). Os mais maduros discernirão em uma passagem “a sabedoria secreta e oculta de Deus” — os sentidos alegóricos e anagógicos. Orígenes acreditava que Paulo tinha algo parecido em mente em 1Coríntios 2.6,7, quando disse “Falamos de sabedoria entre os que já são maduros [...] Falamos do mistério da sabedoria de Deus, que esteve oculto”, e em 1Coríntios 3.1, quando se referiu a “pessoas carnis [sic] [...] como a crianças em Cristo”.

Orígenes desenvolveu esse sentido múltiplo da Escritura em suas batalhas com os gnósticos, que defendiam a existência de dois deuses diferentes, um no Antigo Testamento e outro no Novo. Aquele era irracional e cruel; este, gentil e amoroso. Os gnósticos diziam que o Pai de Jesus jamais teria dado a lei aos judeus. Eles apontavam para fatos e prescrições do Antigo Testamento que lhes pareciam ridículos ou cruéis.

A resposta de Orígenes consistia em apelar para a “regra da verdade” da igreja primitiva, que acabou produzindo o *Credo de Niceia* e o *Credo dos Apóstolos*. Ele disse que tal “regra”, dada pelos apóstolos, afirmava a unidade dos dois testamentos, pois ambos vieram do Pai de Jesus Cristo. O Novo Testamento era a chave hermenêutica do Antigo Testamento, repositório de “sombras” e “tipos” do Novo.

Um dos gnósticos pode ter sido um mestre de nome Paulo, que foi a Alexandria vindo de Antioquia. Orígenes disse que se tratava de um herege. Aparentemente, esse Paulo era um orador extremamente carismático, uma vez que atraía multidões a suas palestras, tanto heréticos quanto ortodoxos. Orígenes disse que “abominava” a doutrina desse mestre e se recusava a participar de suas orações.²¹

No tratado que escreveu contra Marcião, herege que se deixara influenciar pelo gnosticismo e por isso rejeitava o Deus dos judeus e o Antigo Testamento, Orígenes disse que esse homem e outros como ele falavam de um Cristo diferente daquele do Novo Testamento. Portanto, há “dois Cristos”. Um deles é o Cristo dos hereges, que recusam as prefigurações (sombras e tipos) veterotestamentárias e o Antigo Testamento por inteiro. O outro é o Cristo verdadeiro, que é o tema genuíno de ambos os testamentos.

A busca de Orígenes pelo sentido espiritual da Escritura tem sido alvo de críticas por sua tendência de abolir por completo o sentido literal do Antigo Testamento. Para Orígenes, por exemplo, o mandamento levítico segundo o qual só se devem comer animais que ruminam significa, na verdade, que o crente deve meditar na lei de Deus. Há um *insight* espiritual nessa reflexão, mas seria perigoso abandonar por completo o estudo histórico-crítico da Bíblia. Entenderíamos muito menos Jesus e Israel se não tivéssemos estudado os manuscritos do Mar Morto, o judaísmo do Segundo Templo e os costumes greco-romanos. Todas essas áreas de pesquisa foram estimuladas por um desejo de compreender o sentido literal da Bíblia.

Ironicamente, o mesmo Orígenes que enfatizava de forma tão contundente o sentido espiritual da Bíblia também produziu a *Héxapla*, o mais importante trabalho de crítica bíblica anterior à Era Moderna. Tratava-se de um livro de

6500 páginas que apresentava lado a lado seis diferentes versões do Antigo Testamento, uma em hebraico e cinco em grego. Seu propósito era utilizá-las em debates com adeptos de religiões diversas, judeus e outros. Além disso, redigiu notas extensas sobre variantes textuais no Novo Testamento.

Orígenes pelejou bravamente pela sã doutrina. Acreditava que as falsas doutrinas eram piores que a moral ruim, talvez porque levam as pessoas para longe do Deus verdadeiro (e também da verdadeira moral). Os hereges, dizia ele, chamam Jesus de mestre e o abraçam, mas seu beijo é o beijo de Judas.²² Orígenes ganhou notoriedade na história da apologética por seu *Contra Celso*, obra volumosa em que o autor, por meio de uma reflexão meticulosa calcada na estrutura filosófica grega, faz a defesa ousada da encarnação de Deus em Jesus. Trata-se da produção intelectual mais sofisticada da apologética cristã antiga (antes do aparecimento de *Cidade de Deus*, de Agostinho, que veio a lume num momento em que o paganismo começava a perder o ímpeto).

O QUE PODEMOS APRENDER COM ORÍGENES

O que podemos aprender com a abordagem bíblica de Orígenes? Acredito que três coisas:

1. *Uma nova maneira de compreender a unidade da Bíblia.* Ela é, no fim das contas, um livro só, porque o autor é um: o Espírito Santo. Muitas vezes permitimos que a crítica histórica moderna dite o entendimento que temos da Escritura. Seu propósito e, por vezes, seus resultados são importantes, porque iluminam fundos antecedentes históricos e culturais, o que nos ajuda, por sua vez, a ouvir a mensagem do livro. Não raro, porém, os resultados apontam para uma Bíblia que nada mais seria do que uma coleção de mensagens contraditórias. Além disso, a atenção exclusiva ao contexto histórico não entusiasma e nos deixa insatisfeitos. Não é de espantar, portanto, que seus adeptos presumam saber o que pode e o que não pode acontecer — de tal modo que os milagres e as profecias da Bíblia são considerados acontecimentos espúrios. Esses estudiosos nos trazem à recordação aqueles professores que, no entender de John de Salisbury (c. 1115-1180), orgulhavam-se de seu conhecimento científico, mas eram carentes de espiritualidade:

Na carruagem do eunuco da rainha da Etiópia, as Escrituras eram discutidas e lidas de olhos vendados; desdenhavam [de Cristo], ou eram incapazes de vê-lo como aquele que fora “conduzido como ovelha ao matadouro” (Is 53) [...] Seja como for, embora estivessem assentados sobre as rodas da Escritura e fossem sustentados por animais alados, sua língua, quando discutia assuntos mais elevados, lambia a terra; tampouco entendiam as Escrituras, porque o Senhor de todo tipo de conhecimento não lhes abria o coração.²³

Tal enfoque não explica como o salmista pôde dizer: “[Ó, Senhor] como amo tua lei” (Sl 119.97). Contudo, ao ver a paixão de Orígenes pela Bíblia, que para ele era o lugar da presença real do Logos, em todas as suas passagens, ajuda-nos a imaginar de que modo é possível que as Escrituras tenham uma única mensagem: Jesus Cristo. Como disse Orígenes: “Toda Escritura divina é evangelho”.²⁴

2. *Um novo entendimento da profundidade da Escritura.* Para Orígenes, e para aqueles cuja visão foi influenciada por ele,

a Escritura é como o mundo: “indecifrável em sua plenitude e na multiplicidade de seus significados”. Ela é floresta densa de incontáveis galhos, “uma floresta infinita de significados”: quanto mais a pessoa se deixa envolver por ela, tanto mais descobre que é impossível explorá-la até o fim. Ela é mesa posta pela Sabedoria, repleta de alimentos, em que a divindade insondável do Salvador oferece a si mesma como refeição para todos. Tesouro do Espírito Santo, cujas riquezas são tão infinitas quanto ele mesmo. Verdadeiro labirinto. Céus profundos, abismo que não se pode perscrutar. Vasto mar por onde se viaja infinitamente “com as velas estendidas”. Oceano de mistério.²⁵

Portanto, Orígenes pode nos ajudar a ver a beleza infinita da Escritura ou renovar a visão que tínhamos dela, bem como infundir em nós uma reverência por seu mistério. Podemos deixar para trás a falsa presunção do Iluminismo de reduzir a Bíblia a um produto da história, da sociologia ou do poder político, e nada mais. O mais importante de tudo isso, como disse Orígenes, é que veremos novamente por trás de cada letra da Bíblia a bondade inefável de Deus.²⁶

3. *Uma percepção renovada do papel da Escritura em nossa formação espiritual.* Para Orígenes, o conhecimento da Escritura era menos indicado para propósitos polêmicos e muito mais para o conhecimento de Deus. Embora o conhecimento de Deus comece pela apreensão intelectual das palavras da Escritura, deve terminar com o tabernáculo da Palavra fincado em nosso coração. Existimos para nos conformar à imagem de Deus — ou, mais especificamente, à imagem de

Cristo. A devoção medieval à *imitatio Christi* era devedora, em larga medida, a Orígenes.

Orígenes é também fonte de uma corrente imensa da tradição cristã que defende a divinização (também chamada “deificação”) — ideia segundo a qual os crentes participam da divindade de Cristo. Orígenes citava com frequência 2Pedro 1.3,4 (“Seu divino poder nos tem dado [...] suas preciosas e mais sublimes promessas para que, por meio delas, vos tornei *participantes da natureza divina*” [grifo do autor]), em apoio à tese de que não devemos ser meros imitadores de Cristo, mas participantes de fato de sua natureza. Embora ensinasse que partilhamos da natureza divina, Orígenes deixou claro que há uma diferença infinita entre Cristo e os santos — Cristo é divino por natureza, mas o santo é divino apenas porque participa da natureza divina. Veremos nas próximas páginas que a divinização teve um papel importante no pensamento de outros teólogos de renome, como Atanásio e Edwards. Talvez nos seja difícil compreender que o propósito da Escritura não é somente transmitir conhecimento intelectual, mas principalmente nos capacitar para que compartilhemos da vida da própria Trindade, mas aí esta uma verdade que sempre convém lembrar.

Seleção de textos extraídos das obras de Orígenes

E Paulo, ao se dirigir aos coríntios tratando-os como “bebês” e como quem “[vive] segundo padrões puramente humanos” (cf. 1Co 3.1,3), afirma: “O que vos dei para beber foi leite, e não alimento sólido, pois não podíeis recebê-lo [...] porque ainda sois carnis” (1Co 3.2,3). E em Hebreus ele diz: “E vos tornastes necessitados de leite, e não de alimento sólido. Qualquer pessoa que se alimenta de leite é inexperiente na palavra da justiça, pois é criança. Mas o alimento sólido é para os adultos, que, pela prática, têm suas faculdades morais exercitadas para distinguir entre o bem e o mal” (Hb 5.12-14). E creio que o versículo “Um crê que pode comer de tudo, e outro, que é fraco, come só verduras e legumes” (Rm 14.2) não se refere primeiramente ao alimento do corpo, mas às palavras de Deus, que alimentam a alma. O primeiro, que demonstra mais fé e perfeição,

participa de tudo, como se lê: “Um crê que pode comer de tudo”. O outro, porém, que é mais fraco e menos perfeito, contenta-se com ensinamentos mais simples e que não produzem muito vigor, como Paulo dá a entender quando afirma: “O homem fraco come apenas verduras”.

Creio que Salomão, nos Provérbios, ensina que aquele que não pode receber ensinamentos mais vigorosos e mais profundos por causa da sua simplicidade, mas não tropeça em seu pensamento, é melhor do que aquele que é mais ágil e mais perspicaz e se aplica mais integralmente a essas coisas, mas não vê claramente o significado da paz e da harmonia no universo. É a isso que se refere o versículo “Melhor é um prato de hortaliza, onde há amor, do que o boi gordo acompanhado de ódio” (Pv 15.17). Tantas vezes nos contentamos, em boa consciência, com uma refeição comum e mais simples, quando nos é oferecida por quem não pode nos oferecer nada melhor, e desprezamos as palavras do arrogante que se levanta contra o conhecimento de Deus (cf. 1Co 10.5), que proclama com grande persuasão um ensinamento contrário à Lei e aos profetas que nos foram dados pelo Pai de nosso Senhor Jesus (cf. Mt 5.17; 7.12; 22.40; Lc 16.16). Portanto, para que não adoeçamos por falta de alimento para a alma e para que não morramos de fome da Palavra do Senhor (cf. Am 8.11; Rm 14.8; Gl 2.19), peçamos ao Pai o “pão vivo”, que é o mesmo que “o pão nosso de cada dia”. Obedeçamos ao nosso Salvador como mestre, crendo e vivendo de maneira mais digna.²⁷

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. O que há de mais inspirador na vida de Orígenes?
2. O que Orígenes quis dizer quando disse que era um *vir ecclesiasticus* (homem da igreja)? Isso se aplicaria a nós também?
3. Você acha que os problemas da igreja de Orígenes nos servem de consolo ou nos deixam desanimados? (Os cristãos, já naquela época, nem sempre prestavam atenção aos sermões.) Por quê?
4. Peça a alguém do grupo que apresente aos colegas um exemplo de aplicação do quádruplo sentido. Use como exemplo a parábola do bom

samaritano.

5. De que modo a ideia de unidade na Bíblia nos ajuda a refletir quando deparamos com duas passagens que parecem se contradizer? Por exemplo, Paulo diz que “o homem não é justificado pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo” (Gl 2.16), e Tiago diz que “o homem é justificado pelas obras, e não somente pela fé” (Tg 2.24).
6. Orígenes cria que a Bíblia era um oceano de mistérios. Essa perspectiva nos ajuda a nos aproximar da Palavra de Deus com mais respeito e reverência?

SUGESTÕES DE LEITURA

ORIGEN. *On first principles*. Introdução Henri de Lubac. Gloucester: Peter Smith, 1973.

_____. *Homilies on Genesis and Exodus/Origen*. Edição e tradução para o inglês Ronald Heine. Washington: Catholic University of America Press, 1992.

CHADWICK, Henry. *Origen: Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

CLARK, Elizabeth A. *The Origenist controversy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

EUSEBIUS. *The history of the church from Christ to Constantine*. Tradução e introdução G. A. Williamson. Harmondsworth: Penguin Books, 1965. p. 239-48, 255-74.

_____. [EUSÉBIO DE CESAREIA]. *História eclesiástica*. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria, Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15.)

TRIGG, Joseph W. *Origen*. London/New York: Routledge, 1998.

¹EUSEBIUS, *The history of the church from Christ to Constantine*, tradução para o inglês G. A. Williamson, Harmondsworth: Penguin, 1965, 6.2. [Edição correspondente em português: EUSÉBIO DE CESAREIA, *História eclesiástica*, tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria, Mãe de Cristo, São Paulo: Paulus, 2000, Patrística, 15.] Joseph W. Trigg duvida da autenticidade dessa história, mas acrescenta que, mesmo não sendo confiável, histórias como essa mostram a impressão que Orígenes causava nas pessoas” (*Origen*, New York: Routledge, 1998, p. 3).

²EUSEBIUS, *The history of the church...*, cit., 6.2.

³Ibidem, 6.3

⁴Justino Mártir (c. 100-c. 165) abriu uma escola em Roma para ensinar “filosofia cristã”, que, segundo ele, era o cumprimento de toda a verdade ensinada em outras filosofias.

⁵EUSEBIUS, *The history of the church...*, cit., 6.39.

⁶Ibidem, 6.8. Eusébio informa que Orígenes lamentou o ocorrido e, posteriormente, até argumentou contra essa leitura literal do evangelho (Ibidem). Alguns historiadores lançaram dúvidas sobre a autenticidade da história de Eusébio, mas Trigg diz que, segundo “parece”, ela teria acontecido de fato (TRIGG, *Origen*, p. 14).

⁷Doutrinas dogmáticas são aquelas proposições em que é preciso acreditar para que sejam ortodoxas.

⁸ORIGEN, *De principiis*, prefácio Rufino, introdução Henri de Lubac e G. W. Butterworth, Gloucester: Peter Smith, 1973, p. lxiii.

⁹Ibidem, p. xxxii.

¹⁰EUSEBIUS, *The history of the church...*, cit., 6.2

¹¹ORIGEN, Preface, in: IDEM, *De principiis*, p. 7.

¹²ORIGEN, *Homily on Joshua*, 7.6, ap. Jean DANIELOU, *Origen*, tradução para o inglês Walter Mitchell, New York: Sheed & Ward, 1955, p. 8.

¹³Mais tarde, quando Orígenes se tornou suspeito de heresia, Jerônimo mudou de opinião.

¹⁴Introduction, in: ORIGEN, *De principiis*, cit., p. xxvii.

¹⁵DANIELOU, *Origen*, cit., p. vii.

¹⁶*Homilies on Genesis*, 10.1, in: Ibidem, p. 42. Para uma tradução integral em inglês, v. *Homilies on Genesis and Exodus/Origen*, organizado e traduzido por Ronald Heine (Washington: Catholic University of America Press, 1992).

¹⁷Robert WILKEN, Preface, in: Henri de LUBAC, *Medieval exegesis: the four senses of Scripture*, reimpr., Grand Rapids: Eerdmans, 1998, v. 1, p. ix-x.

¹⁸Ibidem, v. 1, p. 237.

¹⁹Orígenes referiu-se com frequência a três sentidos que para ele correspondiam ao que pensava ser as três partes da pessoa humana: corpo, alma e espírito. Cassiano (c. 360-c. 430) desenvolveu então as camadas de significado de Orígenes em um quádruplo sentido cuidadosamente elaborado.

²⁰ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, p. 144.

²¹TRIGG, *Origen*, cit., p. 7-8.

²²Introduction, in: ORIGEN, *De principiis*, cit., p. xiii-xiv.

²³Apud DE LUBAC, *Medieval exegesis*, v. 1, p. 265-6.

²⁴Apud Ibidem, v. 1, p. 246.

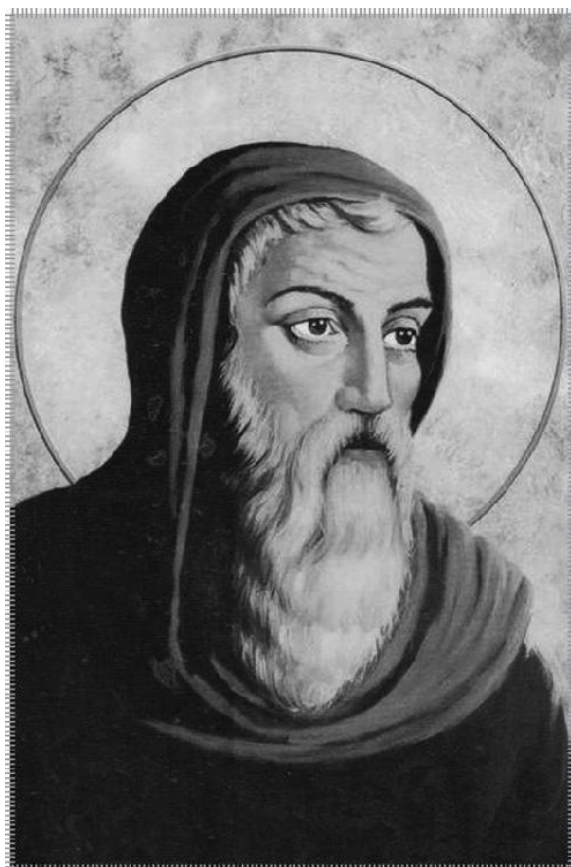
²⁵DE LUBAC, *Medieval exegesis*, v. 1, p. 75. As citações são, pela ordem, de Jonas de Orleans, Jerônimo, Gregório, Ricardo de S. Vitor, João de Salisbury, Jerônimo, Ambrósio Autperto, Ambrósio e Orígenes.

²⁶Ibidem, v. 1, p. 76.

²⁷*De Origen: an exhortation to martyrdom, prayer and selected works*, tradução e introdução Rowan A. Greer, prefácio Hans Urs von Balthasar, New York: Paulist Press, 1979.

ATANÁSIO

O monge negro que salvou a fé



Atanásio (c. 296-373) era egípcio, baixinho e de pele morena escura (daí o apelido “Anão Negro”, que lhe foi dado por seus inimigos). Vezes sem conta, sobrepujou os adversários arianos com seu raciocínio arguto. Durante algum tempo, não muito, parecia que eles haviam vencido: a peleja com os inimigos se estendeu por mais de cinquenta anos. Atanásio foi exilado cinco vezes durante todo esse tempo e não viveu para ver o triunfo de sua causa. Finalmente, porém, depois de sua morte, a posição ortodoxa que defendeu infatigavelmente sagrou-se vencedora.

Os riscos eram enormes. Como disse C. S. Lewis, se Atanásio não houvesse lutado tão bravamente e com tamanha persistência, o cristianismo ortodoxo teria sido varrido da história.¹

Athanasius contra mundum, “Atanásio contra o mundo”, foi seu epitáfio. Orgulhamo-nos de que mais de uma vez nosso país tenha se posicionado contra o mundo. Atanásio fez o mesmo. Ele firmou uma posição pela doutrina trinitária “íntegra e impoluta”, quando parecia que todo o mundo civilizado resvalava do cristianismo para a religião de Ário — uma daquelas “sensatas” religiões sintéticas, tão enfaticamente recomendadas hoje [*sic*] e que, tal como na época, têm em suas fileiras de devotos clérigos da mais alta cultura. Sua glória não mudou com a passagem do tempo; ele permaneceu, esse foi seu prêmio, enquanto aquela época, assim como todas as épocas, passou.²

O futuro santo e “Doutor” (termo latino para “mestre”) da Igreja Oriental cresceu numa pequena aldeia às margens do Nilo. Sua língua era o copta — idioma que se falava comumente nas ruas do Egito —, e sua família provavelmente era de classe média baixa. Quanto Atanásio tinha apenas cinco anos, o imperador Diocleciano desferiu a mais feroz perseguição aos cristãos dos primeiros três séculos de vida da igreja, que só chegaria ao fim em 311, com Máximo, o novo imperador. Atanásio tinha catorze anos na época. (Mais tarde, porém, Máximo retomaria a perseguição.)

Atanásio sobreviveu, e isso fortaleceu sua fé. Inspirado pela coragem dos mártires, sentiu-se atraído pelo discipulado sério. Seu amigo, Gregório de Nazianzo — outro Doutor da Igreja Oriental — disse do jovem Atanásio que ele “meditava em todos os livros do Antigo e do Novo Testamento com uma profundidade tal, que ninguém jamais aplicara antes nem sequer a um único livro”.³ Atanásio teve pelo menos um excelente mentor. Posteriormente, em sua *Vida e conduta de santo Antão*,⁴ escreveu que, quando jovem, costumava ir sempre para o deserto ajudar Antão e aprender com o santo eremita em oração e meditação.

Quando tinha trinta anos, Atanásio participou do célebre Concílio de Niceia (325), na atual Turquia. Como diácono, não tinha direito a voto, mas os debates lhe causaram profunda impressão. Estava firmemente convencido de que a essência do cristianismo era a presença de Deus entre os homens, em forma de ser humano, na pessoa de Jesus de Nazaré, e que nada menos do que a habitação

divina em carne humana salvaria a humanidade da corrupção e da morte. Ele comparou essa visitação divina à visita de um rei a uma cidade. Graças à sua visita, concede-se à cidade uma nova honra, que a protege dos ataques dos bandidos. Do mesmo modo, nós também, seres humanos, fomos visitados pelo próprio Deus, que se juntou à nossa raça e agora nos protege das investidas do maligno. Somos então livres para nos tornarmos o que Deus quis que fôssemos antes de qualquer outra coisa: criaturas que compartilham de sua vida.

Passados três anos apenas, Atanásio foi consagrado — contra a vontade — bispo de Alexandria, uma das maiores cidades do Império. Nesse mesmo ano, o imperador Constantino revogou a sentença que bania Ário de Alexandria, o qual havia ensinado que Jesus era mais do que simples homem, porém menos do que totalmente Deus. O Concílio de Niceia proclamara a divindade plena de Jesus. Em consequência disso, Ário tinha sido impedido de retornar a seu antigo ministério de diácono em Alexandria.

Agora, porém, que Constantino tinha dado vida nova à causa ariana, os seguidores de Ário sentiram-se fortalecidos. Fizeram circular rumores de que Atanásio estaria envolvido com magia. Um sínodo reunido em Tiro (atual Líbano) acusou-o de ter assassinado outro bispo de nome Arsênio. Acusaram-no também de ter decepado a mão desse bispo para usá-la em rituais mágicos.

Reza a tradição que, quando Atanásio compareceu perante esse sínodo, levou consigo um homem cuja cabeça estava coberta por um capuz. Como Atanásio soubesse que havia bispos em Tiro que conheceram Arsênio pessoalmente, esperou até que estivessem presentes para tirar o capuz do homem. Qual não foi a surpresa que tiveram ao ver que o homem em questão era Arsênio, em carne e osso!

Alguns protestaram: “Nada impede que Atanásio tenha mesmo lhe cortado a mão”. Atanásio ergueu então uma das mãos do bispo.

Outros gritaram: “Mostra-nos a outra mão!”. Atanásio também levantou a outra mão do bispo e perguntou: “O que acham que ele é, um monstro de três mãos?”. Todos riram. O ardil arquitetado contra Atanásio foi frustrado, mas não seria o último.

Algum tempo depois, Atanásio foi a Constantinopla (atual Istambul) para defender seu caso perante Constantino. Os assessores arianos do imperador, entretanto, não o deixaram entrar. Assim, em um dia no qual Atanásio sabia que Constantino sairia para passear a cavalo, o pequeno bispo, que estava escondido, saiu repentinamente de seu esconderijo e agarrou as rédeas do cavalo do imperador, obrigando-o a parar. O imperador ficou furioso. Assim, quando em 335 ouviu de um dos rivais de Atanásio que o Anão Negro ameaçara cortar o suprimento de grãos para Roma, ele o exilou em Trier (na atual Alemanha). A essa altura, Atanásio já era tão querido pelo povo de Alexandria, que houve tumultos nas ruas em seu favor.

Em 337, Constantino morreu e seus três filhos, num governo conjunto, permitiram que todos os bispos exilados retornassem. Atanásio estava próximo de Alexandria quando a confusão nas ruas o obrigou a seguir em direção a Roma. Ali ele convenceu Júlio, bispo de Roma, que Ário estava errado e o Concílio de Niceia, certo: Jesus era Deus em sua plenitude, e não simples emissário divino.

Contudo, o arianismo prosseguia firme e parecia ter vencido. Em 351, um concílio de bispos reunido na Sirmia (atual Sérvia e Croácia) rejeitou explicitamente a decisão de Niceia.

A vitória eclesiástica parecia estar selada politicamente quando, em 353, Constâncio, um dos filhos de Constantino, tornou-se único soberano do Império. O novo imperador era francamente pró-ariano. Por meio de ameaças e com o uso da força, obrigou a maior parte dos bispos a aceitar o arianismo, e tentou convencer Atanásio também. Quando este celebrava a comunhão certa noite em Alexandria, a igreja foi subitamente cercada por cinco mil soldados armados de espadas, arcos, porretes e lanças. O general no comando forçou a entrada no templo e exigiu que todos se retirassem. Em meio a gritos de desespero, Atanásio ordenou à congregação que cantasse o salmo 136: “Porque a sua misericórdia dura para sempre”. Os soldados abriram caminho por entre a multidão na tentativa de chegar até o bispo. Atanásio, porém, disse que só sairia depois que os fiéis tivessem deixado o templo. Os clérigos fizeram um círculo à sua volta, e Atanásio desmaiou. Na comoção que se seguiu, ele foi levado para fora do edifício sem que os soldados percebessem e permaneceu escondido.

Nos cinco anos que se seguiram, Atanásio viveu no deserto, acompanhado aqui e ali de legiões de monges e mudando sempre de lugar quando chegava notícia de que havia tropas nas imediações. Nas cidades imperiais, o arianismo parecia ter triunfado. Como disse Jerônimo: “O mundo inteiro gemia, atônito, por se ver ariano”.⁵

Em 360, Constâncio morreu e foi sucedido no trono por Juliano, o Apóstata. Atanásio pôde, enfim, voltar para casa, mas por pouco tempo. Juliano, a exemplo de seus predecessores, sentia-se ameaçado pela postura de Atanásio e o baniou novamente. No exílio, enquanto tentava mais uma vez escapar das autoridades, Atanásio viajava pelo Nilo, quando um navio imperial se aproximou. Os soldados a bordo da embarcação lhe perguntaram:

— Você viu Atanásio?

Atanásio respondeu com sinceridade:

— Sim, ele está bem à frente de vocês, mas, se correrem, poderão capturá-lo.

O grande teólogo morreu em 373, e sua causa parecia perdida. Seriam necessários mais oito anos para que a igreja universal voltasse a ser o que havia sido. No Segundo Concílio Ecumênico, em 381, a igreja reafirmou a ortodoxia de Niceia, repudiando o arianismo de uma vez por todas.

POR QUE A ENCARNAÇÃO ERA NECESSÁRIA

Atanásio é conhecido não só por sua luta contra o arianismo. Sua *Vida e conduta de santo Antão*, por exemplo, teve um impacto imenso sobre o desenvolvimento do monasticismo. Sem essa obra, jamais haveria um são Bento, considerado o pai do monasticismo ocidental, e é difícil imaginar a civilização ocidental sem os monastérios beneditinos, responsáveis pela preservação das obras clássicas de filosofia e teologia do Ocidente.

Vida e conduta de santo Antão foi também a primeira obra em que deparamos com uma biografia espiritual. Atanásio não tinha nenhum modelo que pudesse seguir quando escreveu sobre a vida de um santo sobrevivente (*havia* modelos para os mártires). Portanto, a história de Antão narrada por Atanásio, em que o santo combatia o diabo e os demônios no deserto, distribuindo curas e sabedoria a todos os que o procuravam, criou um novo paradigma. O santo era apresentado

como alguém que caminhava em direção ao céu (isso lembra o modelo de ascensão espiritual de Orígenes), subindo, degrau por degrau, uma escada espiritual. O santo usa armas espirituais em sua escalada — por exemplo, ele faz o sinal da cruz e ora com gemidos. Cada passo a mais para o alto aumenta o risco da queda, porque, depois de cada vitória, o diabo sempre contra-ataca com uma tentação mais forte. O santo, porém, tira forças da vida e da graça de Cristo, o qual, por sua vez, tudo recebeu do Pai.⁶

A história de Antão estava também vinculada à guerra inexorável de Atanásio contra o arianismo. Recorrendo a palavras que lembravam a leitura dos livros de Moisés, Atanásio disse que Antão “desceu da montanha” e foi para o deserto e, em seguida, para Alexandria, com o propósito de pelejar contra os arianos, advertindo os cristãos de que “não se aproximassem deles e tampouco compartilhassem de suas crenças errôneas”. Antão disse publicamente “que a criação toda estava furiosa [com os arianos], porque eles eram parte das criaturas que fizera o Criador e Senhor de tudo, em quem todas as coisas foram criadas”.⁷

Atanásio também teve papel de destaque nos antigos debates em torno da data da Páscoa, e contribuiu com argumentos importantes para o reconhecimento da divindade do Espírito Santo e de sua participação na Trindade em pé de igualdade com o Pai e o Filho.

Contudo, foi seu trabalho sobre a pessoa de Jesus como Palavra de Deus que deixou uma marca duradoura na igreja. Ele insistiu que foi a obra de Jesus como Deus encarnado que levou cura ao mundo doente e que essa obra se cristalizou na cruz. Ali, numa cena que foi desprezada pelo mundo, “Ele subverteu a pompa e o desfile dos ídolos e, em silêncio, sem alarde, fez com que os escarnecedores e descrentes o reconhecessem como Deus”.⁸

A longa e aguerrida carreira de Atanásio em defesa da divindade de Cristo focalizou dois argumentos abrangentes: primeiro, a cruz e a encarnação eram *necessárias* para a salvação do homem; segundo, Jesus Cristo *era* de fato a encarnação de Deus em carne humana. Vamos analisar agora o primeiro argumento sobre a necessidade da encarnação.

Atanásio dizia que Jesus *tinha* de ser Deus para que solucionasse três dilemas: os seres humanos haviam corrompido de forma irreparável a imagem de Deus de que eram portadores; seu ser interno adoecera e incorrera numa dívida que não podia ser paga.

Esses três dilemas foram decorrência do pecado — que Atanásio definia como abuso de liberdade. Deus dera originalmente às suas criaturas humanas a capacidade de conhecê-lo pela contemplação da criação (pela sua ordem e harmonia, que, de outra forma, seriam inexplicáveis), bem como pela observação da imagem da Palavra dentro delas. Contudo, elas se desviaram dos sinais de Deus na criação e nelas mesmas e voltaram-se para as coisas deste mundo, adorando-as. Disso resultaram os três dilemas: a imagem de Deus em nós tornou-se terrivelmente desfigurada, nossa alma adoeceu e agora somos devedores de uma dívida que não podemos pagar.

Portanto, raciocinou Atanásio, o perdão não basta. (A propósito, este é um argumento importante contra as asseverações dos judeus e dos muçulmanos de que Deus perdoa pecados sem que para isso tenha de se encarnar ou morrer na cruz.) Uma vez que a natureza humana fora poluída pelo pecado, o perdão apenas não seria capaz de remover essa corrupção. Deus poderia perdoar nossa cobiça, poderíamos nos arrepender, mas só isso não seria suficiente para frear nossa compulsão pela cobiça.

Se fosse apenas um caso de transgressão, e não de corrupção subsequente, bastaria o arrependimento; mas, com a transgressão, o homem ficou sob o poder da corrupção [...] [Foi preciso que Cristo] devolvesse à incorruptibilidade ao que se corrompera.⁹

Além disso, o pecado estava arruinando cada vez mais nossa natureza. As forças da morte irradiavam-se paulatinamente por nossa alma e nosso corpo, e acabariam por levar à morte física e espiritual. O perdão não era suficiente para deter esse processo.

O resultado é a doença da alma. Estamos enfermos. Precisamos de um médico divino que nos cure. Somente pela infusão de uma vida nova é possível deter e aniquilar a doença mortal que acomete nossa alma. “Se a morte estivesse no corpo, entretecida em sua substância e impondo a ele sua dominação como se

um e outro fossem uma só coisa, a solução seria substituir em suas entranhas a enfermidade pela vida, de tal modo que o corpo, ao receber essa infusão de vida, expulsasse a corrupção.”¹⁰

Esses são apenas três dos inúmeros benefícios da cruz e da encarnação: “São tantas as obras do Salvador que decorrem de sua encarnação, que tentar numerá-las é como olhar para o mar aberto e tentar contar as ondas”.¹¹

Para compreender *como* Deus é capaz de fazer tudo isso por meio da encarnação do seu Filho, temos de recorrer ao princípio da “solidariedade”. Essa ideia, conhecida dos antigos, porém estranha ao Ocidente desenvolvido de hoje, diz que é possível nos unirmos a uma pessoa de tal modo que, seja o que for que lhe aconteça, acontece também a nós. É por isso que as populações da Antiguidade e da Idade Média seguiam as opções religiosas de seus reis e pais — porque acreditavam estar unidos aos líderes de sua comunidade no plano do ser; portanto, o novo deus ou realidade em que cria seu líder era também seu novo deus ou realidade. É por isso também que o pecado de Adão nos atingiu tão facilmente, porque estávamos unidos a ele de forma solidária. Atanásio diz que esse é o motivo pelo qual a derrota da morte por Cristo destruiu o poder da morte não apenas sobre ele, mas também sobre *nós*: “A solidariedade com a humanidade é de tal ordem, que, em virtude da morada da Palavra num único corpo humano, a corrupção que acompanha a morte perde seu poder sobre todos”.¹²

Esse poder foi ferido, e o encanto, quebrado, porque as exigências da morte foram satisfeitas. O pecado da humanidade exigia castigo. Contudo, quando a Palavra se uniu à raça humana, possibilitando que o castigo pelo pecado (morte) fosse plenamente executado em si mesma — e, portanto, pelo princípio da solidariedade, em todos da raça humana —, a morte perdeu sua força sobre a humanidade. Ela foi destituída de sua capacidade de corromper e destruir a raça.

Portanto, assumindo um corpo como o nosso, porque todos os corpos estão sujeitos à corrupção da morte, ele entregou seu corpo à morte em lugar de todos, e o ofereceu ao Pai. Ele o fez por puro amor a nós, de modo que, em sua morte, todos morressem, *abolindo assim a lei da morte, porque, ao realizar em seu corpo aquilo para que viera, ele a esvaziou do poder que tinha sobre os homens*.¹³

Portanto, o poder da morte sobre nós, isto é, seu poder de nos manter sob o domínio do medo e de nos destruir para sempre, foi aniquilado. Contudo, estamos unidos como raça não apenas a Cristo na cruz, mas também a Cristo em sua ressurreição. Em outras palavras, para Atanásio, isso significa que os crentes estão unidos a Cristo em sua vida ressurreta, o que gradualmente tira nossa alma de um estado de corrupção e a leva cada vez mais à condição de incorruptibilidade. Nossa alma enferma está sendo curada pela vida ressurreta de Jesus.

Boa parte dessa cura gradual decorre de ouvir as palavras do Salvador e de agir orientado por ela. O pecado distorceu nosso pensamento, e não sabemos mais como viver e pensar. Temos de aprender de novo. Precisamos de nova direção. O estudo das palavras de Jesus e dos apóstolos nos ajudará a crescer no *conhecimento* de Deus, que, embora não seja apenas intelectual, tem, sim, um componente intelectual que nos ajuda a compreender os ensinamentos da Escritura.¹⁴

Disso resulta o que Atanásio e a Igreja Ortodoxa chamam de *theopoiesis* — “divinização”. Com base na promessa de 2Pedro 1.4, Orígenes cria que, ao confiar nas promessas de Deus, nos “tornamos participantes da natureza divina” (v. cap. 2). Para Atanásio, isso significava a transformação de uma pessoa em divindade. Nisso, ele provavelmente foi influenciado por Ireneu (c. 130-c. 200), teólogo mais antigo e autor de uma máxima que se tornou célebre: “[Cristo] se tornou como nós somos, para que pudéssemos ser como ele é”.¹⁵ Com isso, Ireneu e Atanásio não criam que podíamos nos tornar Deus, mas que a natureza e a vida de Deus nos são infundidas e nos transformam. Crescemos de graça em graça, não por nossa vontade e pensamento, mas pela vontade e pela mente de Cristo, que vieram até nós e passaram a nos modificar de tal modo que fôssemos semelhantes a ele.

Essa visão da divinização como participação em Cristo está relacionada à visão atanasiana da Trindade e ao desenvolvimento cristão posterior do trinitarismo. Atanásio enfatizava que o Pai transmitira ao Filho a divindade plena, e que o Filho a outorgava a nós. Portanto, salvação significa que o Filho de Deus compartilha conosco o ser e a vida que compartilha com o Pai. Participamos da participação de Cristo na vida e no ser do Pai.

Essa ideia de salvação como participação na divindade tem diversas implicações para a doutrina cristã da Trindade.

1. Significa que Deus não é apenas um; ele é também uma comunidade. Como Deus é uma comunidade de Pessoas que compartilham umas com as outras e, por sua vez, conosco, isso nos salva e nos permite compartilhar essa salvação com outros em nossa comunidade. Significa também que fomos feitos para a vida comunitária (e não para sermos indivíduos isolados), assim como Deus *é* uma comunidade.

2. Mostra que Deus é, sobretudo, doação. O Pai dá o dom de si mesmo ao Filho, e o Filho dá o dom de si mesmo aos crentes. O Pai dá também o dom do Espírito aos crentes, de modo que tenhamos o Filho. A salvação é um dom, assim como a existência humana!

3. Os historiadores da doutrina da Trindade costumam dizer que ela foi mais bem trabalhada pelos capadócios (Basílio, o Grande, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa). Contudo, essas três mentes brilhantes construíram sobre o fundamento deixado por Atanásio.

Atanásio disse que o resultado da divinização (participação na natureza da divindade) consiste em discípulos que não temem a morte, que entregam a vida pelo evangelho e crescem na semelhança do divino. Isso ocorre à medida que abandonam os enganos do pecado e do diabo e levam uma vida de santidade e de virtude.¹⁶

Além disso, já vimos a razão pela qual a encarnação era necessária para realizar coisas que não podiam ser realizadas exclusivamente pelo perdão divino. Atanásio disse também que, se Jesus fosse uma mera criatura, como Ário supunha, não poderíamos ser salvos. Porque, fosse assim, estaríamos unidos de modo solidário não a Deus e à sua natureza, mas a outra criatura, a um ser criado. Este seria incapaz de destruir o poder da morte, uma vez que também se encontraria subjugado a seu poder. Outra criatura não pode curar a enfermidade da alma, pois a criação toda jaz debaixo de uma maldição. Criatura alguma pode pagar a dívida infinita que pesa sobre os seres humanos, porque uma criatura não pode ser infinita; portanto, é impossível que possa pagar uma dívida infinita. Assim, se Jesus não era Deus, então não somente não estamos salvos, mas

também estamos perdidos, alquebrados, enfermos e com uma dívida por saldar. Não bastasse tudo isso, adoramos uma criatura, o que é idolatria.

A ENCARNAÇÃO ACONTECEU DE FATO

Ário e seus seguidores não criam na encarnação. Eles supunham, assim como boa parte de seus contemporâneos do mundo helênico, que somente o Pai fosse divino. Para Ário, se somente o Pai era Deus e era um só, o compartilhamento de sua natureza com outra pessoa (o Filho) aniquilaria sua condição de Deus único. Portanto, não poderia haver dois deuses. Os partidários de Niceia costumavam recorrer à analogia da tocha acesa para ilustrar o compartilhamento da essência do Pai com o Filho, mas Ário depreendia disso que devia haver então duas tochas — portanto, dois deuses diferentes, o que era impossível para um monoteísta zeloso como ele. A unicidade de Deus ficaria assim comprometida.

Uma vez que o Pai tinha em si mesmo tudo que era necessário para ser Deus, Ário concluiu que o Filho devia ter sido criado pela vontade do Pai em algum momento. (Havia também passagens bíblicas que lhe pareciam sugerir isso, mas nesse ponto seu raciocínio filosófico era suficiente para que chegasse a essa conclusão.) Portanto, o Filho não era coeterno com o Pai. Deus nem sempre foi Pai, e “houve um momento em que o Filho não existia”. O Filho era uma criatura — a primeira, muito superior ao mero ser humano, mas sem deixar de ser uma criatura.

Para Ário, isso significava, por sua vez, que a natureza do Filho era diferente da natureza do Pai. Seu ser era de um tipo diferente. Deus não tinha começo e criou todas as coisas, mas o Filho teve um começo e era apenas mediador da criação. Eram dois tipos muito diferentes de seres. Se, de algum modo, o Filho for Deus, ele o é somente pela graça, como dom, e não pela participação direta no ser do Pai.

E como só o Pai é Deus, e Deus, para os gregos, era um ser inefável (que não se pode compreender nem descrever), Ário concluiu que nem mesmo o Filho podia compreender o Pai.

Além disso, quem estivesse familiarizado com a filosofia grega sabia que Deus — por definição — é imutável (não muda jamais). Qualquer mudança

significaria deixar a perfeição. Uma vez que Deus é perfeito, disse Ário, ele não pode ser imperfeito; portanto, não pode mudar.

O problema de Ário e de seus seguidores era que a encarnação parecia exigir mudanças. Deus parecia ter mudado ao se tornar humano. Contudo, como Deus não pode mudar, e a encarnação exigia mudança, a encarnação não deve ter acontecido de fato.

Por fim, a imagem de Jesus nos Evangelhos pareceu a Ário e a seus seguidores uma depreciação da imagem de Deus. Os Evangelistas retratam um homem, Jesus, que é abandonado por Deus na cruz, ignora a data do fim do mundo, ora a Deus e lhe pede que o glorifique. Ário pergunta: como poderia Deus ter tantas fraquezas humanas? A cruz lhe pareceu o epítome da fragilidade! Atanásio parafraseou Ário: “Como pode ser ele a Palavra de Deus se dormiu como dormem os homens, chorou e inquiriu [fez perguntas]?”.¹⁷

COMO ATANÁSIO DERROTOU OS ARIANOS

Examinaremos agora os argumentos que Atanásio utilizou para refutar todas essas críticas e como respondeu a elas.

Em primeiro lugar, ele não permitiu que a filosofia ditasse as regras do jogo. Ário e seus seguidores partiam do princípio de que somente o Pai era “não gerado” (não produzido, feito ou gerado por quem ou o que quer que fosse) e inefável, havendo um abismo infinito entre o Pai e todas as demais pessoas e coisas, e que somente o Pai tem tudo o que diz respeito a Deus.

Atanásio insistia que esses eram termos e pressupostos filosóficos, e a história bíblica da salvação — e não os filósofos — é que deveria determinar os pressupostos e as regras fundamentais da argumentação. Em primeiro lugar, *não gerado* e *inefável* são termos filosóficos, e não bíblicos. A Escritura *não* diz que há um abismo infinito entre o Pai e todas as outras pessoas — e também não apresenta nenhuma lacuna entre o Pai e o Filho. A Bíblia diz que o Filho conhece perfeitamente o Pai. Portanto, o Pai não é inefável a *toda* pessoa possível e imaginável.

Atanásio e os ortodoxos de Niceia desenvolveram uma distinção própria entre “fazer” e “gerar”. Isso foi importante, porque a Bíblia diz que Jesus é o “Filho

unigênito” [o único que foi gerado], o que parece indicar que Jesus foi feito filho assim como somos feitos filhos de Deus. Atanásio, porém, disse que, embora tivéssemos sido “feitos”, Jesus fora “gerado”. “Fazer” resulta em alguma coisa de um tipo *diferente*, ao passo que “gerar” produz algo do *mesmo* tipo. As abelhas fazem colmeias, mas geram outras abelhas. As formigas fazem formigueiros, mas geram outras formigas. Os seres humanos fazem casas, mas geram outros seres humanos. O Pai fez o mundo, mas gerou o Filho desde a eternidade — portanto, jamais houve um tempo em que o Pai *não* tivesse gerado o Filho. E uma vez que, nesse caso, o Pai *gera*, e não *faz*, o que é gerado é o Filho idêntico à sua própria natureza e ser. Portanto, o Filho é divino em toda a sua plenitude.

É por isso que o Concílio de Niceia afirmou que o Filho era de mesma natureza (*homoousios*) que o Pai. Os arianos se queixavam de que o termo não era bíblico. Atanásio respondeu posteriormente que os arianos se valiam de um número muito maior de termos não bíblicos, mas que o mais importante não eram as *palavras* não bíblicas, e sim os *conceitos* não bíblicos. Às vezes, é preciso usar um termo não bíblico, como, por exemplo, *Trindade*, para que um *conceito* bíblico possa ser ensinado de modo correto e claro. É por isso também que a teologia é necessária, e a Bíblia apenas não basta — ela precisa de uma comunidade e uma tradição ortodoxas para interpretá-la. Ário e seus seguidores recorriam à Escritura para respaldar suas posições. Os ortodoxos tinham de usar termos novos — palavras que não se achavam registradas explicitamente na Bíblia, como *homoousios*, para defender os *conceitos* bíblicos. A utilização de termos bíblicos apenas não era suficiente para derrotar a heresia e ensinar com clareza a *mensagem* bíblica.

Contudo, “um dos avanços mais importantes e um dos *insights* mais significativos de toda a história da doutrina cristã” foi a rejeição, por parte de Atanásio, da suposição grega de que o Pai, em si mesmo, tem tudo e é tudo o que se refere a Deus.¹⁸ No lugar dessa definição de Deus, Atanásio elaborou a sua — isto é, que Deus é por natureza, desde a eternidade, Pai. Isso significa que ele *sempre* teve um Filho. O Filho não poderia ter sido criado em algum momento do tempo, de tal modo que houvesse um tempo em que o Filho não

existisse. Se assim fosse, Deus não teria sido Deus, já que, por definição e natureza, ele é Pai.

Portanto, quando chamamos Deus de “Pai”, imediatamente queremos dizer com isso que o Filho existe. Do mesmo modo, disse Atanásio, quando falamos do Sol, pensamos no seu brilho. Ou, quando mencionamos uma fonte, imaginamos logo a água brotando dela. Portanto, “o ser inteiro do Filho é próprio do *ousia* [ser] do Pai, assim como o brilho é próprio da luz e a corrente de água é própria da fonte”.¹⁹

Desse modo, preserva-se a distinção de pessoas na Trindade e se mantém sua unidade. Isso mostra que o Pai e o Filho não são idênticos no que diz respeito a *quem* são, mas são idênticos em relação ao *que* são. Trata-se de duas pessoas diferentes (o Espírito é a terceira), mas de um mesmo Deus: o mesmo ser.

Atanásio respondeu ainda a outras inquições filosóficas suscitadas por Ário. A mais importante delas foi a de que a encarnação exigia que o Deus imutável mudasse, o que parecia ser uma contradição de termos. Atanásio respondeu dizendo que, quando a Palavra se tornou carne, Deus Filho conservou sua natureza divina. Ele disse que *se tornar* não significa “transformar-se em”. Ao se encarnar, Deus não mudou; ele desceu ao mundo dos seres humanos.

Atanásio comparou a encarnação a Arão, que, quando vestia seu traje de sumo sacerdote, não deixava de ser Arão. Ele se vestia em sua condição física de sacerdote, assim como Deus, o Verbo, continuava a ser Deus, porém vestido em sua condição física de sacerdote para a encarnação. Ele é o Deus verdadeiramente humano, que não muda nunca.²⁰

O DESAFIO BÍBLICO

Os arianos desfilaram um arsenal de textos bíblicos que mostravam a fraqueza, a ignorância, o sofrimento e o crescimento de Cristo; por exemplo, “O Senhor me criou como a primeira de suas obras” (Pv 8.22);²¹ “[Esse mesmo Jesus] [...] Deus o fez Senhor e Cristo” (At 2.36); “[A fim de que ele seja] o primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29); “O Pai é maior do que eu” (Jo 14.28).

Atanásio disse que esses textos e outros semelhantes referiam-se ao Filho em sua humanidade, e não em sua divindade. Todos eles devem ser interpretados à luz da história inteira da Escritura, isto é, tendo em mente que Deus assumiu a forma humana e caminhou entre nós. Uma vez que Deus se tornou humano, não um ser humano fictício, mas real, não deveríamos nos surpreender com o fato de que apresente características comuns a todo ser humano — ignorância, fraqueza e até mesmo desespero. A história bíblica, porém, não para aqui; ela nos dá um “duplo” relato do Salvador. Ele foi o tempo todo Deus e Salvador; ao mesmo tempo, porém, tinha carne e sangue e era plenamente humano.

Portanto, quando a Bíblia diz que Cristo sofreu, ele não sofreu como Palavra, como Deus, mas como homem, na carne. “Deus, sendo impassível [não afetado pelo mundo], assumiu a carne passível [que é afetada pelo mundo].”²²

A dor, o choro e o trabalho pesado, coisas próprias da carne, lhes foram atribuídos juntamente com o corpo. Portanto, se ele chorou e se angustiou, não foi o Verbo, na condição de Verbo, que chorou e se angustiou, o que é próprio da carne. E, se ele suplicou dizendo “passa de mim esse cálice”, não era a Divindade que experimentava o horror, porque também essa paixão era própria do homem. E quanto ao que ele disse, “Por que me abandonaste?”, essas são palavras humanas, conforme a explicação dada acima, embora ele nada tenha sofrido, porque o Verbo é impassível. Não obstante, é isso o que declaram os Evangelistas, uma vez que o Senhor se tornou homem e essas coisas são feitas e ditas por um homem, para que alivie os sofrimentos da carne e a livre deles.²³

Os arianos também diziam que Jesus não sabia onde Lázaro havia sido enterrado e desconhecia a data do fim dos tempos. Atanásio respondeu que isso era de esperar, porque o plano divino previa que Deus assumisse a existência humana em sua plenitude, o que sempre requer certo grau de ignorância. “O Verbo, enquanto homem, ignorava a data do fim dos tempos porque a ignorância é própria do homem, sobretudo o desconhecimento dessas coisas.”²⁴ É evidente que o Verbo, na qualidade de Deus, sabia tudo sobre o fim dos tempos, mas como homem preferiu ignorar essa informação.

O QUE ATANÁSIO ENSINOU À IGREJA?

1. *Atanásio foi um teólogo cem por cento bíblico e sabia que a Bíblia seria interpretada erroneamente se a interpretássemos com base em nossa experiência de criaturas.* Em vez disso, ele insistia que devíamos usar as palavras de Deus e exemplos da história

para compreender o significado do texto bíblico. Não devemos, dizia ele, “pensar a partir de um centro em nós mesmos”. Segundo dizia, era isso que os arianos faziam. Eles pensavam na filiação do Filho partindo da filiação humana e, em seguida, faziam o caminho inverso até a relação do Pai com o Filho. Atanásio afirmou que tudo o que começasse com a criatura corria o risco de substituir a teologia pela “mitologia”. Estudiosos e até líderes da igreja seguem às vezes o método ariano, quando reinterpretem a narrativa bíblica e a doutrina da igreja tomando por analogia nossa experiência de criaturas, em vez de olhar para o modelo divino que nos foi concedido pela revelação.

Atanásio percebeu também a enorme importância da doutrina. As Escrituras, e, portanto, a igreja ao longo da história, estão vinculadas à doutrina. A doutrina ensina quem é o Deus trino e o que ele significa para nós. Isso compreende uma série de *verdades* que devem moldar nossa mente e nosso coração. Elas são necessárias para que possamos *ver* o verdadeiro Pai, Filho e Espírito Santo. Somente com o conhecimento da doutrina bíblica podemos compartilhar a vida da Trindade. Em sua primeira epístola, João diz que podemos ter comunhão com o Pai e o Filho somente se acolhermos o que ele nos diz que viu e ouviu: “O que vimos e ouvimos, isso vos anunciamos, para que também tenhais comunhão conosco; e a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (1Jo 1.3). A doutrina é como um mapa. Se o mapa não for bem desenhado, o viajante não chegará ao seu destino. Atanásio sabia que as falsas doutrinas sobre Jesus jamais nos levariam ao Deus verdadeiro.

Atanásio nos mostra também que o entendimento da Bíblia deve sobrepujar o entendimento filosófico. A filosofia é necessária à teologia, mas a filosofia que serve à teologia deve ser moldada e formatada pela visão da Escritura. Atualmente, pedem-nos que chamemos Deus de Mãe tanto quanto de Pai. Dizem também que devemos realizar o batismo em nome do Criador, do Redentor e do Santificador. Atanásio diria que tais inovações não provêm de conceitos bíblicos, mas de suposições culturais recentes, erguidas sobre filosofias rivais. Ele acrescentaria, sem dúvida, que os novos termos para Deus não apontam para o Deus verdadeiro da Escritura e da tradição da igreja, mas para “outro Jesus”, “outro Espírito” e “outro evangelho” (2Co 11.4).

2. *Atanásio nos mostrou quem é Jesus.* A pergunta que Jesus fez a Pedro ainda hoje nos interpela: “Quem dizeis que sou?”. A resposta de Atanásio foi: “Nenhum outro senão o Filho eterno de Deus”. Ele nos mostrou que a chave hermenêutica da cristologia é o que a tradição teológica tem chamado de comunicação das propriedades únicas. Isso significa que Jesus de Nazaré tinha atributos tanto humanos quanto divinos. Portanto, podemos dizer que o próprio Deus chorou, quando bebê, na manjedoura, e foi adolescente durante alguns anos. Podemos dizer também que o homem que disse desconhecer a data do fim dos tempos era também o Filho de Deus, que decidiu pôr de lado esse conhecimento durante a encarnação. O resultado final disso foi que nós, em nossa humanidade — com todos os nossos temores e fraquezas — fomos erguidos com o Filho de Deus na cruz por causa dos nossos pecados e, pela ressurreição, passamos à vida eterna na Trindade. Isso é o que significa ser salvo. Só um Deus que fosse plenamente humano poderia fazer tal coisa. Fora disso, não há salvação. E, por causa disso, sabemos que Deus entende quando sofremos e lutamos. Como foi homem (e o Verbo ainda *é* o Deus-homem!), ele sofreu as mesmas tentações e fraquezas, passando pelas mesmas lutas que passamos. Além disso, ele compreende essas fraquezas e as venceu, porque tomou nosso lugar sofrendo nossos sofrimentos e vencendo-os por sua ressurreição.

3. *Atanásio nos mostrou que, às vezes, não é certo fazer concessões — quando a teologia está ameaçada.* Há coisas que são do ego e não são essenciais; nesses casos, nada impede que, como cristãos, sejamos condescendentes. Mas, quando o coração do evangelho está sob ameaça, devemos, como Atanásio, resistir a nos curvar, mesmo que nos critiquem pela falta de “espírito de equipe”.

Em vários momentos do longo debate que travaram, arianos e semiarianos (e até alguns crentes que, em geral, eram ortodoxos, mas estavam confusos) tentaram fazer com que Atanásio e outros chegassem a um meio-termo entre *homoousious* (Jesus é da *mesma* natureza e ser do Pai) e *homoiousios* (Jesus é de natureza *similar* à do Pai). Com frequência, eles propunham simplesmente o segundo termo, *homoiousios*, para conciliar as duas interpretações, isto é, a ariana e a ortodoxa. Atanásio recusava-se firmemente a fazer qualquer tipo de concessão. Para ele, dizer que Jesus era de natureza “similar” à do Pai ou qualquer

outra coisa que ficasse aquém de “mesma” natureza do Pai significava que Jesus não era Deus em *toda a sua plenitude*. Somente se Jesus for Deus em toda a sua plenitude podemos ter certeza de que estamos salvos. Nenhum outro ser, senão Deus, pode nos salvar — em outras palavras, se Jesus não fosse plenamente Deus, ainda estaríamos em nossos pecados a caminho da perdição.

Foi assim que Atanásio salvou a fé da igreja. Se não fosse por sua obstinação férrea, o cristianismo talvez tivesse se tornado uma pequena seita desconhecida da filosofia grega, perdida nas brumas do tempo. Ou então adorariíamos a Jesus em meio a uma variedade de deuses menores, e o Pai seria tão somente uma divindade remota e inacessível.

Seleção de textos extraídos das obras de Atanásio

O que se poderia esperar de Deus diante de tal desumanização da humanidade, desse ocultamento universal de si por obra das artimanhas dos maus espíritos? Que guardasse silêncio diante de tão grande mal e deixasse então os homens seguirem ignorando-o, presos à sua ilusão? Se assim fosse, por que haveria de tê-los criado, no princípio, à sua própria Imagem? [...]

Portanto, o que se poderia esperar de Deus? Que mais ele poderia fazer, sendo Deus, senão renovar sua Imagem na humanidade, de tal modo que o homem pudesse novamente conhecê-lo? E como fazê-lo, a não ser por meio do advento da Imagem de si mesmo, nosso Salvador Jesus Cristo? O homem não poderia fazê-lo, porque é tão somente ser criado à Imagem; tampouco os anjos poderiam fazê-lo, porque não são imagem de Deus. O Verbo de Deus veio em sua Pessoa, porque somente ele, a Imagem do Pai, é Quem poderia recriar o homem feito à Imagem.

Contudo, para que tal recriação fosse possível, ele teve primeiramente de abolir a morte e a corrupção. Assumiu, então, um corpo humano, para que nele a morte fosse destruída de uma vez por todas, e o homem pudesse ser renovado de acordo com a Imagem. Nada, senão a Imagem do Pai, poderia satisfazer tal necessidade. Eis uma ilustração para prová-lo.

Você sabe o que acontece a um retrato pintado em uma tela: vai se apagando pela ação das manchas externas. O artista não joga fora o quadro. Ele chama novamente o indivíduo que posou para ele a fim de que pose outra vez. A imagem é então desenhada novamente sobre o mesmo material. Foi assim também com o Filho Santíssimo de Deus. Ele, a Imagem do Pai, veio e habitou em nosso meio, para assim renovar a humanidade criada à sua semelhança e buscar suas ovelhas perdidas, conforme diz no Evangelho: “Vim para buscar e salvar o que se havia perdido”. Isso também explica suas palavras aos judeus: “Se o homem não nascer de novo...”. Ele não se referia ao nascimento natural do homem de sua mãe, como pensaram então, mas ao renascimento e à recriação da alma à Imagem de Deus. ²⁵

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Atanásio jamais chegou a ver a vitória final da causa pela qual lutou. O que isso nos diz sobre o tempo que leva para que a verdade de Deus triunfe nas grandes controvérsias? Como isso também se aplica às dificuldades que você enfrenta hoje?
2. Por que a encarnação foi necessária? De que modo a resposta de Atanásio a essa indagação ajuda a responder às dúvidas levantadas por judeus e muçulmanos?
3. Por que Ário estava convencido de que a encarnação não poderia ter acontecido?
4. Como foi que Atanásio derrotou os argumentos dos arianos?
5. Por que Atanásio disse que o Pai não é tudo o que Deus é em sua natureza?
6. Como Atanásio explicou as passagens que descrevem Jesus como sofredor, ignorante e fraco?
7. O que podemos aprender com a coragem de Atanásio?
8. Se você estiver reunido em grupo, peça aos demais que digam alguma coisa sobre Atanásio que eles dificilmente esquecerão.

SUGESTÕES DE LEITURA

ATHANASIUS. *On the incarnation*: the treatise “De incarnatione Verbi Dei”.

Edição e tradução para o inglês “A religious of C.S.M.V.” Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1996.

_____. *Athanasius: The life of Antony and The letter to Marcellinus*. Tradução para o inglês Robert C. Gregg. New York: Paulist, 1980.

WEINANDY, Thomas G. *Athanasius: a theological introduction*. Burlington: Ashgate, 2007.

¹Sim, Jesus prometeu que “as portas do inferno não prevalecerão contra” sua igreja (Mt 16.18). Contudo, podemos dizer que Deus usou o dedo solitário de Atanásio no buraco do dique, por assim dizer, para evitar a torrente de heresias que poderia afogar a ortodoxia — senão para sempre, pelo menos por algum tempo.

²C. S. LEWIS, Introduction, ATHANASIUS, *On the incarnation: the treatise “De incarnatione Verbi Dei”*, edição e tradução “A religious of C.S.M.V.”, Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1996, p. 8-9.

³Gregory of NAZIANZUS, *Oration*, 21.6, apud Thomas G. WEINANDY, *Athanasius: a theological introduction*, Burlington: Ashgate, 2007, p. 1.

⁴Tradução Benoni Lemos, São Paulo: Paulinas, 1991.

⁵*Dialogue against Luciferians*, 19. WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 6.

⁶ATHANASIUS, *The life of Antony and The letter to Marcellinus*, tradução para o inglês Robert C. Gregg, New York: Paulist Press, 1980.

⁷IDEM, *Life of Antony*.

⁸IDEM, *On the incarnation*, cit., p. 25.

⁹Ibidem, p. 3.

¹⁰Ibidem, p. 80-1

¹¹Ibidem, p. 93.

¹²Ibidem, p. 35.

¹³Ibidem, p. 34, grifo do autor.

¹⁴WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 45.

¹⁵IRENAEUS, *Against heresies*, edição Alexander Roberts e James Donaldson, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 3.19, Ante-Nicene Fathers, 1.

¹⁶Ibidem.

¹⁷*Contra arianos*, 3.27, apud WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 59.

¹⁸WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 64.

¹⁹ATHANASIUS, *Contra arianos*, 3.3, apud Ibidem, p. 70.

²⁰Ibidem, p. 84-7. Alguns historiadores observaram que outra maneira pela qual Atanásio respondeu à acusação dos gregos de que Deus mudara na encarnação foi dizer que Cristo “assumiu” a natureza humana no ato da *inhumanatio* [em grego, *enanthropesis*]. Em outros termos, ele não mudou em sua divindade, mas tomou simplesmente a natureza humana (*humanatio*, em latim, refere-se ao ser humano). Agradeço a Gary Deddo essa informação.

²¹Durante séculos, a igreja primitiva viu em Jesus a Sabedoria referida em Provérbios 8 como cocriadora com o Pai.

²²ATHANASIUS, *Contra arianos*, 3.55, apud WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 89-90.

²³Ibidem, 3.56, apud WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 90.

²⁴Ibidem, 3.43, apud WEINANDY, *Athanasius*, cit., p. 93.

²⁵*On the incarnation*, cit., p. 25.

AGOSTINHO

O teólogo mais influente de todos os tempos



Agostinho (354-430), professor de retórica natural do norte da África, tinha 32 anos no verão de 386. Durante anos ele lutara contra o demônio da lascívia sexual. Sabia no íntimo do coração que Cristo era a Verdade e que a abstinência sexual era a coisa certa a fazer, mas também temia que a vida sem sexo fosse impossível de viver. Alguns anos antes, ele tinha orado: “Deus, dá-me a castidade, mas não agora!”.

O tormento, porém, era terrível. Agostinho o descreveu como “minha doença e minha tortura”.¹ Ele disse que sua mente estava “elevada pela verdade”, mas estava também “subjugada pelo hábito”. O resultado era a “fúria contra si

mesmo”. Sentia-se irado com sua incapacidade de abraçar o que sabia ser a verdade e angustiado por estar fora da vontade de Deus.²

Tomado por “essa agonia no coração”, estava sentado certo dia em seu jardim, em Milão, para onde se havia mudado, com a ideia de crescer profissionalmente e conseguir melhores alunos. De repente, ouviu uma voz que vinha de uma casa próxima — era a voz de uma criança — que cantava sem parar: “Toma e lê, toma e lê”.

Conteve então o choro temporariamente, levantou-se e se lembrou de ter ouvido dizer que santo Antônio se convertera depois de ouvir a leitura do evangelho na igreja: “Vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e segue-me”. Na mesma hora, achou que Deus pudesse lhe falar de maneira semelhante. Correu, então, de volta à mesa onde antes estivera sentado e tomou nas mãos o livro que estava sobre ela. Era uma coleção das cartas de Paulo.

Agostinho abriu o livro aleatoriamente e começou a ler a primeira passagem em que bateu os olhos: “Não em orgias e bebedeiras, não em imoralidade sexual e depravação, não em discórdias e inveja. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo; e não fiqueis pensando em como atender aos desejos da carne” (1Co 13.13,14).

O jovem professor ficou atônito. “Súbito, depois de ler as últimas palavras dessa sentença, foi como se uma luz invadissem meu coração e me aliviasse de toda ansiedade. Todas as sombras de dúvidas desapareceram.”

AGOSTINHO E A HISTÓRIA DO CRISTIANISMO

Esse momento místico assinalou o começo de uma nova vida para Agostinho e um novo capítulo na história do cristianismo.³ Agostinho mergulhou numa vida profunda de discipulado, que resultou em sua ordenação ao sacerdócio e depois em sua consagração ao episcopado e em uma carreira teológica que transformou o pensamento dos cristãos nos dezesseis séculos que se seguiram.

Além de Jesus e Paulo, provavelmente ninguém teve maior influência sobre o cristianismo do que Agostinho. Foi ele quem moldou o entendimento da Igreja Católica sobre o pecado original, o ministério, os sacramentos, a Trindade e a igreja. Sua influência também foi grande entre os protestantes, pela defesa que

fez da salvação pela graça, e não pelas obras, e da autoridade das Escrituras para discernir o bem e a verdade. Lutero aprendeu com Agostinho quando elaborava sua poderosa doutrina da justificação pela graça por meio da fé. Calvino é bem conhecido por suas doutrinas da santificação e da predestinação, ambas influenciadas pelos escritos de Agostinho. A doutrina calvinista de que na Escritura Deus se ajustou às capacidades humanas finitas (isto é, representou as realidades divinas em termos humanos compreensíveis para nós) foi, possivelmente, um desdobramento do pensamento agostiniano sobre o assunto. É o que se vê, por exemplo, em seu comentário no volumoso *A cidade de Deus*, segundo o qual Deus teve de “inclinarse” quando “desceu” até o nível dos seres humanos e inspirou os autores das Escrituras.⁴ Calvino recorre à mesma ideia sobre Deus ao dizer que ele se inclina na Escritura para se tornar compreensível à mente finita.⁵

O grande medievalista Bernard McGinn faz a seguinte afirmação a respeito de Agostinho:

Alfred North Whitehead certa vez descreveu a história da filosofia ocidental como uma série de notas de rodapé a Platão. Não seria um exagero menos verdadeiro dizer que a história da teologia cristã é uma série de notas de rodapé a Agostinho. Ele escreveu sobre todos os aspectos da fé cristã, e o fez com tamanha originalidade e perícia, que merece ser colocado entre os mais influentes de todos os doutores da igreja.⁶

AS CONTROVÉRSIAS AGOSTINIANAS

Farei a seguir um resumo das ênfases teológicas de Agostinho e, em seguida, no restante do capítulo, me dedicarei a uma delas, cujo impacto sobre a história do cristianismo foi de particular importância.

O pensamento de Agostinho, de modo geral, foi se formando a partir de uma série de debates com quatro oponentes.⁷ Inicialmente, ele foi discípulo do maniqueísmo (escola de pensamento baseada nos ensinamentos de Mani); depois, passou a se opor ferozmente a ele. Mani era um gnóstico persa do terceiro século que gostava das cartas de Paulo, mas se sentia desgostoso com o mundo físico, especialmente com o sistema reprodutor humano.⁸ Os membros “eleitos” de sua seita eram celibatários, e os “ouvintes” eram casados, mas

procuravam não procriar. Todos eram vegetarianos e se abstinham do álcool. Mani negava a realidade histórica da crucificação de Jesus e achava um absurdo que a Igreja Católica usasse em suas celebrações de adoração leituras a respeito de “Moisés, o assassino, Davi, o adúltero, e José, detentor do monopólio do Estado”.⁹ Para o jovem Agostinho, a doutrina mais importante dos maniqueus era sua resposta ao problema do mal. Eles ensinavam que há dois reinos opostos: o Reino da Luz e o Reino das Trevas. Cada um deles tem mais ou menos o mesmo poder; portanto, o deus do Reino da Luz é bom, mas não forte o bastante para derrotar o Reino das Trevas. O mal vem do Reino das Trevas, que é tão forte quanto Deus.

A resposta de Agostinho aos maniqueus consistiu em argumentar a favor da bondade do mundo criado (Mani dissera que este mundo era produto do Reino das Trevas) e afirmar que o mal não era uma coisa ou um poder, e sim a ausência do bem. O mal é produzido, disse Agostinho (tomando Paulo como referência), porque abusamos de forma pecaminosa da boa dádiva da liberdade. Como estamos todos intimamente relacionados a Adão, seu pecado nos infectou. O resultado foi o pecado original — uma tendência herdada por todos nós para a vontade própria e a obsessão pessoal. (Direi mais a esse respeito em breve.) Deus é todo-poderoso, mas permite o mal porque o usa para seus propósitos misteriosos.

Agostinho travou uma segunda série de debates com os donatistas. Estes eram cristãos que se opunham a que os bispos arrependidos voltassem ao ministério depois de ter renunciado à fé durante as grandes perseguições dos romanos. Os donatistas diziam que a igreja verdadeira é uma igreja pura. Recusavam-se a aceitar como bispo quem quer que achassem ter sido consagrado pelos *traditores* — isto é, os que haviam entregue suas Bíblias às autoridades para que fossem queimadas. Os donatistas ensinavam que os sacramentos ministrados pelos padres ou bispos vinculados aos *traditores* eram inválidos. Eles estavam convencidos de que somente quem estivesse livre de pecados graves poderia administrar fielmente os sacramentos.

Diante disso, Agostinho disse que a igreja jamais é santa em si mesma. Ela é um corpo onde o trigo e o joio sempre estarão misturados até o juízo final. Um

ministro ou sacerdote de Cristo que tenha pecado ainda pode ligar o pecador a Cristo (pela obra do Espírito Santo, por meio da ministração dos sacramentos), uma vez que o verdadeiro ministro no sacramento é o próprio Cristo, e não o ministro humano. A igreja não é um grupo de pessoas perfeitas, e sim uma comunidade de pecadores enfermos numa longa etapa de convalescença que só terminará no dia da ressurreição.

Infelizmente, para a história posterior do cristianismo, Agostinho elaborou uma teologia da perseguição depois que fracassaram os esforços da igreja para um pacto de conciliação com os donatistas. O bispo argumentou, tomando por base Lucas 14.23, que os donatistas deviam ser “forçados a entrar”. A consequência disso foi a ocupação militar das regiões dominadas pelos donatistas e execuções ocasionais, sob o protesto de Agostinho, de donatistas “presos por mutilarem padres ou destruírem igrejas”. Mais tarde, os cristãos usaram o argumento de Agostinho para justificar a perseguição violenta de outros hereges.

Diga-se em defesa de Agostinho que ele estava convencido, com base em sua interpretação da doutrina da Queda, que os seres humanos decaídos precisavam de mais do que apenas pressão espiritual para se manterem afastados do mal e que Deus usa o Estado como instrumento auxiliar de contenção. Sob essa ótica, Agostinho via a ação do Estado contra o donatismo como “tratamento corretivo genuíno: tratava-se de uma forma brusca de suplantar rivais ‘empedernidos’, e não uma tentativa de aniquilar uma minoria diminuta”.¹⁰

O terceiro confronto de Agostinho foi com Pelágio, monge britânico do quarto século e princípios do quinto que se sentia horrorizado com a imoralidade sexual entre pessoas que se diziam cristãs e insistia que o indivíduo somente seria salvo caso se entregasse a um discipulado rigoroso. A graça, dizia ele, era simplesmente o livre-arbítrio. A salvação era uma recompensa concedida àqueles que usavam sua dádiva da liberdade de um modo que comprovava que eram seguidores fiéis de Jesus. Ao nascer, não há no ser humano nenhuma tendência maligna inerente a ele. Essa ideia, segundo Pelágio, faria de Deus o autor do mal. Em outras palavras, ele achava que todos nasciam inocentes — assim como Adão e Eva antes de caírem em pecado.

Agostinho respondeu a isso afirmando que Pelágio tinha uma visão irreal e antibíblica da natureza humana. Na vida real, e desde o início da vida, o ser humano demonstra uma tendência universal para o egoísmo. A salvação vem, disse ele, não pelo esforço pessoal, mas pela graça e pela fé, que é um dom misterioso. A salvação é, portanto, um dom de Deus, e não uma conquista humana.

O duelo final de Agostinho foi com os pagãos que atribuíam a queda de Roma em 410 ao “ateísmo” cristão. Com isso, eles queriam dizer que os cristãos se haviam negado a adorar os deuses pagãos, e por esse motivo esses deuses, tomados de fúria, tinham retirado sua mão protetora da “Cidade Eterna”. Os pagãos disseram ainda que Roma, que se havia tornado cristã, caiu porque o novo deus cristão era fraco.

Em sua obra monumental *A cidade de Deus*, escrita ao longo de treze anos, Agostinho “secularizou” a história. Contra os que queriam fazer da história da nova Roma uma história cristã, em que seus sucessos eram vistos como recompensas a seus líderes e cidadãos cristãos, Agostinho disse que a história verdadeira não se dá entre impérios cristãos e impérios seculares. Trata-se, antes de tudo, de uma história interna secreta entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens. As duas cidades coexistem dentro de ambos os impérios, o cristão e o não cristão. Roma caiu por causa da corrupção moral interna e da idolatria. Coisas ruins acontecem tanto aos impérios cristãos quanto aos bons cristãos, e ocorrem porque os propósitos secretos de Deus operam em ambos.

NATUREZA HUMANA

Muitos observaram que Agostinho é um daqueles raros teólogos que falam com franqueza sobre si mesmos, no que diz respeito tanto aos detalhes fascinantes de sua vida quanto a seus fracassos interiores. Nas *Confissões*, por exemplo, lemos que, quando era adolescente, ele se gabava aos amigos de suas aventuras sexuais imaginárias, para que não pensassem que era menos culpado do que eles. Ele confessa que, mesmo na igreja, ele tinha desejos por uma “jovem, tendo iniciado um envolvimento com ela”. Ficamos sabendo que ele enganava a mãe, sentia-se deprimido vez ou outra e, mesmo depois de cristão convicto, sonhava enquanto

dormia com atos sexuais que não só “suscitam em mim o prazer”, mas “o consentimento do prazer”. Todos os dias, segundo os apontamentos que fazia quando tinha quarenta e poucos anos, ele ainda lutava “contra o desejo descontrolado de comer e beber”. (A propósito, a maior parte de nossos grandes teólogos apreciava a dádiva da comida e da bebida concedida por Deus. João Calvino, que não era conhecido pelo amor aos prazeres da vida, tinha a maior adega de Genebra; Jonathan Edwards, que era comedido em relação à comida e à bebida, conhecia muito bem diferentes tipos de vinho, a ponto de recomendar variedades específicas para os filhos quando adoeciam. Edwards gostava também de conhaque e de rum das Índias Ocidentais; ele e a família eram loucos por chocolate.)

Nas *Confissões*, Agostinho demonstra remorso porque “aquela mulher com quem habitualmente dormia foi arrancada do meu lado, pois era um impedimento para o meu matrimônio”.¹¹ Ele se refere aqui ao tempo em que passou em Milão, depois de promovido a uma posição de prestígio,¹² quando aquela que, pelo costume, era considerada sua esposa havia nove anos, e com quem tivera um filho, fora mandada de volta à África. Tinha sido arranjado que Agostinho se casaria com uma jovem, então com dez anos, oriunda de uma família abastada. (Nesse ínterim, seria providenciada uma amante para ele.) Agostinho fala da “profunda dor” que sentiu com essa separação (seria aquela mulher o amor de sua vida?), mas podemos igualmente imaginar o sofrimento da mulher que fora arrancada do homem que amava e do filho que jamais veria novamente.¹³

Em *A cidade de Deus*, escrito quando Agostinho tinha quase setenta anos, ele fala da lascívia que lhe agitava a mente, mas não o corpo, e de partes do corpo que agem como se fossem “autocratas independentes”.¹⁴

Esse autorretrato tão profundo, talvez a primeira autobiografia genuína da história ocidental, repercutiu em milhões de leitores no decorrer dos últimos 1600 anos. Vemo-nos nela. Muitos se sentiram impactados pelo realismo psicológico da cena em que ele e um grupo de amigos roubam peras. Ele conta que não estava muito interessado nas peras, porque não tinham boa aparência e

não eram saborosas, tanto que ele e os amigos acabaram por jogá-las aos porcos. Sua intenção real, diz ele, consistia simplesmente em “praticarmos o que nos agradava, pelo fato de o roubo ser ilícito”.¹⁵

O que chama a atenção nessa história e marcou gerações de leitores ao longo dos séculos que nela se reconheceram é que o pecado é irracional, autodestrutivo e, mesmo assim, nós o amamos. Como disse Agostinho sem meias-tintas:

... sendo eu mau, desinteressadamente, e não havendo outro motivo para a minha maldade senão a própria maldade. Era asquerosa, e amei-a. Amei a minha morte. Amei, não aquilo a que era arrastado, senão a mesma queda [...] [Apetecia-me] não uma parcela da desvergonha, mas a própria desvergonha.¹⁶

O quadro complexo que Agostinho faz da natureza humana é o de uma coisa boa que se tornou ruim. Deus, que é bom, criou a humanidade boa, mas as escolhas perversas que ela fez a corromperam.

Disso resultou uma “saúde corrompida”. Começa no nascimento, talvez até antes. Agostinho diz que viu isso até mesmo em um bebê: “Ele ainda não podia falar e já olhava, pálido de inveja e amargura, para seu irmão compartilhando o leite de sua mãe”.

Como fomos feitos à imagem de Deus, temos uma vontade — vinda do céu, por assim dizer — que nos mostra o bem e nos diz que devemos viver em conformidade com ele. Contudo, descobrimos dentro de nós mesmos outra vontade que nos mantém “presos à terra”. Portanto, identificamos em nosso eu duas vontades conflitantes que nos mantêm em estado de “discórdia” e nos impedem de nos concentrarmos no que é bom, verdadeiro e belo. Queremos e não queremos. Nas palavras de Agostinho, trata-se de uma “luta entre mim e eu mesmo”. Esse conflito interno é tanto uma “enfermidade” quanto uma “tortura”.¹⁷ Martinho Lutero e Jonathan Edwards escreveriam de forma semelhante sobre nossa “liberdade não livre” — nossa liberdade de pecar de muitas formas e nossa impotência (fora de Cristo), que não nos permite romper a escravidão a que nossos interesses e obsessões pessoais nos submetem.

Isso se aplica até mesmo a pessoas que consideramos boas e exemplares. O problema da virtude é que ela arranca louvores dos outros e, depois de um tempo, passamos a gostar do que ouvimos. Não demora muito, a virtude se torna para

nós um *meio* de obter louvores. Agostinho discorre sobre a civilização romana que, sob vários aspectos, era o empreendimento mais fabuloso do mundo antigo. Os romanos buscavam a glória em coisas nobres, como, por exemplo, morrer pela liberdade. Isso era bom, disse Agostinho, mas também suscitava o orgulho pecaminoso. E, uma vez que Roma conquistara certa liberdade (pelo menos para a aristocracia), procurava então exercer seu “domínio” sobre os demais.¹⁸

Como a obsessão pessoal, a lascívia e o orgulho se acham tão profundamente arraigados na natureza humana, a salvação não pode vir de dentro de nós. É preciso que venha de Alguém *além* de nós. A descrição que o professor de retórica faz de sua própria salvação mostra, com sua beleza retórica, como Deus fez por ele o que ele não poderia fazer por si mesmo:

Chamaste-me com uma voz tão forte, que rompestes a minha surdez. Brilhaste, cintilaste, e logo afugentaste a minha cegueira. Exalaste perfume: respirei-o, suspirando por ti. Saboreei-te, e agora tenho fome e sede de ti. Tocaste-me e ardi no desejo da tua paz.¹⁹

ADÃO E O PECADO ORIGINAL

Como todo cristão que se conscientiza do poder do pecado, Agostinho se perguntava por que somos como somos e se isso significa que Deus tem parte da culpa pelo nosso pecado. Afinal de contas, ele nos fez. Se temos todos uma natureza que produz o mal continuamente, e Deus é o criador da nossa natureza, então ele é responsável pelo mal? Será possível então que Deus seja o próprio mal?

A primeira resposta de Agostinho foi que mal algum jamais proveio de Deus. Tudo o que Deus criou é bom, e Deus criou todas as coisas. Ele criou a raça humana com livre-arbítrio, o que foi bom. Foi a raça humana em Adão que corrompeu a boa vontade e a tornou má. Como disse Agostinho, “estávamos todos *em* um único homem, uma vez que todos *éramos* aquele homem que pecou”.²⁰ Naquele momento, a raça humana inteira estava concentrada em Adão e Eva. Nosso futuro estava em risco. Estávamos presentes no primeiro casal por uma espécie de realidade virtual. O que eles estavam prestes a fazer nos afetaria a todos, como descendentes deles que somos. Agostinho admite que você e eu, como indivíduos, não existíamos naquele tempo, “todavia, a natureza seminal

estava lá, de onde seríamos propagados; e estando ela contaminada pelo pecado, presa à cadeia da morte e com justiça condenada, o homem não poderia nascer do homem em nenhum outro estado”.²¹

Em outras palavras, existe apenas uma natureza humana. Ela foi dada a Adão e a Eva em estado puro, e eles a corromperam e a transmitiram a todos os seus descendentes, que hoje são dotados dessa mesma natureza humana. A implicação disso parece ser que teríamos feito a mesma coisa que Adão fez. Mesmo que acreditemos que não teríamos caído, resta-nos a indagação: por que cooperamos tão prontamente com o pecado hoje em dia? Todas as vezes que pecamos, deixamos implícito o fato de que concordamos com o que Adão fez.

Talvez você se lembre de Pogo, a personagem das tirinhas, e de sua famosa descoberta: “Descobrimos quem é o inimigo: nós mesmos”. Bem, Pogo estava certo. Deus não é a fonte do mal, tampouco Adão, se tomado isoladamente de nós. Ele é o pai da raça humana e, portanto, da natureza humana, de modo que seu pecado se estendeu a todos os seus descendentes futuros. Nós, como indivíduos, não escolhemos em sã consciência o fruto proibido do jardim, mas a natureza humana de Adão, que se tornou nossa natureza, fez aquela escolha fatal.

Alguém poderia perguntar: “Mas e Satanás, disfarçado em serpente no Gênesis na história da Queda?”. Agostinho disse que a serpente tentou de fato Adão (e eu acrescentaria que continua a nos tentar), mas aquele Adão já se havia inclinado perversamente para o mal antes de ser tentado pela serpente. Essa foi a única razão pela qual a tentação da serpente foi bem-sucedida.²²

Nada tornou má a vontade, disse Agostinho, senão ela mesma. Ela quis coisas inferiores ao ser perfeito, Deus, e, por consequência, fez-se inferior ao que era. “Ao desejar mais, o homem se tornou menos.” Ninguém, nem coisa alguma, é mau por natureza, uma vez que tudo e todos são criaturas de Deus, que é bom e só cria o bem. Deus fez os seres humanos “justos e, portanto, dotados de uma vontade boa”. Se há algum ser mal, ele o é por sua própria perversidade. Insistir em outra causa qualquer do mal — além da maldade própria da vontade — é insistir “em contemplar as trevas e ouvir o silêncio”.²³

Portanto, o pecado original começou com Adão *e* conosco. Herdamos a vontade corrompida de Adão porque o ato de Adão se estendeu a todos os seus futuros descendentes. É muito difícil para nós, homens modernos, aceitarmos isso, uma vez que fomos criados desde o seio materno com a ideia iluminista de que somos todos indivíduos isolados, desconectados em nosso ser dos demais seres. Permitam-me, porém, sugerir uma maneira de pensar a esse respeito. Você tem algumas das mesmas tendências pecaminosas de seus pais? Se tiver (e eu acho que todos temos), não é verdade que, às vezes, nos deixamos conduzir por elas? Eu diria que se trata de um acordo voluntário. Podemos não gostar dessas tendências em nós mesmos, mas fazemos opções de tempos em tempos de a elas nos entregarmos. Quando isso acontece, dizemos *sim*, em silêncio, aos pecados dos nossos pais. Indo um pouco além, nesses momentos participamos dos pecados dos nossos pais.

É possível que nada disso faça sentido para você. Mas, por favor, entenda que isso fez muito sentido para a maior parte dos crentes ao longo de boa parte da história do cristianismo — até o Iluminismo. E ainda faz sentido para milhões de crentes que vivem em sociedades tradicionais onde o princípio da solidariedade ainda é compreendido.

Uma última palavra sobre a visão agostiniana da natureza humana. Ela não se limitava ao pecado! Ele também ficou conhecido pela visão que tinha da pessoa humana como ser unificado por suas afeições. Com isso, ele queria dizer que todas as partes do ser humano são afetadas pela inclinação fundamental do coração, quer pelo amor a Deus, quer pelo amor a si mesmo e ao mundo. Em outras palavras, a religião nos toma inteiramente, e não apenas o nosso “espírito” ou “alma”. Significa também que aquilo que determina de uma vez por todas o caráter da pessoa e seu estado final é o objeto de seu amor. Veremos, em Schleiermacher e em Edwards, essa mesma ênfase nas afeições ou disposições da alma como raiz de toda a vida e da religião.

QUANDO COISAS RUINS ACONTECEM A PESSOAS BOAS

Agostinho e seus paroquianos se perguntavam, como muitos de nós, por que coisas ruins acontecem a pessoas boas. Principalmente quando as pessoas boas

são o povo de Deus — os cristãos.²⁴ Ele disse que, na maior parte das vezes, as razões e os caminhos de Deus são misteriosos e ocultos. Contudo, Agostinho deu também várias respostas intrigantes a essa pergunta — respostas que podem nos agredir por ignorarem nossos sentimentos, na melhor das hipóteses, e por se revelarem insensíveis, na pior das hipóteses. Seja como for, como disse C. S. Lewis, essa é uma área em que precisamos da “brisa pura do mar dos séculos soprando em nossa mente”, para que tenhamos uma compreensão mais ampla da razão pela qual Deus permite que seu povo sofra.²⁵

Muita coisa ruim estava acontecendo a pessoas boas enquanto Agostinho escrevia *A cidade de Deus*. Os godos haviam saqueado Roma, onde havia muitos cristãos e muitos que não haviam abraçado a fé. Os cristãos foram torturados, violentados e levados como escravos. No momento que Agostinho, em seu leito de morte, lia os salmos e pranteava por seus pecados, os vândalos — povo bárbaro — sitiavam sua cidade natal no norte da África.

Os cristãos se perguntavam: “Onde está Deus em meio a todos esses horrores?”, “Por que as mesmas tragédias sobrevêm aos cristãos e aos não cristãos?”, “Por que Deus parece não fazer discriminação quando concede poder a pessoas boas e a pessoas ruins?”.

Agostinho queria (para alguns, numa atitude tola) responder a cada uma dessas perguntas. Os bárbaros torturavam os cristãos para forçá-los a contar onde tinham escondido seus tesouros. Agostinho disse que Deus talvez quisesse lhes ensinar a inutilidade das posses terrenas, mostrando-lhes também que a única posse a que vale a pena se apegar é a vida eterna. Pode ser ainda que Deus quisesse fazer prosperar nesses cristãos um amor por ele que não fosse “mercenário”, para que o desejassem simplesmente por ser Deus.²⁶

E quanto ao estupro? Agostinho supunha que algumas dessas mulheres talvez levassem consigo o pecado do orgulho, que colocaria em risco sua entrada no reino de Deus. A humilhação do estupro pode ter sido o instrumento que matou a besta que envenenava sua alma.

Para muitos de nós, isso soa terrível — péssimo aconselhamento pastoral e uma visão cruel de Deus. Contudo, tente imaginar o que estava por trás dessas

explicações. Agostinho acreditava, e tinha sólido respaldo bíblico para tanto, que o orgulho era o maior dos pecados, porque este, mais do que qualquer outro pecado, nos fastia de Deus, que é a verdadeira vida. Ele também estava convencido de que Deus é amor superabundante. Portanto, Aquele que permitiu que as mulheres fossem estupradas é o Amante carinhoso que queria que essas mulheres passassem a eternidade nadando em seu amor infinito.

Alguns se perguntam como Deus pôde permitir que tantos cristãos fossem levados cativos. Agostinho disse que não havia novidade alguma nisso: “Os três jovens [que foram lançados na fornalha ardente de Nabucodonosor] eram prisioneiros; Daniel foi prisioneiro; outros profetas também; e Deus, o Consolador, não os abandonou”. Tampouco ele abandonou o profeta que esteve cativo no ventre da baleia.²⁷

Mas por que, perguntavam então, as mesmas tragédias atingem tanto bons quanto maus? Porque, disse o teólogo africano, Deus usa o mesmo sofrimento de formas diferentes com pessoas diferentes. Para os ímpios, pode ter sido uma punição e talvez um estímulo ao arrependimento. Para os crentes, porém, o mal lhes sobreveio para seu aperfeiçoamento moral e espiritual. Os que perderam suas propriedades talvez tivessem amor demais por esta vida, e por isso eram incapazes de ver que seus olhos deviam estar fixados no reino de Deus. O mesmo se pode dizer da morte: ela “é boa para os bons e má para os maus”.²⁸

Indagava-se também naquela época por que Deus, que dá conforme lhe agrada, deu poder tanto aos bons quanto aos maus. Agostinho disse que, se Deus concedesse poder somente aos bons, seus santos talvez se apaixonassem pelos reinos deste mundo e deixassem de anelar a Cidade de Deus. Há outras razões, mas Deus as mantém em segredo. De uma coisa, porém, podemos estar certos: todas as razões de Deus são justas.²⁹

Por fim, Agostinho propôs uma razão estética — baseada no conceito de beleza. Ele disse que, sem o mal, a beleza não seria tão evidente e tão plena. O mundo é mais belo graças à justaposição do pecado à virtude, dos pecadores aos santos. Ele comparou isso à beleza de uma pintura: “Porque, assim como a beleza de uma pintura aumenta se as sombras forem bem distribuídas, assim também,

para o olho treinado a discerni-la, o universo se torna belo até para os pecadores, embora, em si mesmas, suas deformidades sejam uma triste mácula”.³⁰

Onde, então, estaria Deus neste mundo de beleza e feiura, pecado e virtude, bem e mal? Em toda parte. Ele estava punindo a impiedade, provando nossa virtude, corrigindo nossos vícios e recompensando a paciência dos santos.

Nosso Deus está presente em toda parte, em toda parte mesmo; ele não está confinado a um único lugar. Ele pode estar presente, sem ser percebido, e ausente, sem se deslocar. Quando nos expõe a adversidades, ele o faz para provar nossas perfeições ou corrigir nossas imperfeições. Em troca da paciência com que suportamos os sofrimentos desta vida, ele nos reserva uma recompensa eterna.³¹

LIÇÕES DE AGOSTINHO

Há muitas outras lições a aprender com esse gigante, bem mais do que podemos mencionar com a mínima profundidade, ou ao menos enumerar, no pouco espaço de que dispomos. Procurarei me deter somente no que podemos aproveitar do que ele escreveu sobre a natureza do homem e o mal.

1. *Foge à realidade e tampouco é cristão imaginar que a natureza humana depois da Queda é basicamente boa.* Trata-se de uma concepção rasa da humanidade saltar da observação das muitas coisas boas que as pessoas fazem para a conclusão de que a natureza humana é naturalmente altruísta. Qualquer análise mais profunda da condição humana seguirá as linhas traçadas por Agostinho e chegará à conclusão de que Deus nos fez à sua imagem e que somos, portanto, dotados de inúmeros ideais nobres; contudo, não temos condições de pô-los em prática. Pelo contrário, parecemos limitados por uma auto-obsessão inata. Se de fato fosse verdade que temos condições de nos aperfeiçoar e de nos tornar justos, não haveria então necessidade de que Cristo morresse por nós. A Paixão teria sido supérflua.

2. *Agostinho nos lembra de que o reino de Deus é para os doentes, não para os sãos; para os pecadores, não para os perfeitos.* Essas são boas-novas para aqueles de nós que têm consciência da magnitude do nosso pecado. Se o reino fosse realmente só para os justos, aqueles entre nós que têm discernimento estariam em pânico.

3. *Agostinho é muitas vezes acusado de introduzir na igreja cristã, em virtude de sua visão pessimista da natureza humana, um ódio nocivo do cristão por si mesmo, sobretudo no que diz respeito à sua incapacidade moral de escolher o bem à parte da graça sustentadora de Deus.* Costuma-se dizer também que ele transformou Deus num Ser cruel que criou as pessoas pecadoras desde o início; portanto, elas jamais tiveram uma chance. Na verdade, o que Agostinho fez foi proporcionar um meio que nos permite ver que Deus é bom e que só criou coisas boas. Ele criou Adão (e nós em Adão) e o fez um ser inteiramente perfeito. Foi Adão, e nós nele, que convertemos o que era bom em algo ruim. Isso significa que podemos crer *tanto* na doutrina do pecado original *quanto* na bondade divina. Deus não só nos fez bons, mas também sofreu infinitamente para nos resgatar da maldade que infligimos a nós mesmos.

4. *Agostinho também nos ajuda a ver que não devemos buscar o reino de Deus aqui na terra, tampouco uma igreja que seja pura.* Qualquer programa político que prometa o fim do mal e do sofrimento deve estimular em nós certo ceticismo sadio. Também não devemos nos surpreender nem ficar desapontados se depararmos com o pecado e o mal na igreja. É da natureza da igreja a mistura do trigo com o joio. Além disso, o diabo é real e investirá contra a igreja muito mais que contra o que está fora dela, porque ele sabe quem são seus verdadeiros inimigos. A consciência dessa realidade evitará que sejamos seduzidos pela utopia e pelo fanatismo.

Seleção de escritos extraídos das obras de Agostinho

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: és minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela

ama sua própria força em seus potentados, esta diz a seu Deus: “A ti hei de amar-te, Senhor, que és minha fortaleza”. Por isso, naquela, seus sábios, que vivem segundo o homem, não buscaram senão os bens do corpo, os da alma ou os de ambos, e os que chegaram a conhecer Deus não o honraram nem lhe deram graças como a Deus, mas se desvaneceram em seus pensamentos e obscureceu-se-lhes o néscio coração. Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que os adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram a criatura e não o Criador, para sempre bendito. Nesta, pelo contrário, não há sabedoria humana, mas piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera de prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas.³²

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Serve de consolo saber que o maior teólogo da igreja foi durante anos atormentado por episódios recorrentes de cobiça sexual?
2. De que maneira a análise que Agostinho faz da natureza humana nos ajuda a compreender a magnitude da salvação?
3. De que maneira Agostinho vincula o pecado de Adão ao nosso?
4. Quais foram alguns dos motivos propostos por Agostinho para que Deus permita que coisas ruins aconteçam a seu povo? Você se identifica com algum deles?
5. Qual é a contribuição da ideia agostiniana das duas cidades para a política atual?
6. Se você estiver reunido em grupo, peça aos demais que compartilhem alguma coisa deste capítulo que consideram especialmente interessante ou inteligente.

SUGESTÕES DE LEITURA

AUGUSTINE. *The city of God*. Tradução para o inglês Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950.

____ [AGOSTINHO]. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 5. ed. Tradução Oscar Paes Leme. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990. parte I: livros I a X. (Pensamento humano, 5.) Tradução de: De civitate Dei.

_____. *Confessions*. Tradução para o inglês Henry Chadwick. New York: Oxford University Press, 1991. Esta é a melhor tradução.

____ [AGOSTINHO]. *Confissões*. 16. ed. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Pensamento humano, 1.) Tradução de: Confessiones.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. Berkeley: University of California Press, 1967.

KENNEY, John Peter. *The mysticism of Saint Augustine: rereading the Confessions*. New York: Routledge, 2005.

¹AUGUSTINE, *Confessions*, tradução para o inglês Henry Chadwick, New York: Oxford University Press, 1991, p. 150. [Edição em português: AGOSTINHO, *Confissões*, 16. ed., tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, São Paulo: Nova Cultural, 2000, Pensamento humano, 1. (Esta foi a versão utilizada nas citações de Agostinho presentes neste capítulo, com algumas alterações necessárias para que as referidas citações estivessem mais bem conformadas à versão inglesa e ao fluxo argumentativo do autor desta historiografia. N. do E.)]

²Ibidem, p. 148.

³Agostinho não costuma ser considerado um místico, e o misticismo que oblitera as distinções entre a alma e Deus foi condenado pela igreja. Contudo, uso a palavra *místico* no sentido genérico e ortodoxo daquele que tem comunhão ou contato direto com Deus. Nesse sentido, a profunda experiência de Agostinho, em que ele ouviu a voz de Deus que lhe falava pessoal e diretamente, foi uma experiência mística.

⁴AUGUSTINE, *The city of God*, tradução para o inglês Marcus Dods, New York: Modern Library, 1950, p. 515. [Edição em português: AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 5. ed., tradução Oscar Paes Leme, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990, Pensamento humano, 5. (Esta foi a versão utilizada nas citações de Agostinho presentes neste capítulo, com algumas alterações necessárias para que as referidas citações estivessem mais bem conformadas à versão inglesa e ao fluxo argumentativo do autor desta historiografia. N. do E.)] *Inclinar-se* é o mesmo termo usado por Calvino em sua doutrina da acomodação divina à capacidade humana na Escritura.

⁵V., p. ex., de João Calvino, *As institutas* (2. ed. clássica, tradução Waldyr Carvalho Luz, São Paulo: Cultura Cristã, 2006, 1.13.1). Outra edição em português: *Instituição da religião cristã*, tradução Carlos Eduardo Oliveira e José Carlos Estevão, São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

⁶Bernard MCGINN, *The doctors of the church: thirty-three men and women who shaped Christianity*, New York: Crossroad, 1999, p. 66. McGinn enfatiza o cristianismo ocidental porque, como disse Michael McClymond, há uma área de “apagão em relação a Agostinho” em certas partes da Igreja Oriental. Ele conta a história de uma conferência teológica europeia em que um bispo e teólogo da Igreja Ortodoxa Oriental disse, depois de algumas sessões: “Ouço o tempo todo um nome que é repetido com frequência, mas não sei de quem se trata. É um tal de Agostinho”.

⁷É dessa forma que McGinn vê, em linhas gerais, a carreira de Agostinho (v., de McGinn, *Doctors of the church* [p. 66-9]).

⁸Os gnósticos acreditavam que a *gnosis* (“conhecimento”, em grego) os salvaria; portanto, a morte e a ressurreição de Jesus ou eram inverídicas, ou desnecessárias. Criam também que a matéria e este mundo foram criados pelo Deus mau do Antigo Testamento.

⁹Henry CHADWICK, Introduction, in: AUGUSTINE, *Confessions*, p. xiv.

¹⁰Peter BROWN, *Augustine of Hippo: a biography*, Berkeley: University of California Press, 1969, p. 240-1.

¹¹AUGUSTINE, *Confessions*, cit., p. 109.

¹²Essa promoção, com a qual recebeu a cátedra de Retórica da casa imperial, ocorreu em Milão antes do “momento místico” narrado no início deste capítulo. Ela está relacionada a sua carreira de professor de Retórica e de Gramática, e não à carreira eclesiástica. (N. do E.)

¹³Ibidem.

¹⁴Ibidem, p. 27, 37, 81, 90, 203, 207. IDEM, *City of God*, cit.

¹⁵IDEM, *Confessions*, cit., p. 29.

¹⁶Ibidem.

¹⁷Ibidem, p. 9, 35, 140, 148, 150, 152.

¹⁸IDEM, *City of God*, cit.

¹⁹IDEM, *Confessions*, cit.

²⁰IDEM, *City of God*, cit.

²¹Ibidem, p. 422-3.

²²Ibidem, p. 460.

²³Ibidem, p. 386, 461, 448, 457.

²⁴É claro que Agostinho diria que nenhum de nós é realmente bom. Todos merecemos o inferno; portanto, qualquer distinção entre pessoas boas e ruins é relativa e depende da graça misteriosa de Deus.

²⁵C. S. LEWIS, Introduction, In: *On the incarnation: the treatise “De incarnatione Verbi Dei”*, edição e tradução para o inglês “A religious of C.S.M.V.”, Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1996, p. 8-9.

²⁶AUGUSTINE, *City of God*, cit., p. 13-5.

²⁷Ibidem, p. 19, 33-4.

²⁸Ibidem, p. 13, 418.

²⁹Ibidem, p. 140-2.

³⁰Ibidem, p. 367.

³¹Ibidem, p. 34-5.

³²AUGUSTINE, *City of God*, cit.

TOMÁS DE AQUINO

Doutor da Igreja Católica



Tomás de Aquino (1225-1274), filósofo e teólogo italiano, nasceu perto de Aquino, na Itália (daí seu nome), e ingressou em um convento beneditino com a idade de cinco anos. Algum tempo depois, sua família o transferiu para a secular Universidade de Nápolis, onde se juntou aos dominicanos. Assim como sua família, ele provavelmente sabia que se sairia melhor nos estudos e no ensino do que na meditação — os beneditinos davam ênfase à oração e ao trabalho manual, ao passo que os dominicanos se dedicavam mais aos estudos, ao ensino e à pregação. Além disso, Tomás acrescentou: “É coisa mais elevada dar luz do que simplesmente ter luz, passar para outros o que você contemplou do

que contemplar apenas”.¹

Contudo, os dominicanos (que alguns chamavam maliciosamente de *Domini canes*, “cães do Senhor”) eram considerados rudes demais pela família de linhagem nobre de Tomás. De acordo com uma história contada por G. K. Chesterton, os irmãos de Tomás o sequestraram e prenderam em uma torre. Tentaram de tudo para que ele deixasse os dominicanos, mas nada funcionou. Por fim, decidiram manchar sua reputação, o que faria com que a ordem o rejeitasse. Pagaram então a uma bela prostituta para que fosse ao quarto onde Tomás estava preso.

Imediatamente, Tomás pegou uma tocha que ardia no quarto e a apontou na direção da mulher, que gritou horrorizada deixando às pressas o local. Tomás fechou a porta e imprimiu nela o sinal da cruz com o fogo da tocha.² Conto essa história para mostrar que cada teólogo tem desafios pessoais. Tomás teve de batalhar para preservar sua castidade e reputação — caso contrário, os alentados volumes de suas *Summas* jamais teriam sido escritos.

Quando tinha cerca de vinte anos, Tomás passou a ter aulas com Alfredo, o Grande, em Paris. Não demorou para que demonstrasse amor pelos livros. Quando lhe perguntaram se gostaria de ser senhor de Paris, o jovem erudito respondeu: “Não saberia o que fazer com a cidade. Não, preferiria antes ter as homilias perdidas de São João Crisóstomo sobre o evangelho de Mateus”.

Tomás era muito calado; por isso, os outros alunos apelidaram o volumoso colega de “Boi Mudo”. Alfredo, dotado de grande intuição, repreendeu os estudantes e fez uma profecia que ficou famosa: “Vocês o chamam de Boi Mudo, pois eu lhes digo que esse Boi Mudo vai mugir tão alto, que o mundo inteiro o ouvirá”.

UMA BELA MENTE

Tomás tinha uma mente fabulosa. Chesterton conta que, quando lhe perguntaram o que ele mais agradecia a Deus, ele respondeu simplesmente: “Ter entendido tudo o que li”.³ Muitas vezes, ele ditava diferentes assuntos para mais de um secretário ao mesmo tempo. Uma tradição insiste que ele elaborava suas

obras enquanto dormia. Tomás era conhecido por sua capacidade prodigiosa de se concentrar, mas também pelos efeitos pouco sociais dessa sua atitude. Em 1269, enquanto fazia uma refeição na companhia do rei Luís IX, de França, Tomás refletia sobre o falso ensinamento dos maniqueus (v. cap. 4, sobre Agostinho). Embora estivesse em meio aos convidados que conversavam com o rei, Tomás esmurrou repentinamente a mesa e disse: “Os maniqueus estão acabados!”. Mandou chamar seu secretário para que tomasse notas. Tendo completado os apontamentos, virou-se para o rei e se derramou em desculpas: “Perdão, achei que estivesse no meu escritório”.

Em 1248, Tomás e Alfredo iniciaram uma escola em Colônia (na atual Alemanha). Quatro anos depois, Tomás foi chamado para lecionar em Paris, onde pelo resto da vida dividiria seu tempo com a corte papal, em Roma, até os dois últimos anos, que passou lecionando num convento dominicano em Nápoles.

Tomás foi canonizado em 1326. Embora a Igreja Católica exija normalmente dois milagres para a canonização de um santo, o papa João XXII teria dito que todas as perguntas a que Tomás respondeu foram um milagre. Tomás ficou conhecido também por seu amor à missa católica e pela vida pobre e austera que levou.

Tomás de Aquino foi declarado “Doutor” (mestre) da Igreja Católica em 1567. Em 1879, o papa Leão XIII recomendou que se estudassem as obras de Tomás. A igreja sabia que ele não tinha a mesma eloquência de Agostinho, o ex-professor de retórica, mas os líderes da igreja prezavam sua extraordinária clareza. Suas maiores obras são a *Suma teológica*, apresentação sistemática da doutrina cristã fundamentada na Escritura, na tradição, na filosofia e na teologia, e a *Summa contra gentiles*, trabalho apologético que ele pretendeu que fosse usado pelos missionários na evangelização dos muçulmanos.

FÉ E RAZÃO

Tomás de Aquino (também chamado muitas vezes de “Tomás”) é conhecido, sobretudo, pela cristianização magistral do homem que era conhecido na Idade Média como “O” filósofo: Aristóteles. Tomás aceitou do filósofo grego o que

acreditava estar de acordo com a doutrina cristã, rejeitou o que achava que a contrariava (e explicou por quê) e usou algumas das categorias aristotélicas como ferramenta de ensino da doutrina cristã.

Uma das realizações mais importantes de Tomás de Aquino consistiu em elucidar a relação entre fé e razão. Sobre isso, ele escreveu tanto obras sofisticadas, acessíveis apenas a filósofos e teólogos, quanto obras populares, como a *Summa contra gentiles*, que podem ser compreendidas por pessoas sem preparo acadêmico (v. a seleção de obras no final deste capítulo). No tocante à fé e à razão, fez uma distinção importante que desde então tem servido de parâmetro aos pensadores cristãos: a diferença entre o que podemos saber de Deus pela razão e o que podemos saber dele unicamente pela revelação dada na Bíblia. Pela razão apenas, diz Tomás, podemos ter acesso a algumas ideias sobre ele: que Deus existe, é perfeito, é bom, não muda, está em toda parte, é eterno e uno. Tomás de Aquino dizia que era isso, em parte, que Paulo queria dizer quando escreveu em relação aos seres humanos:

Pois o que se pode conhecer sobre Deus é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Pois os seus atributos invisíveis, seu eterno poder e divindade, são vistos claramente desde a criação do mundo e percebidos mediante as coisas criadas, de modo que esses homens são indesculpáveis; porque, mesmo tendo *conhecido* a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; pelo contrário, tornaram-se fúteis nas suas especulações, e o seu coração insensato se obscureceu. (Rm 1.19-21, grifo do autor).

Tomás ficou conhecido por suas “cinco vias” ou provas da existência de Deus. Ele argumentou, em primeiro lugar, que deve haver algo que provoque mudança ou movimento nas coisas sem que este algo seja mudado ou movido pelo que quer que seja. Em seguida, ele diz que as causas postas em série (A causou B, que, por sua vez, causou C) deve ter um primeiro componente: “Jamais observamos nem poderíamos ter observado algo que cause a si mesmo, porque isso significaria que tal coisa precedeu a si mesma, o que não é possível”. Por fim, ele passa a refletir sobre coisas com graus variados de perfeição e argumenta que isso implica a existência de uma fonte de perfeições. O movimento em direção a objetivos por parte de seres destituídos de inteligência (é o caso, por exemplo, dos animais em busca de comida e dos planetas em suas órbitas perfeitas) mostra que são governados por algo inteligente.⁴

As cinco vias de Tomás de Aquino, não raro, são malcompreendidas. Houve quem zombasse dele por imaginar que elas provavam a existência do Deus cristão. Embora Tomás dissesse que elas provavam o que “todos entendem ser Deus”, ele deixou claro que o objetivo das vias não é outro senão mostrar a existência de uma causa primeira, e não do Deus cristão *per se*. As cinco vias destinam-se unicamente a “dar o pontapé inicial na partida, e não levar as [provas] à sua conclusão final”.⁵ Elas constituem o início de uma longa argumentação que se estende por outras 35 páginas de duas colunas cada uma (questões de 2 a 11), na edição dos padres dominicanos de sua *Suma teológica*. Costuma-se dizer também que Tomás acreditava que tais provas convenceriam qualquer incrédulo da existência de Deus. Todavia, ele sabia que o pecado impede que o descrente pense em Deus de forma objetiva. Portanto, ao escrever aquelas breves sínteses, sua intenção era muito mais consolidar a fé dos estudantes de teologia do que convencer os cétricos do povoado. Ele também deixou claro que a razão é incapaz de demonstrar as verdades especificamente cristãs sobre Deus, como, por exemplo, seu caráter trino e sua condição de Salvador por meio de Cristo. Essas verdades, disse ele, só podem ser conhecidas pela revelação na Escritura.

A SUMA TEOLÓGICA E ARISTÓTELES

Não foi apenas a substância do que Tomás de Aquino disse a respeito da fé e da razão que teve grande importância, mas também a forma que o fez, que foi notável. Só quem leu a *Suma teológica* é capaz de avaliar a complexidade, a imparcialidade e a clareza dessa obra. Cada uma de suas partes é dividida em perguntas, e as perguntas, em artigos. Tomás apresenta, em cada caso, o oposto do que ele crê ser verdadeiro (“Pareceria que...”), recorrendo a argumentos dos pais da igreja, da Escritura, de Aristóteles e de outros para respaldar uma proposição que considera errônea. Em seguida, ele recorre às mesmas autoridades para elaborar a argumentação contrária ao que fora proposto, e assim derrota todos os argumentos secundários usados na defesa da proposição principal. Ao se obrigar a tratar detalhadamente dos argumentos usados em defesa das posições às quais ele se opunha, Tomás criou um modelo de raciocínio

crítico raramente igualado. *Escolástica* é um termo usado muitas vezes pejorativamente em referência a uma argumentação excessivamente sutil e minuciosa praticada nas escolas medievais. Todavia, as deliberações cuidadosas e pacientes de Tomás em torno de questões importantes e de questões secundárias é uma façanha intelectual incomparável.

Mencionei que Tomás recorria a Aristóteles, o que atualmente não parece grande coisa. Contudo, naquele tempo, havia líderes da igreja e filósofos que achavam Aristóteles perigoso. Por exemplo, o bispo Étienne Tempier, de Paris, condenou uma longa série de proposições aristotélicas em 1274, ano da morte de Tomás. Entre essas proposições condenadas havia ideias defendidas por aristotélicos radicais da Universidade de Paris, segundo as quais a alma não é imortal e o mundo é eterno, e não criado em determinado ponto do tempo. Por essas e outras razões, Platão e os platônicos tinham a preferência dos teólogos até o aparecimento de Tomás.

Além disso, Aristóteles era filósofo, mas sua obra enveredava pela biologia, astronomia, geologia, política econômica, teoria da arte, além de outras disciplinas. Portanto, quando Tomás decidiu usá-lo em sua teologia cristã (ficando com a melhor parte), ele não estava apenas mexendo com o intelecto do “cientista mais avançado” daquela era e desafiando a forma em que se fazia teologia até então, mas estava também elaborando uma nova síntese científica e teológica. Tratava-se de um experimento ousado e original, mas que demonstrava também um esforço para permanecer nos limites da ortodoxia.

Embora Aristóteles fosse um parceiro importante no diálogo com Tomás, um teólogo místico do sexto século, Pseudo-Dionísio, de tradição neoplatônica, talvez tenha sido um interlocutor tão influente quanto ele. Recentemente, estudiosos da obra tomista perceberam na *Suma* um movimento de *exitus* e *reditus* — o derramamento de todas as coisas por Deus e o retorno de tudo a ele. Esse modelo era ensinado por Pseudo-Dionísio, e Tomás não poupa referências a ele em sua obra. Esse tema também perpassa a teologia de Orígenes, de Agostinho e de Jonathan Edwards.

NATUREZA E GRAÇA

Tomás também é muito conhecido pela articulação que estabeleceu entre natureza e graça. Para isso, recorre a Aristóteles. O filósofo grego mostrara ao teólogo cristão não apenas que a “graça aperfeiçoa a natureza” (como se ouve com frequência), mas também que a graça usa a natureza como ferramenta. Timothy McDermott (que não é parente deste autor), estudioso de Tomás de Aquino, disse que “A natureza é uma ferramenta da graça usada para realizar algo que está além dos próprios poderes, mas isso acontece tão somente porque a natureza tem poderes próprios que lhe permitem dar essa contribuição”. O que se passa no mundo natural ocorre no âmbito do ordenamento do mundo pela providência divina. “Toda ação natural e toda ação fortuita no mundo, bem como toda ação livre por parte do homem, são todas ferramentas da ação divina.”⁶

Isso ajuda a entender de que maneira os fatos e os acontecimentos podem ser interpretados tanto de um ponto de vista *natural*, como simples fenômenos humanos, quanto de um ponto de vista *revelado*, como instâncias de Deus em ação. McDermott propõe dois exemplos: os sacramentos e a linguagem. Diz o autor que, para Tomás, os sacramentos cristãos não são meros remédios misteriosos (vimos isso igualmente no pensamento de Atanásio e Agostinho) que atuam simplesmente por obra da vontade divina, mas *também* “execuções religiosas de rituais similares às da religião natural, mas que se tornaram agora ferramentas de Deus”. Em outras palavras, eles são semelhantes aos rituais de outras religiões e, portanto, podem ser mais bem estudados nesse nível por historiadores da liturgia e das religiões. Essas comparações acadêmicas nada lhes tiram daquilo que são em outro nível — a saber, a ação de Deus no mundo, que nos alcança por intermédio de sua presença e de sua graça.

A linguagem usada na Bíblia mostra esse mesmo princípio. A linguagem religiosa do Antigo Testamento é “um exemplo da linguagem que o homem usa para se dirigir a seus deuses e defini-los, e é *também* exemplo de como Deus a utiliza para falar de si mesmo”. Palavras cujas raízes remetem a culturas não cristãs produzem flores novas e mais ricas quando desarraigadas e replantadas em um contexto de salvação. Cada uma delas nasce de novo, por assim dizer, quando empregada num contexto novo.⁷

Em ambos os casos — sacramentos e linguagem —, o mesmo fenômeno

apresenta uma face natural e outra revelada. A natureza é real, é criada por Deus e é ferramenta por ele utilizada não só para mostrar que ela é real e boa, mas para mostrar também que há algo além dela.

Uma última reflexão sobre a graça: para Tomás, a graça é a ação de Deus em nós que nos leva a nos unir com ele. Portanto, é “participação na natureza divina” (2Pe 1.4). (Observe como esse versículo se tornou importante para a teologia cristã. Ele ocorre em Orígenes, em Atanásio e agora também em Tomás de Aquino. Depararemos novamente com essa ideia de participação em Edwards). A graça, para Tomás, não é simples sinônimo de um estado divino de boa vontade para conosco (ou, em outras palavras, de uma *atitude* divina de amor para conosco). Ela é também o amor de Deus *em ação* em nós, tornando-nos melhores. Aqui, o amor de Deus é quase uma substância ou coisa que é, de fato, posta dentro de nós, como diz Paulo em Romanos 5.4: “A esperança não nos envergonha, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado” (tradução do autor). Pouco a pouco, *tornamo-nos* mais amáveis, à medida que Deus derrama mais e mais de seu amor em nós.

JUSTIFICAÇÃO

O importante para a doutrina da justificação de Tomás de Aquino é o modo que somos aceitos por Deus no processo de salvação. É nesse ponto que se estabelece o conflito entre Tomás e, três séculos depois, Martinho Lutero e a Reforma. Para Tomás, Deus, na justificação, faz uma diferença *nas* pessoas (o que, por sinal, era o que pensavam também Atanásio e Agostinho). A justificação não é só o começo da vida cristã (como Lutero disse tantas vezes); é também sua continuação e perfeição final. Trata-se de uma mudança da natureza interna do indivíduo, e não apenas de seu *status* jurídico (de inimigo de Deus a amigo dele). Para Tomás, não há diferença — como há para Lutero — entre justificação (quando Deus diz que nos aceita) e santificação (nossa renovação interna).

Portanto, há diferenças entre Tomás e Lutero no que se refere à justificação e à salvação. Trataremos da doutrina da justificação do reformador no capítulo 6. Contudo, não devemos exacerbar as diferenças. Assim como pensava Lutero (e Calvino também), para Tomás a justificação é um dom de Deus conquistado

pela vida, morte e ressurreição de Jesus, e não uma recompensa por uma realização humana qualquer. Nenhum ser humano pode fazer coisa alguma para garanti-la ou para se preparar para ela. Ele insistia que ninguém jamais “mereceu a primeira graça”, isto é, ninguém jamais mereceu que Deus viesse a primeira vez com a graça que move o coração e a mente a fazerem a jornada de volta a ele. Tomás fala de mérito na vida cristã, mas de um mérito dado aos crentes somente porque a graça de Deus está trabalhando neles para que façam obras de justiça. Portanto, há um princípio de graça que permeia até mesmo sua discussão a respeito de mérito. Outro ponto de semelhança entre Tomás e Lutero, que são frequentemente apresentados como adversários ferozes, é que Lutero também via na justificação um efeito interior (v. cap. 6).

LEI NATURAL

Outra grande façanha de Tomás de Aquino foi o detalhamento do que chamou de lei natural. Ele achava que a razão pode nos comunicar alguns absolutos morais válidos em todos os tempos e lugares. Essa ideia tem longa história e remonta a Aristóteles, Cícero e Agostinho. Tomás, porém, desenvolveu-a com sua precisão costumeira, de tal modo que seu impacto persiste até hoje.

Seguem-se alguns exemplos do que Tomás achava que a razão é capaz de comunicar a todos os seres humanos por meio da lei natural: 1) “O primeiro mandamento da lei, ‘que se deve buscar o bem e praticá-lo; o mal deve ser evitado’”; 2) de modo geral, é coisa boa que nos preservemos; 3) portanto, a procriação e a educação dos jovens são coisas boas; 4) os seres humanos devem aprender o que pode ser aprendido sobre o significado da realidade (que, para Tomás, significava Deus) e sobre viver em sociedade — isto é, as pessoas devem evitar a ignorância, evitando também ofender desnecessariamente outras pessoas e procurando viver com civilidade na companhia delas.⁸

Tomás não pretendeu que a lei natural fosse uma lista de instruções ou regras detalhadas para todas as situações. Em vez disso, ela deveria ser um quadro a ser complementado pela investigação do raciocínio empírico, pela consciência e pela lei civil, concebida para a promoção do bem comum e engendrada conforme as necessidades de uma sociedade específica. Quando as leis civis coincidem com a

lei natural, pode se dizer que participam da lei eterna de Deus. Contudo, quando violam a lei natural, são “injustas”. São “atos de violência, e não leis” e, portanto, “não obrigam a consciência”. A implicação disso, como disse Martin Luther King Jr. em sua célebre *Carta da prisão de Birmingham*, é que o cristão é livre para participar de atos de desobediência civil — e talvez devesse mesmo sentir-se obrigado a fazê-lo. Vê-se, portanto, a razão pela qual a reflexão de Aquino sobre a lei natural conta até hoje com a estima não só de teóricos jurídicos e teólogos morais, mas também de ativistas de direitos humanos.

OS SACRAMENTOS

Agora que já passamos rapidamente por aquilo que tornou Tomás conhecido, vamos nos dedicar a uma área de seu pensamento que teve grande influência sobre o cristianismo posterior — sua análise dos sacramentos. Escolhemos tratar desse tema pelos seguintes motivos:

1. A Igreja Católica acredita que o principal meio de chegarmos a Deus e de ele se chegar até nós são os sacramentos da igreja.
2. Mais do que qualquer outro teólogo, Tomás de Aquino lançou os fundamentos teóricos do entendimento católico dos sacramentos.
3. Os protestantes da igreja baixa (que não têm uma liturgia formal e rejeitam a ideia dos sacramentos como meios especiais de graça) compreenderão melhor o catolicismo por meio da teoria sacramental de Aquino.⁹
4. Os protestantes da igreja alta (que adotam uma liturgia e creem nos sacramentos como meios especiais de graça) e os católicos compreenderão melhor as práticas que adotam.

Agostinho ensinou que um sacramento é sempre um *signum* (lat., “sinal”) de uma *res* (lat., “coisa sagrada”). O *signum* é uma imagem ou reflexo da coisa sagrada que, em si mesma, é invisível. Portanto, o sacramento, disse Agostinho, é um sinal sagrado. Ele expressa e realiza o que não se pode ver: a purificação do pecado. O batismo por imersão realiza e expressa o sepultamento com Cristo e a

ressurreição com ele para a nova vida. Portanto, os sacramentos são meios, entre outros, pelos quais o propósito da encarnação (a salvação dos seres humanos) se torna real na vida dos crentes. Eles são obra do próprio Cristo, não importando, por conseguinte, a dignidade do ministro que os administra.

Tomás de Aquino defendia esse ponto de vista quase em sua totalidade. Quando começa a discutir o que é o sacramento (a *Suma teológica* está organizada sob a forma de uma série de respostas a diversas perguntas), ele cita as *Confissões* de Agostinho: “O sacramento visível é o sacramento, isto é, o sinal santo, do sacramento invisível [a obra e a pessoa redentora de Cristo]”. Em seguida, Tomás diz que os sacramentos são meios pelos quais as pessoas que vivem depois de Cristo se tornam seus contemporâneos. Eles são veículos para que a “novidade de vida” conquistada por Cristo em sua ressurreição seja disseminada e intensificada. São meios pelos quais Deus torna a fé e a doutrina reais e existenciais. Por meio deles, a fé, a esperança e o amor são aperfeiçoados.

Tomás, porém, foi mais longe, ao refletir sobre a razão pela qual os sacramentos nos foram dados. Em primeiro lugar, ele disse que os sentidos são a via natural para conhecermos as coisas. Todo o nosso conhecimento se origina na percepção sensorial. Disse também que a primeira forma pela qual o ser humano tomou conhecimento de Deus na história foi pela consciência. Ocorre que a consciência, disse Tomás, foi toldada pelo pecado.

Portanto, Deus tinha de fazer alguma coisa para elucidar sua verdade e comunicá-la a suas criaturas, que foram confundidas pelo pecado (“seu coração empedernido estava em trevas” [Rm 1.21, tradução do autor]). Ele tinha também de tornar mais explícito o fato de que é somente pela graça que as pessoas são santificadas. Por esses dois motivos, ele enviou Cristo em corpo físico, iluminando a verdade e mostrando que a santidade vem exclusivamente dele.

Contudo, de acordo com Tomás, agora que Cristo não está mais conosco corporalmente, os sacramentos são veículos perfeitos por meio dos quais Cristo nos comunica sua graça. São perfeitos porque somos criaturas dotadas de sentidos, e os sacramentos usam os sentidos para nos mostrar o que representam. Também são muito adequados a nós por outro motivo: temos a tendência de apreciar as atividades físicas (mais do que as meramente mentais), porque somos

seres criados com um corpo que se comunica com outros corpos e com coisas fora de nós, que são meios externos de recepção da graça de Cristo.

A definição tomista de sacramento é semelhante à de Agostinho: um sinal em ação. Aquino concebeu os sacramentos como uma série de representações da Paixão e da ressurreição de Cristo, o percurso que Jesus fez para resgatar a criação do Pai. Essas representações têm por objetivo não só repetir ou recordar a trajetória de Cristo, mas também *aplicá-la* a nós, atraindo-nos para essa mesma trajetória ao nos transmitir seus efeitos, como se nós mesmos tivéssemos sofrido e morrido. Por meio delas, revestimo-nos da graça de Cristo, e Cristo continua a obra de resgate da criação caída.

Por fim, Tomás disse que os sacramentos não apenas apontam para realidades divinas, mas também fazem com que elas aconteçam. (Nesse ponto, os batistas e outras igrejas não sacramentais discordam de Tomás de Aquino, pois, para esses grupos, o batismo e a ceia do Senhor simplesmente anunciam e trazem à recordação a pessoa e a obra de Cristo.) Para Tomás, os sacramentos são gestos históricos visíveis de Cristo no mundo presente. Assim como os seres humanos usam seu corpo físico para beijar e abraçar quando querem comunicar amor, Cristo usa seu corpo (ministros e auxiliares) e a matéria (pão, vinho e água) para comunicar amor a sua família e seus amigos.

BATISMO

Vamos agora sair do mundo da teoria para algo mais concreto e ver como Tomás trata o sacramento da iniciação cristã — o batismo. Ele diz que a graça do batismo é uma graça que se recebe quando se nasce espiritualmente, o momento em que a pessoa se une pela primeira vez a Cristo em sua morte. Nesse instante, nós também nos tornamos parte do corpo de Cristo: “Porque todos vós que em Cristo fostes batizados vos revestistes de Cristo” (Gl 3.27).

Quem não é católico nem protestante da igreja alta talvez relute em aceitar isso e diga: “O batismo não torna ninguém automaticamente membro do corpo de Cristo! Veja o caso de Simão em Atos 8. Ele foi batizado, mas não tinha ‘parte nem responsabilidade’ no ministério de Cristo” (At 8.21). Contudo, podemos concordar que o batismo confere uma semente espiritual, por assim

dizer, que requer fé para germinar e crescer, de modo que a salvação não está ligada de modo indissolúvel exclusivamente ao rito do batismo, mas, sim, à fé perseverante. Nesse caso, o batismo continua a ser um meio de graça que liga a pessoa ao corpo de Cristo, mas a natureza e o futuro dessa ligação dependem do crescimento da fé.

Tomás disse que há três elementos no batismo: 1) o sinal, 2) a realidade para a qual ele aponta (a graça interna da nova vida) e 3) o caráter impresso. Por “sinal”, ele remete à água, ao citar Tito 3.5: “Ele nos salvou, não por obras de justiça que tenhamos realizado. Mas de acordo com sua misericórdia, pelo *lavar* do novo nascimento e pela renovação do Espírito Santo” (tradução do autor). Tomás de Aquino gostava do que Agostinho dissera a esse respeito: o batismo “toca o corpo e purifica o coração”.¹⁰

Qual é a melhor forma de batismo? Tomás dizia que a imersão é melhor do que a aspersão, porque simboliza o sepultamento de Cristo e é o modo mais comumente empregado no Novo Testamento. Contudo, ele disse também que não devemos imaginar que a água tenha algum poder mágico. O sacramento não é a água em si, e sim a *ação* de aplicá-la à pessoa.

Para qual realidade ele aponta? Ou o que acontece de fato? De acordo com Tomás, o batismo remove a culpa pelos pecados e dispõe nossa alma à adoração a Deus na igreja e por meio dela. Toda pessoa batizada partilha do sofrimento de Cristo, como se a própria pessoa tivesse sofrido e morrido. Portanto, a pessoa é liberta de toda a punição por seus pecados. Uma vez que agora é membro do corpo de Cristo, é como se ela tivesse sofrido aquela penalidade. Por isso, Tomás disse que o batismo não deve ser repetido: nascemos apenas uma vez. Portanto, somos batizados na morte de Cristo apenas uma vez, tal como Cristo morreu por nós uma só vez.

Com “caráter”, Tomás de Aquino quis dizer duas coisas. Em primeiro lugar, trata-se de um emblema, um símbolo. Nos tempos antigos, os soldados que se alistavam eram tatuados, e essa tatuagem era chamada “caráter”. O sacramento, disse Aquino, imprime uma tatuagem ou caráter espiritual. Ele fica impresso, invisível, na alma, mas se dá a conhecer quando a pessoa vê alguém lavado na água do batismo. É preciso lembrar que a maior parte das pessoas do mundo

antigo vivia em pequenas cidades e aldeias, onde todos se conheciam, ou em bairros densamente povoados nas grandes cidades, onde os vizinhos eram bem conhecidos. Quando alguém era batizado, todos ficavam sabendo, tal como uma tatuagem de hoje, que em geral é bem visível.

Em segundo lugar, o “caráter” é um tipo de habilidade especial que permite ao crente participar da adoração a Deus. O caráter sacramental é uma marca especial do sacerdócio de Cristo por meio da qual ele partilha conosco seu sacerdócio conforme somos motivados a dar graças a Deus e a louvá-lo.

Todavia, Tomás acreditava que podemos perder a salvação e, com isso, o uso desse caráter. Uma vez que a alma está sujeita a mudanças pelo livre-arbítrio, a graça também está. Assim como veio, pode ir embora — se decidirmos nos afastar de Jesus Cristo.¹¹

Por fim, mais alguns pontos interessantes sobre Tomás e o batismo.

1. Ele dizia que o batismo era o mais necessário dos sacramentos e que não havia outro meio de salvação para as crianças senão este. É por esse motivo que católicos e alguns protestantes da igreja alta se preocupam tanto em batizar um bebê que esteja em perigo de vida. Sem o batismo, as pessoas não podem receber pleno perdão do pecado e do castigo que o acompanha.

2. Para que essa visão tomista do batismo não tivesse um aspecto cruel demais nos casos em que o batismo representativo era impossível de ser realizado, Tomás de Aquino propôs o “batismo de desejo”, oriundo da fé, que atua pelo amor (Gl 5.6). O desejo de salvação conta para esse fim.

3. Tomás disse que algumas condições para o batismo precisam ser respeitadas, como o arrependimento. Os adultos convertidos, disse ele, não devem ser batizados imediatamente. É preciso que eles tenham a *intenção* de receber o que lhes está sendo oferecido, uma vez que Deus justifica não os que dele se aproximam pela força, mas os que o procuram de coração. (Tomás talvez estivesse pensando naqueles que se haviam convertido coagidos pela guerra ou apenas motivados pelo medo do inferno.) A fé verdadeira também é um pré-requisito, uma vez que a graça não pode ser recebida sem ela.

4. Contudo, há vezes em que o caráter batismal pode ser comunicado sem fé, uma vez que as crianças, por exemplo, não têm fé. Nesse caso, o caráter está

presente, mas não na plenitude de seus efeitos. A tatuagem foi impressa, mas não comunicou plenamente seu efeito, uma vez que requer fé e atos de vontade para que se torne totalmente real. Uma pessoa pode ter uma tatuagem que a identifique como membro de um clube, mas é preciso que ela participe voluntariamente do clube para receber os benefícios de sua filiação.

5. As crianças estão no ventre da igreja, por assim dizer; por isso, recebem a salvação não por meio de um ato próprio, mas por meio da igreja, pelos atos daqueles que as oferecem para o batismo. De igual modo, disse Tomás, a igreja crê e se arrepende por aqueles privados de juízo.

Seu tratado sobre os sacramentos foi a última coisa que Tomás de Aquino escreveu. Na manhã do dia 6 de dezembro de 1273, enquanto celebrava a missa, caiu em um transe. Daquele momento em diante e sem nenhuma explicação, parou de escrever e pouco falou. De acordo com seu secretário, depois de interrogado insistentemente, ele disse que, em comparação com o que Deus lhe revelou naquele momento, tudo o que havia escrito era como palha. Atualmente, muitos diriam que ele teve um derrame cerebral (AVC), mas isso seria caracterizar como doença o que esse grande Doutor (mestre) disse se tratar de uma experiência espiritual. Menos de três meses depois, quando ia de mula para o Concílio de Lyons, bateu num galho de árvore e se feriu. Duas semanas depois, aos 49 anos, Tomás de Aquino estava morto.

O QUE PODEMOS APRENDER COM TOMÁS DE AQUINO?

1. *Ele nos dá um retrato elegante da vida cristã.* Em seu modo de ver, a vida de Cristo abriu uma estrada para que o seguissemos — uma estrada para Jerusalém, carregando a cruz, pela morte e pela ressurreição, através do véu do Deus oculto, vindo originalmente do Pai e retornando agora para ele. (Segundo o modelo do *exitus* e *reditus*.) Este é o último ato do drama de salvação da criação divina, em que o mal que causamos a nós mesmos e à criação se desfaz, mas de modo tal, que somos chamados a cooperar com Deus. Não cooperamos nos salvando dos nossos pecados e semeando em nós mesmos a semente da nova vida. Essas são obras exclusivamente divinas. Contudo, cooperamos na materialização dessa nova vida — cultivando a semente, ganhando e desfrutando de sua colheita

eterna.¹² Os sacramentos são meios que nos permitem vivenciar de fato essa nova vida.

2. *Há certo poder na apresentação que Tomás faz do batismo como algo cujo caráter pode ser recebido sem os benefícios correspondentes — sendo necessários a fé e o arrependimento para recebê-los.* Poderíamos fazer diversas analogias: um ministro declara casados um homem e uma mulher, mas é preciso que assinem o registro do acontecimento e consumem sexualmente a união para que o casamento se torne real. Uma herança pode ser passada de pai para filho, mas é preciso que esse filho reclame a herança para que possa desfrutar de sua posse. A rainha Elizabeth herdou o trono do pai por ocasião da morte dele, porém seu reinado não começou de fato senão quando ela o reivindicou e as autoridades do país ratificaram seu pedido. De igual modo, o batismo confere um *status* que deve ser assumido; ele comunica uma herança a ser reivindicada; sua validade externa é completa, mas sua eficácia espiritual é condicional.

Seleção de textos extraídos de obras de Tomás de Aquino

As verdades que professamos acerca de Deus apresentam uma dupla modalidade. Com efeito, existem verdades a respeito dele que ultrapassam totalmente as faculdades da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. No entanto, existem verdades que podem ser alcançadas pela razão: por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus etc. Estas últimas verdades, os próprios filósofos a provaram por via demonstrativa, guiados que eram pelo lume da razão natural.

Que existe em Deus um domínio ininteligível, o qual ultrapassa totalmente as capacidades da razão humana, é evidente. O princípio de todo conhecimento que a inteligência pode obter acerca de uma coisa é o conhecimento da substância dessa coisa, visto que, segundo o ensinamento do Filósofo, o princípio de demonstração é “aquilo que uma coisa é”. Por conseguinte, a maneira pela qual a substância da coisa é apreendida pela inteligência comandará necessariamente a maneira pela qual se conhecerá tudo quanto diz respeito a essa coisa. Se, portanto, a inteligência humana apreende a substância de determinada coisa, por

exemplo, da pedra ou do triângulo, nada do que está no domínio inteligível dessa coisa ultrapassará a capacidade da razão humana. Esse não é o nosso caso com referência a Deus. A inteligência humana é incapaz, pelas próprias forças, de apreender a substância ou a essência íntima de Deus. Com efeito, o nosso conhecimento intelectual, conforme o modo próprio da vida presente, tem seu ponto de partida nos sentidos corporais, de tal modo que tudo o que não cai sob o domínio dos sentidos não pode ser apreendido pela inteligência humana, a não ser à medida que os objetos sensíveis (acessíveis aos sentidos) permitem deduzir a existência de tais coisas. Ora, os objetos sensíveis não podem conduzir a nossa inteligência a enxergar neles aquilo que constitui a substância ou essência divina, pois se verifica uma diferença de nível entre os efeitos e o poder da coisa. E, todavia, os objetos sensíveis conduzem a nossa inteligência a certo conhecimento de Deus, até ao ponto de conhecermos que ele existe, e mesmo até conhecermos tudo o que se deve atribuir ao primeiro princípio. Por conseguinte, existem em Deus verdades inteligíveis, as quais são acessíveis à razão humana: em contrapartida, há outras que superam totalmente as forças da razão humana.¹³

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Você concorda com Tomás de Aquino em sua concepção de que a razão pode nos mostrar a existência de Deus?
2. Procure dar um exemplo de uma situação em que é possível ver o princípio tomista segundo o qual, em todas as coisas, a natureza e Deus se interpenetram e agem simultaneamente?
3. Com relação à justificação, em que Lutero e Tomás de Aquino concordam e em que discordam?
4. Tomás disse que os sacramentos nos tornam contemporâneos de Cristo. O que ele quis dizer com isso?
5. De acordo com Tomás, de que modo o “caráter” sacramental se assemelha a uma tatuagem?

6. Tomás acreditava que o crente podia confiar no batismo infantil por si mesmo para a salvação sem nenhum tipo de resposta da criança à medida que fosse crescendo? Por quê?
7. A imagem que Tomás apresenta da vida cristã como uma jornada o ajuda a entender sua caminhada de fé?

SUGESTÕES DE LEITURA

PEGIS, Anton, org. *Introduction to Thomas Aquinas*. New York: Modern Library, 1964.

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica*. Tradução para o inglês Fathers of the English Dominican Province. Allen: Benziger, 1981. 5 v.

_____. [AQUINO, Tomás de]. *Suma teológica*. Tradução Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Loyola, c2002. Tradução de: Summa theologica.

CHESTERTON, G. K. *Saint Thomas Aquinas: the Dumb Ox*. New York: Image, 1974.

_____. *Santo Tomás de Aquino: biografia*. Tradução e notas Carlos Ancêde Nogueira. São Paulo: LTr, 2003. Tradução de: Saint Thomas Aquinas.

MCINERNEY, Ralph M. *Saint Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

¹Essa história e as demais devo em grande parte a Brian Davies (The shape of a saint, in: IDEM, *The thought of Thomas Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1992). Para este capítulo, consultei também *Aquinas: selected philosophical writings*, de Timothy McDermott (New York: Oxford University Press, 1993) e *Saint Thomas Aquinas: the Dumb Ox*, de G. K. Chesterton (New York: Image Books, 1974 [edição em português: *Santo Tomás de Aquino: biografia; tradução e notas Carlos Ancêde Nougé, São Paulo: LTr, 2003*]), além das obras do próprio Tomás de Aquino: *Summa theologiae* [edição em português: *Suma teológica*, tradução Aldo Vannucchi et al., São Paulo: Loyola, c2002] e *Summa contra gentiles* [edição em português: AQUINO, Tomás de, *Súmula contra os gentios*, tradução Luiz João Baraúna, São Paulo: Nova Cultural, 2000, cap. 3, p. 133-134, Os Pensadores. (Esta foi a versão utilizada nas citações de Tomás de Aquino presentes neste capítulo, com algumas alterações necessárias para que as referidas citações estivessem mais bem conformadas à versão inglesa e ao fluxo argumentativo do autor desta historiografia. N. do E.)].

²CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*, cit., cap. 2.

³Ibidem, p. 3.

⁴Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, 1a.2.3.

⁵Brian DAVIES, *The thought of Thomas Aquinas*, New York: Oxford University Press, 1992, p. 26.

⁶Timothy MCDERMOTT, *Aquinas: selected philosophical writings*, New York: Oxford University Press, 1993, p. xxvii, xxx.

⁷Ibidem, p. xxvii.

⁸AQUINAS, *Summa theologiae*, 1a2ae.94.2

⁹Os protestantes da igreja baixa consideram o batismo simplesmente uma forma pela qual o crente diz ao mundo que aceitou Jesus, considerando a ceia do Senhor apenas um memorial do que aconteceu há dois mil anos. Em nenhum dos dois casos, há comunicação de graça. A igreja alta, por sua vez, vê o batismo como meio de transmissão de uma graça especial e a comunhão como participação no corpo e no sangue de Cristo.

¹⁰Esta citação e boa parte do material sobre o batismo baseiam-se em “Signs and wonders”, de Davies (in: *Thought of Thomas Aquinas*, cit.).

¹¹AQUINAS, *Summa theologiae*, 1a.24.

¹²Quando Aquino usou o termo *ganhando*, ele tinha em mente as inúmeras referências bíblicas a recompensas com as quais Deus premia nossa obediência inspirada pela graça e por ela revestida de poder.

¹³Thomas AQUINAS, *On the truth of the Catholic faith: Summa contra gentiles* 1.3.2-3, tradução para o inglês Anton C. Pegis, New York: Image Books, 195, p. 63-4.

MARTINHO LUTERO

O monge que se levantou contra o céu e a terra



Paul Althaus, grande estudioso de Lutero, chamou-o certa vez de “oceano”.¹ O termo pode ser aplicado tanto à formidável produção do reformador (mais de cem volumes — cada um deles com altura superior a 30 cm — na edição em alemão de suas obras) quanto à sua originalidade. Poucos teólogos na história do pensamento cristão se equiparam à sua estatura — talvez Agostinho, Tomás de Aquino, Edwards e Barth.

UM PEQUENO RETRATO

De acordo com o relato de testemunhas oculares, Lutero tinha uma intensidade tal no olhar, que nenhum de seus interlocutores saía ileso. Depois de conversar com Lutero em 1518, o cardeal Cajetan ficou impressionado com o estranho olhar do monge. Um estudante suíço contemporâneo de Lutero disse que seus olhos eram “profundos, negros, inquietos e tinham o brilho das estrelas”.²

Lutero era de complexão mediana e tinha um ótimo senso de humor — muitas vezes rude, mas sempre impactante. No fim da vida, por exemplo, prometeu: “Quando estiver novamente em Wittenberg, meu lar, deitarei no meu caixão e darei aos vermes um doutor bem gordo para que se deliciem”.³ Mas ele nem sempre fora gordo. Quando abandonou o convento, por volta dos trinta anos, havia guerreado contra a carne durante tanto tempo, que, segundo o testemunho de um amigo, “estava desfigurado de tanto se preocupar e estudar, e de tal forma que quase se podiam contar os ossos por baixo da pele”.⁴

Lutero era uma pessoa emotiva. Tinha um temperamento de vulcão prestes a entrar em erupção a qualquer momento. No entanto, um contemporâneo seu disse que ele tinha uma voz clara e articulada e era normalmente cortês e até alegre, mas “muito cáustico e agressivo em suas críticas”.⁵ Embora essa mania de criticar não fosse incomum para alguém de sua idade, era também o reflexo de uma personalidade realista ao extremo — sendo ele, ao mesmo tempo, porém, muito bem humorado e, por vezes, boca-suja. Quem acha tedioso ler teologia nunca leu Lutero. Comece por suas *Conversas ao redor da mesa* (coleção de notas tomadas por seus alunos de teologia durante as refeições).⁶ Eis um exemplo típico do que costumava dizer nessas ocasiões esse teólogo “exuberante”: “Se nosso Deus criou peixes enormes e vinhos finos no Reno, sinto-me perfeitamente à vontade para comê-los e bebê-los! Podemos desfrutar de todos os prazeres do mundo, desde que não sejam pecaminosos; seu Deus não os proíbe; pelo contrário, ele deseja isso. Deus se alegra sempre que você sorri com gosto”.⁷

Lutero raramente se sentia inseguro. Enquanto os estudiosos escrevem tantas vezes *ni fallor* (“se não me engano”), ele escreve *immo* (“certamente!”).⁸ Talvez tenha sido por causa dessa autoconfiança que escreveu tanto, a ponto de, às

vezes, os estudiosos se queixarem de que é possível encontrar qualquer coisa entre seus escritos. Em meio a tanta fartura, há até opiniões discordantes sobre o mesmo assunto. Lutero fez o seguinte comentário a respeito da sua inquietação intelectual: “Estão querendo que eu seja uma estrela imóvel. Não sou. Sou um planeta andarilho”. Isso explica o volume colossal de escritos do reformador em que ele discorre sobre quase tudo; portanto, ler Lutero é uma experiência parecida com garimpar ouro — há impurezas e resíduos, mas há também pepitas preciosas de ouro puro.

O reformador alemão amava a natureza. Durante toda a disputa de Leipzig, ele usou um anel de prata, com um amuleto contra o mal, e tinha na mão uma flor, que cheirava de vez em quando. Ele gostava de relaxar no jardim e, “para desacatar o diabo”, deliciava-se com as flores, principalmente rosas, que eram para ele dádivas divinas.⁹

A LENDA

Quem e o que era Lutero? Depende da pessoa para quem você faz a pergunta. Durante alguns séculos depois da Reforma, os historiadores católicos o viam como

um monge louco, um psicótico endemoninhado que queria demolir os pilares da Madre Igreja. Para os protestantes ortodoxos, ele era um cavaleiro santo, um Moisés, um Sansão (que pôs abaixo o templo dos filisteus!), um Elias, e até mesmo o Quinto Evangelista e o Anjo do Senhor [...] Os nacionalistas alemães o saudaram como herói popular e “pai da pátria”; os teólogos nazistas o saudaram como um protoariano e precursor do Führer.¹⁰

Lutero disse que jamais foi sua intenção começar uma nova igreja.

Em primeiro lugar, peço aos homens que não façam referência alguma a meu nome; que eles se autodenominem cristãos, e não luteranos. O que é Lutero? O ensinamento não é meu. Tampouco fui crucificado no lugar de quem quer que seja [...] Como poderia eu então — pobre e malcheiroso repasto de vermes que sou — conceber que haja homens que chamem os filhos de Cristo pelo meu miserável nome?¹¹

Lutero também dizia que não havia começado a Reforma.

Tudo o que fiz foi ensinar e pregar, escrever a Palavra de Deus; fora isso, não fiz nada. E aí então, enquanto dormia, ou tomava cerveja de Wittenberg com meu Filipe e meu Amsdorf, a Palavra de modo

tão magnífico debilitou o papado como jamais um príncipe ou imperador tanto estrago fez. Eu não fiz coisa alguma. A Palavra fez tudo.¹²

Não é de admirar, porém, que Lutero e a Igreja Romana tenham se separado. Basta ler as coisas que ele disse sobre o papa de seus dias. Ele se referiu ao papa Paulo III como “Sua Infernidade” e à hierarquia romana como “igreja-prostituta do diabo”. Quando lhe perguntaram “O papa e aqueles que o servem não pertencem ao Corpo de Cristo?”, ele respondeu: “Sim, tanto quanto o cuspe, o muco, o pus, as fezes, a urina, o fedor, a casca da ferida, a varíola, a úlcera e a sífilis são membros do corpo humano”.¹³

Lutero sempre se queixava de que Roma falhava por não pregar a Palavra e insistia que a fé vem por ouvir a Palavra de Deus. Na verdade, dizia ele, a principal função de um cristão é ouvir a Palavra de Deus.

Se você perguntar a um cristão que característica o torna digno de ser chamado “cristão”, ele não poderá de modo algum dar outra resposta senão o ouvir a Palavra de Deus, isto é, a fé. Portanto, o cristão tem um órgão apenas: seus ouvidos.¹⁴

Ouvir, para Lutero, não significa simplesmente deixar que o som atinja o ouvido; devemos ouvir a Palavra de Deus e acolhê-la de forma pessoal. Não basta saber simplesmente que Cristo morreu, ou mesmo por que ele morreu. Ele citava então Tiago 2.19 — “Os demônios também creem e estremecem” — e insistia que a fé salvadora tinha de ser apropriada de forma pessoal. As boas-novas não se dão a conhecer de maneira abstrata; elas falam às entranhas da experiência. “Uma pessoa que deseja ser salva deve agir como se a Bíblia tivesse sido escrita exclusivamente para ela e não houvesse mais ninguém na face da terra.”¹⁵

JUSTIFICAÇÃO SOMENTE PELA GRAÇA, POR MEIO DA FÉ

O *insight* fundamental de Lutero foi a descoberta da justificação somente pela graça, por meio da fé. A isso chamou de “síntese de toda a doutrina cristã”. Quando era monge, a tradução latina de Romanos 1.17 (“pois a justiça de Deus se revela no evangelho”) aterrorizava sua alma. Ele entendia que “justiça” (*iustitia* era o termo empregado na Bíblia latina de Lutero) tinha o sentido de punição divina do pecado e temia que suas tentativas de evitar o castigo não fossem

suficientes. Então orava durante horas, jejuava até ficar extenuado, fazia vigílias e praticava boas obras, mais ainda assim sua consciência o acusava. Seu humor ia do desespero que sentia por suas faltas à ira fulminante contra Deus: “Eu não amava; sim, eu odiava o Deus justo que pune os pecadores e, secretamente, quase me entregando à blasfêmia, murmurava, sim, e muito. Eu estava irado com Deus”.¹⁶

Mas Lutero continuava a ler Paulo numa busca desesperada de alívio e direção. Ele conta que meditava nos escritos do apóstolo dia e noite, até que finalmente viu a luz.

Entendi então que a justiça de Deus é a justiça pela qual o justo vive por meio de um dom que Deus concede a ele, isto é, a fé. O sentido, portanto, é este: a justiça de Deus é revelada pelo evangelho, a saber, a justiça passiva por meio da qual o Deus misericordioso nos justifica pela fé, como está escrito: “O justo viverá por sua fé” [Hb 2.4]. Senti nesse momento que nascera totalmente de novo e entrara no paraíso, cujos portões se abriram para mim.¹⁷

O ano era 1519. Lutero tinha 35 anos.

O que levava Lutero a um tormento assim tão profundo? Por que ele, um monge agostiniano, não conseguia ver a graça de Deus de que falara Agostinho?

Havia três razões para isso.

1. Em primeiro lugar, havia o problema da divinização, de que já tratamos ao falar de Atanásio e Agostinho. Atanásio dissera que Deus se tornara humano para que o homem se tornasse Deus. Agostinho dissera que compartilhamos da natureza divina quando participamos dos sacramentos. A implicação, com o endurecimento dessa doutrina na Idade Média, era que somos justificados por Deus só depois que a natureza divina é infundida em nós. A questão que atormentava Lutero era a seguinte: “E se eu não sentir a natureza divina em mim? Será que estou pondo minha fé em um ídolo?”.

2. O Quarto Concílio de Latrão (1215) havia estipulado que somente os pecados confessados a um padre seriam perdoados. Para uma alma sensível como a de Lutero, isso era sinônimo de desespero total. Ele estava obcecado com a ideia de que pudesse ter negligenciado algum pecado. Passava horas no confessionário com seu mentor espiritual, Johann von Staupitz; ia então embora,

mas sempre voltava correndo quando se lembrava de que havia esquecido de mencionar a menor falta que fosse.

Staupitz ficava exasperado. “Olhe, irmão Martinho, se você quer se confessar tanto assim, por que não faz algo que valha a pena confessar? Mate sua mãe ou seu pai! Cometa adultério! Mas não venha mais aqui a todo momento confessar suas faltas insignificantes!”¹⁸

Lutero teve então outra dúvida. Será que ele estava mesmo arrependido de seus pecados ou estava apenas com medo do inferno? Isso o lançou numa angústia tão profunda que desejou jamais ter nascido. Em vez de se odiar, passou a odiar a Deus por tê-lo criado e por ter feito a justificação parecer impossível.

3. Gabriel Biel, teólogo alemão do século 15, ensinara que Deus dá sua graça somente àqueles que procuram dar o melhor de si. É uma ideia muito parecida com o ditado popular que diz “Deus ajuda a quem se ajuda”. O pressuposto era que a graça de Deus depende daquilo que fazemos. Ele a dispensa unicamente a quem procura se esforçar ao máximo. Uma vez mais, porém, Lutero, com sua consciência sensível, se perguntava se estava fazendo o melhor que podia. Como poderia saber, uma vez que o coração humano, isso ele bem sabia, é “enganoso [...] mais que todas as coisas” (Jr 17.9)? Talvez ele *pensasse* que estivesse tentando dar o melhor, mas seu coração o traía, disfarçando a mornidão que o acometera. Como ter certeza?

O ponto de inflexão se deu no momento em que Lutero percebeu, com base nas epístolas de Paulo e na própria vida do apóstolo, que a graça não é precedida de um grande esforço, e sim de uma rebelião vigorosa. Como diz o apóstolo em Romanos 5.6, “Cristo morreu pelos *ímpios*” — e não pelos santos. Seu encontro com a graça não foi resultado de um esforço imenso para servir a Cristo. Pelo contrário: ele a encontrou quando tentava *matá-lo*! Foi na estrada de Damasco, para onde ia com o objetivo de prender os cristãos e entregá-los para serem punidos e, possivelmente, mortos. Ali Jesus disse a Paulo que, como estava tentando matar os cristãos, era a ele próprio que, na verdade, estava querendo matar: “Eu sou Jesus, a quem persegues” (At 9.5).

Lutero sentiu-se liberto. Era como se tivesse nascido de novo. Deus não espera a perfeição religiosa e moral para que possa conceder sua graça. Em vez

disso, ele leva as pessoas a Cristo mesmo quando elas o estão combatendo — não *por causa* da sua bondade, mas *apesar* de sua maldade.

A única exigência é que acreditem que são as obras de Cristo, e não as próprias obras, que as levam a Deus.

IMPUTAÇÃO

Lutero passou do jargão da medicina, como vimos nos capítulos anteriores sobre Atanásio e Agostinho, para o jargão forense. Em vez de ver a graça como sustância nova *inoculada* em um corpo enfermo, ele via a justificação como juiz que absolve alguém preso à culpa, declarando-o livre de toda e qualquer acusação. O juiz *imputa* inocência ao prisioneiro porque sua culpa e sua pena foram assumidas por outra pessoa. Lutero compreendeu que Deus aceita a justiça de Cristo, que é estranha à nossa natureza, como se fosse nossa. Embora a justificação não remova efetivamente nossos pecados, eles não são mais lançados contra nós.

O termo com que celebrizou essa experiência foi troca *jubilosa* ou *feliz*, por meio da qual entregamos a Cristo nossos pecados e a nossa condenação, enquanto ele nos confere sua justiça e a vida eterna: “Não é uma troca jubilosa — Cristo, o noivo rico, nobre e santo toma esta pobre, desprezada e ímpia meretriz em matrimônio, redime-a de todo mal e a adorna com todos os seus bens?”.¹⁹

Enquanto Agostinho e seus discípulos medievais praticavam uma teologia segundo a qual a interpretação de Paulo era de que na justificação somos *feitos* justos, Lutero dizia que o essencial na justificação é que somos *declarados* justos. Ele jamais rejeitou a ideia de ser justificado, mas chegou à conclusão de que a justificação baseia-se, no fim das contas, não na cura gradual do pecador, mas naquilo que Cristo fez na cruz. Basta ao pecador acolher essa notícia maravilhosa. Cristo o transformará, mas é preciso que, antes, ele olhe para o que Cristo fez, e não para o que se passa em seu coração.²⁰

Muitos luteranos e evangélicos no século passado disseram que a justificação conforme entendida por Lutero (e, portanto, pelo protestante) se diferencia da justificação católica pela oposição entre imputação e infusão: Lutero ensinava a

imputação (que Deus, no momento da justificação, somente nos *declara* justos), enquanto Aquino e os católicos ensinam a infusão (Deus, na justificação, nos *torna* justos). Lutero, porém, não restringia a justificação a uma transação legal no céu, distante da vida real do novo crente. “Na troca alegre, Cristo realmente toma para si o pecador e sopra nele seu Espírito, despertando-o para a fé, de modo que entre ele e o pecador crente haja uma união sobre a qual é pronunciado o veredito da justificação.”²¹ Veja como Lutero descreveu essa experiência:

Portanto, a fé justifica porque lança mão desse tesouro, o Cristo presente, e o toma para si [...] Onde há confiança no coração, portanto, *aí Cristo está presente*, nessa nuvem e nessa fé. Essa é a justiça formal que justifica o homem [...] Portanto, *o Cristo* que é apreendido pela fé e que *mora no coração* é a verdadeira justiça cristã, e por isso Deus nos considera justos e nos concede a vida eterna.²²

Assim, para Lutero, a imputação não é uma ficção jurídica por meio da qual Deus nos justifica com base em algo que ocorre fora de nós, declarando justa a pessoa que não é diferente depois da fé do que era antes. Ao contrário, a fé une o crente a Cristo e “ao amor de Deus [...] derramado em nosso coração pelo Espírito Santo” (Rm 5.5). É com base nisso que o veredito jurídico da justificação é pronunciado.²³

SOMENTE FÉ

Lutero ensinou que somente a fé, sem obras, é o que nos une a Cristo, nosso Salvador. Quando Lutero se refere à *fé*, ele tem em mente o termo latino *fiducia*, que significa confiança pessoal, dependência, apreensão ou posse de Cristo *pro me* (para mim). A teologia medieval enfatizara o destaque que Aquino dera à fé, que era “constituída pelo amor”. Para Lutero, essa ênfase criava dificuldades intransponíveis, pois tinha como implicação que a obra do amor — que é aquilo que eu faço — também é necessária para que eu me una a Cristo. Desse modo, torno-me uma espécie de salvador ao lado do Salvador, ajudando Cristo a salvar-me. Para Lutero, tal ideia não somente era antibíblica, mas também, como ele descobrira por experiência própria, psicologicamente impossível. Não raro, ele se sentia aquém do amor verdadeiro. Além disso, como é que poderíamos saber se

temos suficiente amor ou o tipo certo de amor? Neste caso, seria como se Cristo tivesse morrido não pelos pecadores, mas pelos santos.

Lutero sabia que sua ênfase na fé também poderia ser mal-interpretada, como se a pessoa fosse salva por *sua* fé. A fé passaria então a ser uma obra, uma forma de pensar que o indivíduo estaria salvando a si mesmo. Lutero insistia então que a fé por si mesma não justifica. Ela tão somente *recebe* o dom da justificação. Não é causadora da graça, mas se torna consciente da graça já existente. Além disso, Paulo disse que a fé “não vem de vós, é dom de Deus” (Ef 2.8). Ela não gera a si mesma; é um dom do Espírito Santo.

A UM SÓ TEMPO JUSTO E PECADOR

Para que os crentes não ficassem impressionados com sua nova vida a tal ponto que começassem a imaginar que foi a apropriação dessa vida por parte deles que fez com que Deus os favorecesse, Lutero ensinou também o princípio do *simul iustus simul peccator* — o crente é a um só tempo justo e pecador.

Nossa condição depende da perspectiva com que olhamos para nossa vida. Da perspectiva do primeiro nascimento, somos verdadeira e totalmente pecadores. Mas da perspectiva do novo nascimento, Cristo nos foi dado, de modo que agora, nele, somos totalmente santos e justos. Portanto, sob perspectivas diferentes, somos a um só tempo justos e pecadores.

Lutero, portanto, disse que para o crente não há pecado algum (uma vez que Deus vê a justiça de Cristo, a quem somos unidos) e que no pecador tudo é pecado (nossa natureza pecaminosa continua bem presente dentro de nós nesta vida). Céu e inferno convivem em nosso íntimo.

INTERPRETAÇÕES EQUIVOCADAS

Uma nova geração de especialistas em Lutero diz agora que os estudos sobre o reformador levados a cabo no século 20 interpretaram erroneamente sua teologia ao colocar a experiência humana no centro de sua doutrina da justificação. Em vez disso, insistem que o que estava no centro para Lutero era a cristologia trinitária, sendo a justificação uma expressão dessa cristologia.²⁴ O resultado do

destaque dado pelos estudos realizados no século 20 sobre o tema humano da justificação foi que várias gerações de estudiosos entenderam a doutrina da justificação como se fosse uma resposta existencial (centrada na experiência humana) à ansiedade do ser humano por significado e perdão — totalmente à parte da pessoa de Cristo e do restante da teologia cristã. O que importa de fato, disseram alguns desses estudiosos, é que sabemos que fomos perdoados. Não importa quem você pense que Jesus é, se a Trindade é real ou mesmo se Jesus ressurgiu dos mortos. Talvez não importe nem mesmo a maneira em que você leva a vida.

Contudo, nos *Artigos de Esmalcalda* (1537), Lutero escreveu: “O primeiro artigo, e o mais importante, é *que Jesus Cristo, nosso Deus e Senhor, morreu por nossos pecados*, e foi ressuscitado dos mortos para nossa justificação”. Para Lutero, a obra de Cristo não poderia ser dissociada da pessoa de Cristo. A justificação não poderia ser separada da divindade de Cristo e da Trindade. Portanto, ela não foi essencialmente uma experiência em que nos sentimos livres de uma situação ameaçadora; antes, foi o meio pelo qual o Deus trino reconciliou um mundo pecador consigo mesmo. Como a justificação faz parte de uma história muito maior, distorcemos esse ponto doutrinário, assim como toda a teologia de Lutero, quando essa história mais ampla não ocupa o devido lugar de destaque, bem no centro dos acontecimentos.

Outro equívoco consiste na interpretação protestante tradicional de que a “revolução evangélica” de Lutero assinalou um rompimento decisivo com o ensino católico, o que tornou inevitável o aparecimento de uma nova igreja (protestante). Hoje os estudiosos colocam em dúvida esse desdobramento. Eles descobriram que a mola propulsora da teologia luterana, no início, não consistia em saber como posso encontrar um Deus de graça, e sim onde posso encontrar o Deus *real*. Em outras palavras, ele não estava preocupado com a certeza de salvação, mas com o discernimento — como posso ter certeza de que não estou adorando um falso Deus, um ídolo? Ele ficara profundamente impressionado com a ideia agostiniana de que a graça de Deus de tal modo nos transforma, que demole nossa auto-obsessão e nos faz amar a Deus não por causa de nós mesmos, mas por causa dele. Lutero achava que a teologia de sua época (incluindo-se a

prática de indulgências pela igreja) dava pouca importância à natureza radical dessa transformação, reduzindo a graça a algo que se pode comprar e armazenar para uma transação melhor depois da morte. Nesse caso, não se tratava mais da graça do Deus verdadeiro, mas de um benefício prometido por um falso deus. O sinal da graça do Deus verdadeiro era a cruz: Deus proporciona dificuldades e sofrimentos ao crente. O que Lutero queria dizer com isso? “Vocês saberão que puseram a confiança no Deus verdadeiro quando ele os torturar e os crucificar, como fez com Jesus Cristo”. Para Lutero, essa era uma ideia consoladora. O que essa nova geração de estudiosos deseja destacar é que, nos primórdios de sua teologia da cruz, Lutero *não* se afastou da teologia católica em busca de uma solução para seu dilema fundamental; pelo contrário, ele se voltou para um teólogo católico ilustre: Agostinho.

Se o dilema inicial de Lutero estava associado mais ao discernimento e à idolatria do que à segurança, mais tarde, quanto teve de lidar com essa questão, não saiu em busca de alguma descoberta existencial. Ele recorreu, isto sim, à teologia católica tradicional dos sacramentos. Essa é mais uma conclusão dos estudos mais recentes. De acordo com David Yeago, “de 1518 em diante, é a particularidade e a concretude da presença de Deus que agora impedem a idolatria; o Deus verdadeiro que, por definição, não pode ser usado, é o Deus que se torna disponível segundo lhe apraz: na carne, nascido de Maria e da prática sacramental da igreja, e não em nossas especulações religiosas e interesses pessoais”.²⁵ Para Yeago e uma nova geração de eruditos finlandeses que se dedicam ao estudo de Lutero, o reformador disse que o cristão deve recorrer aos sacramentos da igreja em busca de segurança. O crente deve acreditar que, quando o ministro diz “Isto é o corpo e o sangue de Cristo”, o próprio Cristo está oferecendo graça e perdão. No sacramento da penitência, ele deve crer que Cristo deu autoridade a seus ministros para “desligar na terra” (Mt 16.19), e assim seus pecados são absolvidos no céu. Duvidar dessas declarações da igreja é “fazer de Cristo mentiroso”.²⁶

Portanto, diz Yeago e outros, a divisão entre as igrejas católicas e protestantes no século 16 era teologicamente desnecessária. Lutero opunha-se aos excessos católicos de seu tempo, mas foi buscar na tradição católica a correção desses

excessos. A nova maneira com que explicava o evangelho era fruto de seu aprendizado com Agostinho. Como diz Paul Hinlicky, “a briga de Lutero nunca foi com o catolicismo, e sim com o papado [...] Inúmeras vezes ele se preocupou em deixar evidentes as credenciais católicas dos seus ensinamentos”.²⁷ Para esse grupo de estudiosos, a Reforma dividiu a igreja ocidental pela relutância das autoridades romanas em recorrer ao melhor de sua tradição, pela influência infeliz da política financeira sobre a doutrina, pela impaciência de Lutero e por sua declaração irrefletida de que o papado era o anticristo.

TEOLOGIA DA CRUZ

A “teologia da cruz” de Lutero é uma das consequências da doutrina da justificação. Seu impacto sobre a teologia do século 20 foi substancial, como se vê sobretudo em *Gekreuzigte Gott* [O Deus crucificado], livro de 1974 de Jürgen Moltmann. A teologia da cruz de Lutero aparece claramente em sua *Disputa de Heidelberg* (1518), na qual ele faz a distinção entre teólogos da glória, que baseiam suas ideias sobre Deus nas coisas criadas e que podem ser vistas, e teólogos da cruz, para quem Deus se revela melhor pela “Paixão e pela cruz”.²⁸ Somente pela Paixão e morte de Cristo podemos obter o conhecimento verdadeiro de Deus e de nós mesmos. Para a teologia da glória, nossas obras são coisas que agradam a Deus e, portanto, nos justificam. Contudo, a teologia da cruz ensina que todas as nossas obras são condenadas pela cruz e somente a obra de Deus na cruz, na “fraqueza” e na “loucura” divinas (aos olhos do mundo), nos justifica.

Em seu livro *Luther's theology of the cross* [A teologia da cruz, defendida por Lutero], Alister McGrath diz que a teologia da cruz é necessária para que possamos interpretar adequadamente nossa experiência.²⁹ Na Sexta-Feira da Paixão, os discípulos provavelmente chegaram à conclusão de que Jesus havia falhado e talvez não fosse mesmo o Messias. Talvez tenham até duvidado do amor de Deus por eles, já que parecia que os havia abandonado. Deus parecia ausente. Se tivessem tomado sua experiência como referência, teriam chegado à conclusão de que Jesus não era quem dizia ser e que Deus os havia abandonado.

Mas o Domingo de Páscoa trouxe à tona novas percepções — sim, Jesus era o Messias, Deus havia honrado suas promessas de amar e salvar seu povo; portanto, Deus estivera presente na Sexta-Feira da Paixão. O que isso significa? Que tomar conhecimento da ressurreição nos ajuda a compreender nossa experiência — não apenas a da Sexta-Feira da Paixão, mas a de todas as outras situações em que Deus parece ausente. Uma teologia da cruz que enfatize o fato de que o verdadeiro Deus não pode ser conhecido à parte da cruz e da sua ressurreição nos ajuda a interpretar a experiência por que passamos quando Deus parece ausente.

A REAÇÃO

Esse novo entendimento da justificação e da cruz “caiu como uma bomba sobre o cenário teológico do catolicismo medieval. Demoliu toda a teologia dos méritos, bem como a base sacramental e penitencial da própria igreja”. Jacob Hochstraten, um dominicano de Colônia, disse que era blasfêmia referir-se à união da alma a Cristo como matrimônio espiritual baseado exclusivamente na fé. Como Cristo poderia se unir a um pecador? Isso faria da alma uma prostituta e uma adúltera, e faria de Cristo um cafetão e patrono covarde de sua desgraça.³⁰

Timothy George comenta que a ideia de Lutero foi realmente chocante, mas não menos chocante do que a declaração de Paulo de que Deus justifica o pecador, ou a história de Jesus sobre o pai amoroso que abraça e beija o filho aflito depois de ele ter gastado o dinheiro que recebera por herança paterna e ter se envolvido com prostitutas.³¹

Muitos acharam que Lutero estava eliminando a necessidade das boas obras na vida cristã. O duque George da Saxônia foi cáustico em sua crítica: “A doutrina de Lutero é boa para os moribundos, mas não para os vivos”. Erasmo foi mais contundente: “Os luteranos querem apenas duas coisas: riqueza e esposas [...] Para eles, o evangelho significa viver como bem quiserem”.³²

Para Lutero, porém, as boas obras eram fundamentais por serem *evidências* da fé verdadeira. Ele acreditava que seu entendimento da justificação, como fé ativa no amor, na verdade nos libertava para amar o próximo não por amor a nós

mesmos, mas por amor a ele. Quando, porém, eu acreditava que minhas obras me justificariam, meu amor pelo próximo tinha como *objetivo* conquistar a aprovação de Deus. Agora que sei que ele concede sua aprovação aos pecadores e lhes outorga a fé, posso amar meu próximo em gratidão pela dádiva a mim concedida. Não sirvo mais as pessoas ao meu redor para ficar bem com Deus, o que é uma forma sutil de *usá-las* para propósitos religiosos pessoais. Em vez disso, dou graças a Deus por sua graça imerecida e me volto para meu próximo por amor a eles.³³

CRÍTICAS RECENTES

Desde a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto, alguns historiadores culpam a teologia de Lutero pela ascensão do nazismo. Em seu *Ascensão e queda do Terceiro Reich* (1960),³⁴ por exemplo, William L. Shirer quis traçar uma linha direta de Lutero a Hitler com o argumento de que “a crença radical de Lutero na autoridade política absoluta” fez com que os alemães assistissem passivamente à chegada de Hitler ao poder. O problema dessa afirmação é que, ao contrário disso, Lutero advogava “uma oposição quase temerária contra toda injustiça do governo” e dava a seus seguidores diretrizes precisas sobre como remover os tiranos do poder.³⁵ É verdade que Lutero aconselhou submissão às autoridades durante a Revolta dos Camponeses (1524-1526) por temer que ela pusesse a perder seus esforços de reforma. No entanto, escreveu também reiteradas vezes aos líderes políticos sobre como pensar corretamente a respeito da igreja e do Estado.

Muitos outros fizeram também essa ligação do antissemitismo nazista às invectivas violentas de Lutero contra os judeus no final de sua carreira. Essa associação é fruto de má historiografia e há dois motivos para afirmarmos isso. Em primeiro lugar, as denúncias de Lutero baseavam-se na religião e na prática religiosa dos judeus, e não na raça. Em segundo lugar, o verdadeiro antissemitismo racial que se tornou a fonte do ódio nazista remonta não a Lutero, mas ao chamado antissemitismo científico dos deístas ingleses do século 18, cujo pensamento antijudeu foi popularizado pelos filósofos franceses.

Voltaire, por exemplo, aprendeu com os deístas quando esteve em Londres e desde então passou a se referir aos judeus como “execráveis”. Certa vez, escreveu que judeu era alguém que deveria trazer gravado na testa: “Apto a ser enforcado”.³⁶

Já Lutero demonstrava uma profunda apreciação pela tradição judaica. Sua especialidade acadêmica era a Bíblia hebraica. Seu colega mais próximo, Filipe Melanchton, era estudioso do hebraico e tinha amigos rabinos. Lutero escreveu diversos ensaios filossemíticos, como “Sobre Jesus Cristo ter nascido judeu” (1523).

Lutero, porém, disse coisas horríveis sobre os judeus muitos anos depois. Como se haviam recusado a aceitar Jesus como Messias, num esforço para “salvar alguns das chamas e das brasas [...], suas sinagogas deveriam ser incendiadas [...] [suas casas] derrubadas e destruídas [...] [e os judeus] postos debaixo de um mesmo teto, ou num estábulo, como ciganos, a fim de que tomem consciência de que não são senhores em nossa terra”.³⁷

Alguns estudiosos de Lutero concluíram recentemente que essas palavras terríveis foram motivadas por um sentimento apocalíptico — sua crença de que o mundo terminaria em seu tempo e que todos os inimigos do evangelho eram insuflados pelo diabo. Lutero demonizava não apenas os judeus, mas também os turcos, os camponeses que haviam começado as revoltas de 1524 a 1526 e o papado. Ele parecia ter esquecido, durante algum tempo, que o demônio é um cão preso à correia de Deus. Devemos tomar cuidado com profetas semelhantes que anunciam o fim do mundo e demonizam todos os que não são cristãos, dando a entender que o demônio é um segundo Deus.

COMO ENCONTRAMOS O DEUS VERDADEIRO?

Se hoje estamos na mesma situação de quando Lutero tinha 35 anos e também não conseguimos encontrar o Deus real, os ensinamentos do reformador podem nos ajudar. Se consciente ou inconscientemente vimos até hoje tentando agradar a Deus com uma vida moral e religiosa, na esperança de que isso nos salve, mas

agora nos demos conta de que esses esforços jamais trarão paz a uma alma sensível, é importante que atentemos para o seguinte:

1. *A salvação é pela graça (ou seja, ela é uma dádiva gratuita que não se conquista).* Não vem pelas obras — não, pelo menos, por obra nossa. A salvação vem, sim, pelas obras de Cristo, por sua vida, morte e ressurreição realizados com *perfeição*. Nossos esforços, por melhores que sejam, em nada contribuem para nossa salvação. Em vez disso, como já pudemos perceber, os pecados da indiferença e da obstinação superam em muito tudo o que tenhamos de bom para oferecer a Deus. E, se formos um pouco mais conscientes do que fazemos, veremos que até mesmo as poucas boas obras que praticamos estão maculadas pelo interesse pessoal e pelo orgulho.

2. *Nossa fé deve estar naquilo que Cristo fez na cruz, e não em nossa santidade interior.* Nossa santidade é insignificante e vem invariavelmente acompanhada de motivações pecaminosas. Todavia, Cristo morreu exatamente para isso, para lançar nossos pecados no inferno, que é o lugar deles, e nos dar em troca, de presente, sua justiça. Agora não temos mais de nos preocupar com a insuficiência da nossa justiça (que, aliás, será sempre insuficiente!). Só nos cabe agradecer a Deus o fato de que, pela fé, ele nos uniu a Cristo e, portanto, à justiça de seu Filho. É a justiça de *Cristo* que se une a nós e nos salva.

3. *A verdadeira fé é sinônimo de confiança e assunto do coração.* Não é um mero assentimento intelectual à ideia de que Cristo morreu por nossos pecados, mas, sim, a confiança do coração na obra de Cristo, que nos concede perdão e salvação da ira divina. Essa confiança é alimentada pela adoração na companhia de outros crentes; por isso, unimo-nos a uma igreja em que esse evangelho é pregado. Somente ali, na comunidade de crentes, será possível fazer a caminhada da fé e crescer em nosso conhecimento de Deus.

4. *Por fim, diz Lutero, seremos libertos da tentativa agonizante de querer conquistar a salvação por sermos boas pessoas.* Livres, amaremos nosso próximo e cuidaremos de suas necessidades, não apenas das nossas. Somente quando formos libertos da tentativa de sermos bons e entendermos que só Cristo é bom, é que nos tornaremos bons.

Seleção de textos extraídos das obras de Martinho Lutero

O terceiro benefício incomparável da fé é que ela une a alma a Cristo como a noiva se junta a seu noivo. Com esse mistério, como ensina o apóstolo, Cristo e a alma se tornam uma única carne [Ef 5.31,32]. E, como uma única carne, havendo entre os dois um matrimônio verdadeiro — na verdade, o mais perfeito de todos eles, uma vez que os casamentos humanos nada mais são que exemplos precários desse casamento verdadeiro —, segue-se que eles têm tudo em comum, o bem assim como o mal. Do mesmo modo, a alma crente pode se orgulhar e se gloriar em tudo o que Cristo tem como se fora seu, e tudo o que a alma tem Cristo declara como de sua propriedade. Comparemos esses dois e veremos que os benefícios são inestimáveis. Cristo é pleno de graça, vida e salvação. A alma é cheia de pecados, morte e condenação. Vindo agora a fé entre Cristo e a alma, os pecados, a morte e condenação serão de Cristo, ao passo que a graça, a vida e a salvação serão da alma; pois, se Cristo é o noivo, cabe a ele tomar sobre si as coisas que são próprias da noiva e dispensar a ela as coisas do noivo. Se ele lhe dá seu corpo e seu próprio eu, como não haveria de lhe dar também tudo o que lhe pertence? Se ele toma para si o corpo da noiva, como não haverá de tomar também tudo o que pertence a ela?

Temos aqui a visão mais aprazível não só da comunhão, mas também de uma batalha, de uma vitória, salvação e redenção abençoadas. Cristo é Deus e homem em uma pessoa. Ele não pecou e não morreu, e não foi condenado, e não pode pecar, morrer ou ser condenado; sua justiça, sua vida e salvação são inconquistáveis, eternas e onipotentes. Com a aliança do matrimônio da fé, ele compartilha dos pecados, da morte, dos sofrimentos do inferno que são da noiva. Na verdade, ele toma isso para si e age como se tudo a ele pertencesse e como se ele houvesse pecado; ele sofreu, morreu e desceu aos infernos para que a tudo vencesse. E, como ele a tudo venceu, e a morte e o inferno não lhe puderam tragar, foram necessariamente tragados por ele num duelo colossal; porque sua justiça é maior do que os pecados de todos os homens; sua vida mais forte do que a morte, sua salvação mais invencível que o inferno. Por conseguinte, a alma do que crê, pelo penhor de sua fé, é livre em Cristo, o noivo, de todos os seus

pecados, segura diante da morte e do inferno e dotada de justiça, vida e salvação eternas em Cristo, o noivo. Ele toma então para si uma noiva gloriosa, “sem mancha, nem ruga [...] tendo-a purificado com o lavar da água, pela palavra” [cf. Ef 5.26,27] de vida, isto é, pela fé na Palavra da Vida, da justiça e da salvação. Desse modo, ele se casa com ela em fé, amor perene e em muitas misericórdias e justiça, como se lê em Oseias 2[19,20].

Quem poderá entender plenamente o significado desse casamento real? Quem poderá compreender as riquezas gloriosas dessa graça? Cristo, o noivo rico e divino, casa-se com uma pobre e ímpia meretriz, salva-a de todo mal e a adorna com toda a sua bondade. Seus pecados não podem destruí-la, uma vez que foram lançados sobre Cristo e por ele tragados. Sua justiça está em seu esposo, de que ela pode se jactar como se fora dela mesma e que pode exhibir com confiança juntamente com seus pecados na face da morte e do inferno e dizer: “Se pequei, todavia meu Cristo, em quem creio, não pecou, e tudo o que é dele é meu também”, como diz a noiva dos Cânticos de Salomão [2.16]: “Sou do meu amado e ele é meu”. Isso é o que Paulo quer dizer quando afirma em 1Coríntios 15[57]: “Mas graças a Deus que nos dá a vitória por meio do nosso Senhor Jesus Cristo”, isto é, sua vitória sobre o pecado e sobre a morte, como diz também o apóstolo: “O aguilhão da morte é o pecado, e a força do pecado é a lei” [1Co 15.56].³⁸

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Quando Lutero era monge, o que o impedia de ver a graça de Deus? As falsas crenças em que ele acreditava ainda estão presentes hoje nas igrejas?
2. O que abriu as portas da fé de uma vez por todas para Lutero? Isso pode ainda nos ajudar atualmente?
3. A perspectiva que Lutero tinha da imputação o separava do catolicismo histórico? Deveria tê-lo separado?
4. Por que Lutero disse que sua fé *não* o justificava?

5. O ensinamento do reformador de que somos *simul iustus et peccator* nos dá segurança? Por quê?
6. De que modo a teologia da cruz nos ajuda em tempos de trevas?
7. Lutero era mesmo antissemita?
8. Se você estiver reunido em grupo, peça a cada pessoa que compartilhe alguma coisa deste capítulo que tenha sido particularmente importante.

SUGESTÕES DE LEITURA

LUTHER, Martin. *Luther's works*. Organização Jaroslav Pelikan e Helmut Lehmann. St. Louis/ Philadelphia: Concordia/Muhlenberg, 1955-. 55 v.

LULL, Timothy F., org. *Martin Luther's basic theological writings*. Minneapolis: Fortress, 1989.

ALTHAUS, Paul. *The theology of Martin Luther*. Tradução para o inglês Robert Schultze. Philadelphia: Fortress, 1966.

_____. *A teologia de Martinho Lutero*. Tradução Horst Reinhold Kuchenbecker. Canoas: Ed. ULBRA/Concórdia, 2008. Tradução de: The theology of Martin Luther.

BAINTON, Roland. *Here I stand: a life of Martin Luther*. Nashville: Abingdon, 1950.

PLASS, Ewald M., org. *What Luther says*. St. Louis: Concordia, 2006.

¹*The theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress, 1966, apud Timothy GEORGE, *The theology of the Reformers*, Nashville: Broadman, 1988, p. 51. [Edição em português das duas obras, respectivamente: Paul ALTHAUS, *A teologia de Martinho Lutero*, tradução Horst Reinhold Kuchenbecker, Canoas: Ed. ULBRA/Concórdia, 2008; Timothy GEORGE, *Teologia dos reformadores*, tradução Gerson Dudus e Valéria Fontana, São Paulo: Vida Nova, 1994.] Devo o subtítulo deste capítulo a Heiko Oberman, para quem Lutero “se levantou contra esses poderes do céu e da terra: ergueu-se sozinho com Deus apenas e seu adversário onipresente, o Diabo” (*Luther: man between God and the Devil*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. xix).

²OBERMAN, Luther, cit., p. 325.

³Martin LUTHER, apud ibidem, p. 5.

⁴Ibidem, p. 326.

⁵Ibidem.

⁶The table talk with Martin Luther, Center for Reformed Theology and Apologetics. Disponível em: <www.reformed.org/table_talk/table_talk.html>. Acesso em: dez. 2012.

⁷Martin Luther, apud Augustus Hopkins STRONG, *Systematic theology*, Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1907, v. 1, p. 364. Atualizei um pouco a tradução. Agradeço a Michael McClymond pela citação. [Edição em português: *Teologia sistemática: a doutrina de Deus*, prefácio Russell Shedd, tradução Augusto Victorino, São Paulo: Hagnos, 2003.]

⁸OBERMAN, Luther, cit., p. 299.

⁹Ibidem, p. 326-7.

¹⁰GEORGE, *Theology of the Reformers*, cit., p. 53.

¹¹Martin LUTHER, A sincere admonition from Martin Luther to all Christians (1552), in: Walther I. BRANDT, org., *Luther's works*, Philadelphia: Muhlenberg, 1962, v. 45, p. 70.

¹²Martin LUTHER, Second Wittenberg sermon, in: *Works of Martin Luther*, Philadelphia: Muhlenberg, 1915, v. 2, p. 399-400.

¹³LUTHER, apud GEORGE, *Theology of the Reformers*, cit., p. 88.

¹⁴LUTHER, *Lectures on Hebrews*, in: Jaroslav PELIKAN, org., *Luther's works*, St. Louis: Concordia, 1968, v. 29, p. 224.

¹⁵LUTHER, apud GEORGE, *Theology of the Reformers*, cit., p. 59-60.

¹⁶Martin LUTHER, prefácio à edição completa dos escritos de Lutero em latim (1545), in: Lewis SPITZ, org., *Luther's works*, Philadelphia: Muhlenberg, 1960, v. 34, p. 336-7.

¹⁷Ibidem, p. 337.

¹⁸Johann von STAUPITZ, apud Roland BAINTON, *Here I stand: a life of Martin Luther*, Nashville: Abingdon, 1950, p. 41.

¹⁹Martin LUTHER, apud OBERMAN, Luther, cit., p. 78.

²⁰Para mais detalhes sobre a crença de Lutero de que a justificação deflagra o processo de mudança da natureza interior do pecador, v., de Gerald R. McDermott, “Jonathan Edwards on justification by faith: more Protestant or Catholic?” (*Pro Ecclesia*, v. 17, n. 1, p. 97-104, 2008).

²¹Nota pessoal de Paul Hinlicky, estudioso de Lutero, comunicada a mim em 26 de julho de 2008.

²²Martin LUTHER, *Lectures on Galatians* (1535), in: Jaroslav PELIKAN, org., *Luther's works*, Saint Louis: Concordia, 1963, v. 26, caps. 1-4, p. 130, grifo do autor.

²³Uma nova geração de eruditos finlandeses chamou a atenção para isso em suas pesquisas. V., de Tuomo Mannermaa, *Christ present in man: Luther's view of justification* (Minneapolis: Fortress, 2005).

²⁴V., p. ex., de Dennis Bielfeldt, Mickey L. Mattox e Paul Hinlicky, *The substance of the faith: Luther's doctrinal theology for today* (Minneapolis: Fortress, 2008).

²⁵David YEAGO, The Catholic Luther, *First Things*, v. 61, p. 40, Mar. 1996.

²⁶Ibidem, p. 39. V. tb., organizado por Carl Braaten e Robert Jenson, *Union with Christ: the new Finnish interpretation of Luther* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

²⁷Paul R. HINLICKY, *Luther and the beloved community: resources for theology after Christendom*, Grand Rapids: Eerdmans, cap. 7 (no prelo).

²⁸Disputation held at Heidelberg, in: Harold J. GRIMM; Helmut T. LEHMANN, orgs., *Luther's works*, Philadelphia: Muhlenberg, 1957, v. 31, p. 39-58.

²⁹Alister MCGRATH, *Luther's theology of the cross: Martin Luther's theological breakthrough*, Oxford: Blackwell, 1985.

³⁰Jacob HOCHSTRATEN, apud George, *Theology of the Reformers*, cit., p. 72.

³¹GEORGE, *Theology of the Reformers*, cit., p. 72.

³²Ibidem, p. 72-3.

³³Para uma apresentação fantástica da ética de Lutero, v., de George W. Forell, *Faith active in love: an investigation of the principles underlying Luther's social ethics* (Minneapolis: Augsburg, 1954). [Edição em português: *Fé ativa no amor*, 2. ed. tradução Geraldo Korndorfer, Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1985.]

³⁴Tradução Pedro Pomar, Rio de Janeiro: Agir, 2008.

³⁵Uwe SIEMON-NETTO, *The fabricated Luther: refuting Nazi connections and other modern myths*, St. Louis: Concordia, 2007, p. 24.

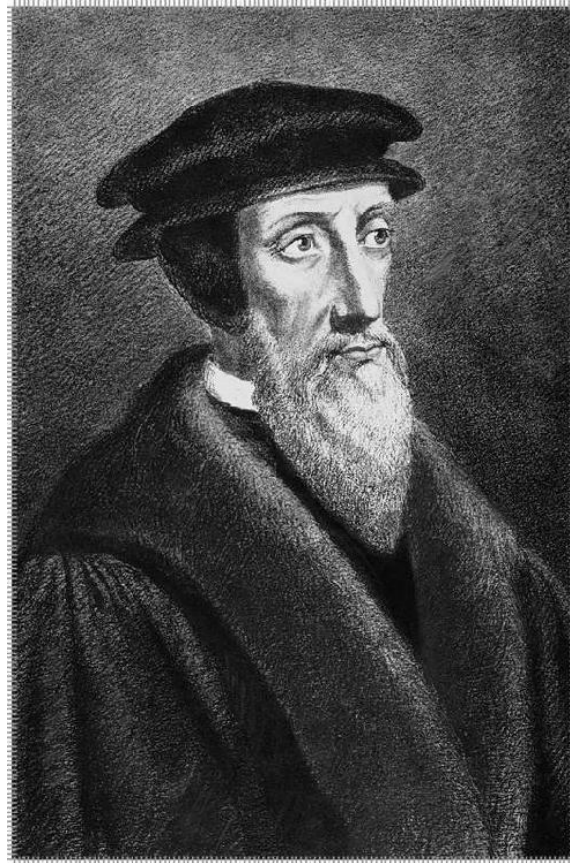
³⁶Para mais informações sobre essa conexão deísta com o antissemitismo europeu, v., de Frank Manuel, *The broken staff: Judaism through Christian eyes* (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

³⁷Martin LUTHER, On the Jews and their lies (1543), apud BIELFELDT; MATTOX; HINLICKY, *Substance of the faith*, cit., p. 176.

³⁸Martin LUTHER, *Christian liberty*, Minneapolis: Fortress, 1957. [Edição em português: *Da liberdade do cristão*: prefácio à Bíblia, ed. bilíngue, 1. reimpr., tradução Erlon José Paschoal, São Paulo: Ed. UNESP, [2001?], tradução de: Von der Freiheit eines Christenmenschen, texto em alemão com tradução paralela em português.]

JOÃO CALVINO

O maior teólogo da tradição reformada



Timothy George diz que o maior teólogo do século 20, Karl Barth, foi sobrepujado por João Calvino (1509-1564).¹ Barth ficou impressionado com o conhecimento que Calvino tinha de Deus, tão diferente da filosofia e da teologia liberais nas quais fora educado. Barth disse:

Calvino é uma catarata, uma floresta virgem, uma força sobrenatural, algo que veio direto do Himalaia, absolutamente chinês, estranho, mitológico. Faltam-me completamente os meios, as ventosas, para captar esse fenômeno, para não falar dos recursos para apresentá-lo a contento. O que chega a mim é tão somente um filete de riozinho, e o que posso dar de volta é uma porção ainda mais exígua desse riozinho. Poderia perfeitamente, com muita alegria e proveito próprio, passar o resto da vida na companhia exclusiva de Calvino.²

Barth ficou de tal modo arrebatado por Calvino, que, em determinado momento de sua carreira, estudou sem cessar os escritos do reformador, em busca de seu significado, até alta madrugada. “Mais de uma vez, o que eu tinha de apresentar às sete horas da manhã só ficava pronto entre três e cinco horas da madrugada.” Um dia, mandou embora os alunos porque não se sentia preparado para a aula. Esses embates deram origem ao renascimento dos estudos sobre Calvino, e deles veio também o reconhecimento de que a revelação bíblica devia ser a fonte de toda a verdadeira teologia.³

Embora Lutero fosse o primeiro grande reformador, Calvino pegou os *insights* da Reforma (salvação pela graça de Deus em Cristo por meio da fé, não pelas obras, e a autoridade final das Escrituras, entre outros) e os organizou de forma sistemática, porém acessível. Lutero publicou mais teologia e comentários do que qualquer outro ser humano na história, mas Calvino produziu a única teologia sistemática da Reforma — *As institutas* ou *Instituição da religião cristã*. Pelo fato de essa grande obra ter sido redigida em latim (língua universal da teologia na época) e de Calvino ter preparado pastores de muitos países europeus em sua igreja, em Genebra, foi grande seu impacto sobre as novas igrejas e sociedades na Inglaterra, Polônia, Hungria, Holanda, Escócia e Nova Inglaterra. Foi por esse motivo que o historiador Émile Léonard chamou Calvino de o “fundador da civilização”.⁴

Um dos motivos para a influência de Calvino sobre a civilização ocidental foi que Genebra se tornou modelo para os reformadores e aspirantes a reformadores de toda a Europa. Eles afluíam a essa cidade para conversar com Calvino e lhe escreviam pedindo conselhos. John Knox, reformador da Escócia, que havia ido a Genebra aprender com Calvino, celebrizou-a na expressão “a mais perfeita escola de Cristo” desde os dias dos apóstolos. Os exilados marianos, cristãos ingleses que haviam fugido da Inglaterra durante o reinado da rainha católica Maria, “a Sanguinária” (1553-1558), refugiaram-se na cidade e só retornaram à Inglaterra depois da morte da soberana, estabelecendo ali os fundamentos do puritanismo. Sua teologia lançou as sementes para o pensamento de Jonathan Edwards, o “teólogo americano”, de quem trataremos no próximo capítulo.

O REFORMADOR TÍMIDO

Calvino era um erudito genuíno que amava o isolamento em que se recolhia para estudar. Podemos dizer que ele era um “rato de biblioteca”. Lutero tivera seu papel no drama da Reforma — um verdadeiro vulcão de personalidade explosiva que assim se pronunciou na Dieta de Worms: “Esta é a minha posição, e não posso fazer outra coisa: que Deus me ajude!”.⁵ Calvino, por sua vez, era tímido, quase insociável. Não se daria bem em uma das rodas de conversa tão comuns nas festas de hoje.

Sua mãe morreu quando ele tinha cinco ou seis anos. Pouco tempo depois, seu pai o enviou para viver com outra família. Não é de admirar que Calvino não tenha jamais falado com carinho do pai, mas pregava com frequência sobre o consolo que o evangelho dá aos que se sentem sem lar, alienados e destituídos de toda posse. Passou a maior parte de sua carreira exilado em Genebra, distante da França que amava, porque a França católica perseguia protestantes como ele.⁶

Formado em direito, Calvino foi arrastado às fileiras da Reforma a contragosto. Quando, aos 26 anos, passava por Genebra, foi procurado por Guillaume Farel, principal pastor da cidade, que, havia pouco tempo, levava os genebrinos a abraçar a Reforma. Ele pediu a Calvino que ficasse e os ajudasse. Diante da recusa de Calvino, dizendo que preferia se dedicar aos estudos, Farel advertiu-o de que seu estudo talvez fosse amaldiçoado, uma vez que ele havia se recusado a ajudar na obra do reino. O jovem teólogo, depois de muito relutar, decidiu ficar.

Calvino não era do tipo gregário, mas gostava de boa companhia. Gostava também das boas dádivas de Deus. O alimento, disse ele em *As institutas*, fora criado por Deus não só porque precisávamos dele, mas também para que nos “alegrássemos e nos deleitássemos nele”. O vinho não era tão somente “muito sadio”; ele nos foi dado para nos “alegrar”.⁷ Calvino era dono da maior adega de Genebra.

Calvino teve uma infância triste, e assim foi também sua vida de adulto. Seu único filho morreu ainda criança, e a esposa (“a melhor companheira da minha vida”) morreu depois de nove anos de matrimônio, quando Calvino tinha 43. Ele

criou então os dois filhos que ela tivera num casamento anterior (sua mulher era viúva), compartilhando a casa com o irmão e os oito filhos deste, para não falar dos amigos. É difícil acreditar que em meio a tantas crianças e adultos, e seu tumulto inevitável, tenha escrito os tratados e os comentários bíblicos que hoje compõem os 59 volumes da edição latina de suas obras completas.

Apesar de sua enorme reputação de teólogo, Calvino parecia acreditar que a pregação era mais importante que suas obras teológicas formais. Ele pregou, em média, 170 sermões ao ano, ou mais de três por semana. No leito de morte, ao recordar tudo o que havia feito, falou primeiramente de seus sermões e só depois de suas obras teológicas.⁸

O ministério paroquial não foi nada fácil para Calvino. Eram constantes os conflitos com membros e líderes da igreja de Genebra. Em uma carta a Martin Bucer, reformador de Estrasburgo, ele se queixou: “Estou num emaranhado de coisas tão enervantes, que quase perco a cabeça”. Escrevendo a Filipe Melâncton, o reformador luterano, expressou: “Não há praticamente um dia sequer em que eu não tenha uma dor ou um aborrecimento novo”. Sua debilidade o fez sentir-se próximo do apóstolo Paulo, que, segundo Calvino, vira “como eram fracos muitos, se não todo o seu povo” e “os diversos meios pelos quais Satanás instaurava a confusão”. Em seu parecer, tormentosa é a sorte dos ministros, porque “ninguém está mais exposto a calúnias e insultos do que eles; os perversos encontram muitas ocasiões para culpá-los; jamais evitam mil críticas. Logo que uma acusação é lançada contra os ministros da Palavra, acredita-se que seja tão certa e firme como se já tivera sido provada”. E, por consequência, “nada mais resta aos servos de Deus, senão tremer e sofrer uma enorme angústia, sobretudo porque têm de engolir muitas coisas em silêncio para que haja paz nas igrejas”.⁹

PREDESTINAÇÃO

Calvino abriu uma nova perspectiva no campo da teologia, mas não sem reconhecer sua dívida com a tradição teológica. Ele sempre elogiava João Crisóstomo, pregador do quarto século (não, porém, acriticamente), e dizia que Agostinho era “a melhor e mais confiável testemunha de toda a Antiguidade”, a

quem “os santos, unanimemente, e com justiça, concedem a maior autoridade”. Para Calvino, Agostinho fora o único entre todos os pais da igreja que tivera a visão correta da vontade humana (que não era livre para descobrir e seguir a Deus). Embora achasse que Lutero fora “cuidadoso, mas não o suficiente” com fatos e com o estilo, concordava com ele que o evangelho era um escândalo aos olhos do mundo, porque “não glorificava o suntuoso e o sublime, mas o que era considerado grosseiro e vil”. Calvino adotou a visão luterana da justificação; a exemplo de Lutero, disse tratar-se da “soma de toda piedade”. Recorrendo a um argumento de Lutero, Calvino criticou até mesmo Agostinho por ter confundido justificação com santificação.¹⁰

Diz-se com frequência que a nova perspectiva inaugurada por Calvino foi a da predestinação. Além disso, muitos afirmam que a predestinação era o centro de sua teologia. Nenhuma dessas duas interpretações é verdadeira. Lutero também acreditava na dupla predestinação (que Deus predestina tanto os eleitos quanto os condenados), mas escreveu pouco a respeito.¹¹ Calvino sentia-se incomodado com ela, chamando-a de doutrina “terrível”, que devia ser tratada com “grande sobriedade”. Escreveu, porém, mais do que Lutero a seu respeito, porque acreditava que a teologia sã é a exposição do ensino da Escritura, a qual ensina com frequência a eleição. A Bíblia inteira, dizia Calvino, estrutura-se em torno dela: Deus escolheu Israel e escolhe também as pessoas depois do advento de Cristo; como disse Jesus: “Porque muitos são chamados, mas poucos, escolhidos” (Mt 22.14). Ele parecia afligir-se com o que aparentava ser injustiça da parte de Deus, que escolhe alguns, mas não outros. Contudo, lembrou seus leitores que tal escolha tem sua própria “justiça”, que “nos é, de fato, desconhecida, porém muito verdadeira”. Disse, por fim, que concordava com Agostinho que “aqueles que medem a justiça divina pelo padrão da justiça humana estão se comportando perversamente”.¹²

É importante fazer duas últimas observações sobre a predestinação. Nas edições finais de *As institutas*, Calvino deixou essa discussão para o terceiro dos quatro livros, que discorre sobre a salvação, ou “como recebemos a graça de Cristo”. Em outras palavras, a predestinação não era algo que devia ocupar a

atenção dos que não participavam da fé e, com certeza, não era o ponto inicial ou princípio primeiro da teologia — como se a primeira coisa a se saber sobre Deus é que ele decide, desde o início, salvar alguns e condenar outros. Em vez disso, a doutrina deve ocupar a atenção dos salvos como forma de compreender sua salvação. Os crentes devem entender com base nessa doutrina que eles não são salvos porque são melhores do que os outros — na verdade, mereciam o inferno —, mas simplesmente porque Deus teve misericórdia deles. Portanto, a doutrina é para inspirar “humildade”.¹³

Assim, a predestinação (que Calvino geralmente chama de “eleição”) deve ser entendida no contexto de sua explicação sobre o “Deus Redentor” (em oposição ao “Deus Criador”). Calvino diz isso literalmente: que Deus é nosso redentor porque Jesus Cristo, em quem costumamos pensar como nosso Salvador, nos revela o Deus verdadeiro. Deus é vontade soberana, e esse é um tema central da teologia de Calvino; contudo, mais profunda ainda é a declaração reiterada que fez de que Deus é Redentor e Salvador. Na verdade, esse é o propósito de sua soberania: redimir. Deus assume o controle total de sua criação, de tal modo que possa redimi-la. A predestinação mostra tanto sua soberania quanto seu profundo desejo de redimir. A razão pela qual Deus envia pessoas para o inferno, ou permite que isso aconteça, segundo Calvino, é “inescrutável”, “inexplicável” e “imprópria” aos seres humanos. Sim, essas pessoas também optaram por se separar de Deus, mas a razão pela qual Deus permitiu que isso acontecesse é “incompreensível”.¹⁴

Outro propósito desse ensino doutrinário era inspirar “confiança” e “consolo”. O grande historiador da Reforma Heiko Oberman explicou certa vez que a doutrina da predestinação de Calvino pode ser mais bem entendida se nos lembrarmos de que o reformador a ensinou em sua igreja, em Genebra, que era constituída em grande parte por refugiados da França católica.¹⁵ Eles temiam cair novamente nas mãos de seus perseguidores católicos franceses, ser torturados e renunciar à fé protestante por coação. Nesse caso, acreditavam (equivocadamente, na minha opinião) que seriam condenados e enviados ao inferno por apostasia. A doutrina da eleição (outro nome da predestinação) os

convenceu, porém, de que jamais perderiam a fé, mesmo se fossem torturados: “Não abandonemos a confiança serena na promessa do Senhor, segundo a qual todos os que o receberam em verdadeira fé foram entregues por ele ao Pai, nenhum dos quais ele, que é seu guardião e pastor, permitirá que pereça”.¹⁶ Isso foi fonte de grande consolo aos que viviam sob o perigo constante de perseguição. Para Calvino e seus paroquianos, portanto, a predestinação não era sinal da injustiça divina, e sim de seu amor.

TEOLOGIA BÍBLICA

Calvino inovou em diversos aspectos. Embora Lutero fosse o primeiro reformador a declarar sistematicamente a necessidade da primazia da Escritura na teologia, Calvino compreendeu com mais profundidade a necessidade de que a teologia expusesse o significado da Escritura e o aplicasse às questões da cultura. É por isso que George Forell, estudioso de Lutero, disse por ocasião de meu seminário sobre Calvino, na Universidade de Iowa, que Lutero foi mais um teólogo sistemático do que Calvino, em razão de seu esforço incessante de relacionar a teologia à pessoa de Cristo e à obra da cruz — isso a despeito do fato de que Calvino produziu uma teologia sistemática, ao passo que Lutero, não. Calvino, por sua vez, acreditava que a tarefa teológica devia ser uma exploração paciente e cuidadosa da Escritura e sua aplicação a todos os aspectos da vida — mesmo que essa exploração não fosse capaz de relacionar cada parte da revelação a um ou mais temas gerais. Portanto, mesmo quando a Escritura apresenta ensinamentos que não estão diretamente relacionados à cruz — como em Provérbios e Eclesiastes —, tais ensinamentos devem ser explorados e deles garimpadas respostas não apenas para a salvação, mas também para os aspectos mais triviais da vida cotidiana — como lidar com dinheiro, por exemplo.¹⁷ Talvez este seja o motivo pelo qual Lutero fez preleções ou comentários em estilo de sermão sobre menos da metade dos livros da Bíblia, enquanto Calvino produziu comentários sobre todos os livros da Bíblia, com exceção do Apocalipse.¹⁸

Mesmo assim, talvez seja exagero dizer que Lutero era mais sistemático que Calvino, haja vista o cuidado e a sofisticação com que *As institutas* foram

redigidas. Talvez fosse mais correto dizer que Lutero era mais cristocêntrico do que Calvino, uma vez que, para Lutero, a definição da verdadeira teologia era *was Christus treiben* (o que promove ou recomenda Cristo). Calvino, por sua vez, tinha um enfoque trinitário mais sistemático, já que dava total atenção também às duas outras Pessoas.

Contudo, tanto Lutero quanto Calvino não se cansavam de dizer que a boa teologia faz uma reflexão, sobretudo, a respeito do significado da Escritura. Como veremos mais adiante, Jonathan Edwards também enfatizava que a Escritura era a base de toda sã teologia e que Karl Barth insistiu ousadamente nesse ponto depois de várias gerações de teólogos terem relegado a Escritura ao desprezo durante o auge do liberalismo protestante.

Calvino se tornou conhecido pela ideia da “acomodação” divina na Escritura à capacidade humana. Alguns pais da igreja também pensavam da mesma forma, mas Calvino imprimiu a essa ideia um desdobramento mais explícito e frequente. Seu ponto central é o seguinte: a razão pela qual a Bíblia sempre fala de Deus em termos humanos, atribuindo-lhe até mesmo características físicas, como boca, olhos, ouvidos, mãos e pés, explica-se pelo fato de que Deus desce do infinito para se comunicar conosco, criaturas finitas, por meio de termos que nos permitem compreendê-lo melhor:

Pois quem, mesmo os de bem pouco entendimento, não percebe que Deus assim fala conosco como que a balbuciar, como as mães costumam fazer com as crianças? Por isso, formas de expressão como essas não exprimem, de maneira clara e precisa, tanto o que Deus é quanto lhe acomodam o conhecimento à pobreza de nossa compreensão.¹⁹

Por exemplo, quando a Bíblia diz “Deus se arrependeu” (e.g., Gn 6.6), Deus se apresenta “não como é em si mesmo, mas como nos parece ser”. Quando o ser humano se arrepende, explica Calvino, ele corrige seu pensamento e ação. Quando a Bíblia diz que Deus se arrepende, isso significa apenas que Deus muda em resposta às mudanças no ser humano. Se o homem se arrepende depois de ter persistido no pecado, Deus se “arrependerá” de sua atitude anterior de julgamento e demonstrará misericórdia para com ele. Na verdade, Deus não mudou de opinião, porque sabia “desde a eternidade” que o homem pecaria num

momento e por isso deveria ser julgado, mas sabia também que ele se arrependeria, sujeitando-se assim à misericórdia.²⁰

O mesmo princípio se aplica às diferenças entre o que Deus exige no Antigo Testamento e no Novo. Deus adequou o tom de seus mandamentos — não seu significado subjacente — às várias culturas com que deparou. Deus “acomodou diferentes formas a épocas diferentes, porque sabia qual seria conveniente a cada uma delas”. Portanto, nos tempos do Antigo Testamento, os judeus tinham de sacrificar animais, mas quando Cristo, no Novo Testamento, ofereceu o sacrifício perfeito, daquele momento em diante um novo sacrifício passou a ser exigido — o de ação de graças.²¹

É claro que há outra razão para a acomodação divina — ele nos criou à sua imagem. Quando ele se apresenta em termos humanos, os aspectos a que esses termos se referem não são tão dissemelhantes a Deus. Podem não ser réplicas literais, mas devem remeter a alguma semelhança. Por exemplo, quando a Bíblia diz “a boca do Senhor o disse” (Is 1.20), sabemos que Deus não tem uma boca física, mas que sua capacidade de falar é o “órgão da fala” original do qual nossas bocas são cópias. Portanto, a doutrina calvinista da acomodação nos lembra de que já existe uma similitude entre nosso Criador e nós, e por isso Deus se apresenta na Bíblia em termos que são nossos.²²

Calvino ficou muito conhecido também por muitos outros ensinamentos sobre a Bíblia: que sua autenticidade não pode ser provada pela razão e que ela se autentica a si mesma pelo “testemunho interior” do Espírito Santo; que a Palavra e o Espírito sempre caminham juntos, de tal modo que não podemos compreender a Palavra sem o Espírito nem saber o que o Espírito diz sem a Palavra; há ainda a imagem interessante da Escritura como “óculos” que dão clareza à nossa visão da realidade. Com isso, ele quis dizer que podemos saber algo a respeito de Deus por intermédio da natureza e da consciência (conhecimento do Deus Criador), porém esse conhecimento fica aquém do que precisamos saber para nos salvar. A Escritura nos mostra Cristo e como encontrá-lo se quisermos ser salvos (conhecimento do Deus Redentor),

providenciando clareza ao que, de outro modo, seria uma visão de mundo confusa e nebulosa.²³

SANTIFICAÇÃO

Quando Agostinho era novo na fé, achava que a maturidade espiritual significava a vitória total sobre o pecado, a qual ele desfrutaria não apenas por romper com os maus hábitos, mas por alcançar um estado em que a tentação não mais o seduziria. Você deve se lembrar de que Agostinho vivia incomodado com a tentação sexual. Já velho, porém, Agostinho chegou à conclusão de que a batalha entre a carne e o espírito, Deus e Satanás, na alma do cristão não era apenas uma disputa pelo jovem cristão, mas um conflito sem fim enquanto o cristão vivesse neste planeta. Agostinho concluiu que a luta descrita em Romanos 7 (“não faço o bem que quero, mas o mal que não quero”) não descrevia a situação de Paulo antes de sua experiência cristã, mas a vida do apóstolo (e a nossa) no dia a dia da vivência da fé.

Calvino chegou à mesma conclusão, porém bem antes, em sua vida cristã. Talvez tenha sido derrotado mais cedo e com mais frequência. O pecado que o atormentava não era de natureza sexual, era a ira — sua “besta feroz”.²⁴ Talvez tenha sido a ira mais que qualquer outra coisa que o levou a apoiar a execução de Serveto (c. 151-153), o herege contrário à Trindade. Este homem, que defendia com insolência sua heresia, era o tipo de pessoa que deixava o que estava fazendo para afrontar publicamente Calvino, lançando contra ele calúnias injuriosas. Serveto era médico e havia atacado a doutrina da Trindade, dizendo, entre outras coisas, que o termo não estava na Bíblia. Disse também que Deus era essencialmente incognoscível e que o Verbo existira tão somente durante a vida de Jesus na terra. Ele foi preso pela Inquisição (tribunal católico encarregado de identificar e julgar os culpados de crime de heresia), mas fugiu para Genebra, onde também protestou contra o uso da força em defesa da verdade cristã.

Além de temer a influência de Serveto sobre a igreja de Genebra (levando-a possivelmente à heresia e à descrença), Calvino foi tomado de ira pessoal contra seu oponente, que o caluniava perante seu rebanho. Diga-se em defesa de

Calvino que ele pleiteou junto ao conselho da cidade para que Serveto não fosse queimado e que tivesse, em vez disso, uma forma de execução menos dolorosa. No entanto, o conselho não acatou sua solicitação humanitária. Como consequência, os amigos humanistas do reformador perderam o respeito que tinham por Calvino e desde esse incidente sua reputação ficou para sempre manchada.

Calvino expressou sua ira de outras formas também. Tratava muitas vezes com arrogância e desprezo seus oponentes, a quem chamava de “cães”, “patifes” e “vira-latas”. Em *As institutas*, ele se refere a Lucrécio, filósofo materialista da Antiguidade, como “cão impuro”.²⁵ Ele parece ter caído na armadilha de pensar que os que discordavam dele punham em dúvida a verdade exposta com tanta clareza e, portanto, eram ímpios. É provável que isso explique a lenda segundo a qual seus colegas de escola lhe teriam dado o apelido de “caso acusativo”.²⁶ Talvez seja por isso também que Calvino, em um dos poucos e preciosos comentários que fez sobre sua conversão, lembrava-se de como Deus “sujeitara sua mente (já muito inflexível então para minha idade)”.²⁷ As pessoas dadas à ira podem se tornar inflexíveis e precisam da graça de Deus para que aprendam a se submeter à sua vontade.

Portanto, Calvino, assim como Agostinho, afirmava que a fé cristã é uma luta sem fim contra o mundo, a carne e o Diabo. Contudo, ele disse que o maior inimigo é o eu do homem, com todas as suas perversões. O cristão jamais será totalmente purificado de sua natureza pecaminosa nesta vida. O poder do pecado foi aniquilado pela cruz de Cristo, à qual somos unidos pela fé e pelo Espírito; todavia, o coração do cristão continua a ser um monturo de “cinzas fumegantes de maldade”, e sua “obstinação deve ser esmagada com martelos”.²⁸

Isso não significa, para Calvino, que o novo nascimento não faça diferença alguma. É claro que faz! Ele faz com que o *reinado* do pecado cesse pelo poder da cruz de Cristo. Contudo, o pecado continua a habitar o crente.

Por que, indaga Calvino retoricamente, Deus não faz uma limpeza total em nós de uma vez por todas? Porque ele nos quer humildes, diz o reformador.

Temos de nos lembrar de nossa natureza maligna, pois somos muito tentados pelo orgulho, que pode nos destruir, se deixado sem controle.

Portanto, enquanto os não crentes mal percebem seus pecados e, na verdade, deles muitas vezes se orgulham, os crentes são constantemente lembrados de que eles existem e, por essa razão, permanecem humildes, buscando a graça de Cristo.

Os cristãos lutam — diferentemente dos não crentes, que pensam estar muito bem espiritualmente. Verdadeiros crentes continuam lutando até o fim. Era a essa atitude que Calvino chamava de “perseverança dos santos”. Ele criticava asperamente os anabatistas e os jesuítas por seu “espírito leviano, cujos frutos limitam a apenas alguns poucos dias um arrependimento que, para o cristão, deveria se estender por toda a sua vida”. De modo mais enfático ainda que Lutero, Calvino acentua a necessidade do arrependimento contínuo — até diário — e do crescimento gradual na graça (santificação), além da promessa do evangelho de que os santos de Deus continuarão a persistir até o final.²⁹

CRIAÇÃO

Calvino deu ênfase à redenção, mas foi também um teólogo da criação. Ele disse que o mundo era “o teatro onde se manifestava a glória de Deus”. Cria que não podíamos olhar para parte alguma deste mundo “sem ver ao menos uma centelha de sua glória”.³⁰ Mais que Lutero, Calvino enfatizava a criação como dádiva da graça e área de manifestação divina. Estabeleceu assim um precedente para a teologia puritana e para Jonathan Edwards, que durante toda a vida quis encontrar Deus na natureza e, para isso, mantinha um caderno onde anotava as “imagens” e as “sombra” da verdade divina que ali encontrava.³¹ Curiosamente, Barth, que também foi fortemente influenciado por Calvino, insistia que não podemos ver a glória de Deus na natureza. (Discutiremos mais adiante essa ideia quando chegarmos ao capítulo dedicado a Barth.)

A SOBERANIA DE DEUS

Já examinamos diversos temas importantes em Calvino e dissemos que nenhum — nem mesmo a predestinação ou eleição — pode ser considerado o âmago de sua teologia. Todavia, há um tema que deixei por último porque aparece constantemente em todos os escritos de Calvino e não recebe a mesma atenção explícita e reiterada dos teólogos que estudamos até aqui. Trata-se da soberania de Deus, isto é, o controle completo de Deus sobre todas as fatos e acontecimentos. O tema relaciona-se com a predestinação, mas esta é apenas um pequeno subconjunto do primeiro. (Lutero disse que as criaturas são apenas “máscaras de Deus”, pois Deus opera por meio delas, mas o reformador alemão não ressaltou a soberania absoluta de Deus de forma tão forte e sistemática quanto Calvino.)

Em geral, Calvino preferia chamar a soberania de “providência”. Com isso, ele queria se referir ao controle absoluto de Deus sobre tudo o que acontece, de tal modo que “nem uma gota sequer de chuva cai sem que Deus o tenha ordenado”. Até o diabo “nada pode fazer, a menos que Deus queira e consinta”. Isso inclui o pecado, “porque a cegueira do descrente é obra de Deus, embora ele [na Escritura] tivesse [também] se referido ao pecado como atividade de Satanás”. Portanto, não existem os tais “acontecimentos fortuitos do destino”. Calvino chama a tudo isso de “providência”, porque Deus, ao controlar tudo o que acontece, provê o que é perfeito para seu povo. “Deus destinou todas as coisas para nosso bem e salvação.”³²

O resultado, porém, é de certa forma paradoxal. De modo geral, as intenções e propósitos de Deus em seus atos soberanos estão ocultos de nós. “O maravilhoso método de governo divino do universo é corretamente chamado de abismo [na Escritura].” No tempo presente, em que não temos condição de entender por que Deus permite o que permite, “cabe-nos adorar com reverência” e “aguardar, reverentes”. Há momentos, porém, em que seus propósitos são evidentes. É o caso, por exemplo, de um reino cruel que é assolado. Trata-se sem dúvida alguma de julgamento divino.³³

Não sabemos por que e para que Deus faz certas coisas, mas o fato de que ele estava no controle parecia claro para Calvino, que apelou tanto à história quanto à Escritura para fundamentar essa convicção. As guerras, disse ele, são quase

sempre decididas não por quem tem armas superiores, mais dinheiro ou força, mas por Deus. É por isso que “as tropas inferiores ou covardes às vezes ganham, ao passo que as mais habilidosas ou mais bem equipadas combatem em vão”. As tropas comparativamente pouco preparadas obtêm melhor resultado do que as mais capazes, em virtude do que se diz ser a sorte ou o acaso.³⁴

A Escritura deixa isso ainda mais evidente. Os líderes religiosos queriam “destruir Cristo; Pilatos e seus soldados atenderam a seu desejo insano; todavia, em solene oração, os discípulos confessaram que todos os ímpios nada fizeram senão o que “a mão e o plano” de Deus haviam decretado. Calvino disse ainda que a Escritura declarou ser obra de Deus o “crime detestável” de incesto de Absalão (2Sm 12.12). Jeremias disse que “toda a crueldade dos caldeus contra Judá foi obra de Deus”. Nabucodonosor é chamado de servo de Deus, o qual afirma “em muitos lugares” que é ele quem incita as nações à guerra. Ele chama os assírios de “vara da minha ira”, e a ruína de Jerusalém e seu templo é identificada como “obra dele”. Davi confessa que as maldições de Simei foram ordens divinas. “Constatamos com muita frequência na história sagrada que tudo o que acontece procede do Senhor, como, por exemplo, a separação das dez tribos, a morte dos filhos de Eli e muitos outros exemplos semelhantes.”³⁵

Calvino acreditava que o conhecimento da soberania de Deus podia ser um instrumento de grande ajuda no ministério pastoral. “Espírito de gratidão pelo resultado favorável dos acontecimentos, paciência na adversidade, além de uma liberdade extraordinária de preocupações em relação ao futuro acompanham necessariamente esse conhecimento.” Em outras palavras, se sei que um evento trágico da minha vida ocorreu porque Deus permitiu, posso ter certeza de que ele tinha um bom propósito nisso. Posso não entender por que isso foi permitido, mas pelo menos terei o consolo de saber que, a longo prazo, as coisas serão melhores em virtude do que aconteceu. Posso ainda sofrer por causa da tragédia, mas pelo menos não acrescentarei a esse sofrimento a frustração decorrente do pensamento de que esse fato aleatório poderia ter sido impedido, ou a amargura oriunda do pensamento de que sou uma vítima sem esperança. A fé que Deus tudo faz para o meu bem e o bem de seu povo me consolará em meu sofrimento e me permitirá olhar com confiança para o futuro. Foi por isso que Calvino disse:

“O extremo de todas as misérias é o desconhecimento da providência, e [...] a suprema bem-aventurança está em seu reconhecimento”.³⁶

A fé na soberania de Deus poderá não só evitar sofrimentos desnecessários em relação ao passado, mas também prevenir a preocupação indevida em relação ao futuro. Se me preocupo com o futuro, posso aliviar esse sofrimento sabendo que Deus não permitirá que nada surja no meu caminho, nem mesmo coisas ruins, sem antes me assegurar de que essas coisas são para o meu bem. Calvino era um homem ansioso, e é evidente que, ao apontar para “uma liberdade extraordinária da preocupação” decorrente do conhecimento da soberania divina, ele falava por experiência própria.³⁷

O QUE PODEMOS APRENDER COM CALVINO

Vamos resumir o que podemos aprender com essa mente, com esse coração cristão fabuloso.

1. *A importância da pregação.* Lutero também chamou a atenção para o papel da Palavra pregada como meio de comunicação da verdade de Deus às pessoas. Calvino, porém, tanto na teoria quanto na prática, deixou clara sua convicção de que a função principal do ministro é levar a Palavra de Deus a seu povo. Ele insistia com os ministros para que estudassem com afínco e atenção para ter certeza de que expusessem as verdades bíblicas, e não apenas as próprias ideias. E acreditava, a exemplo de Lutero, que, quando o ministro prega a verdade bíblica, o próprio Deus fala por seu intermédio de modo especial.

2. *Predestinação.* Calvino mostra que a predestinação é uma doutrina que deve nos dar consolo e humildade, e não pavor. Ele nos lembra de que Jesus jamais lança fora ninguém que venha a ele (Jo 6.37) e que a eleição é parte da doutrina da salvação. Em outras palavras, ela é mais compreendida retrospectivamente, e não prospectivamente. Ela nos ensina a olhar para *trás* e a ver por que fomos escolhidos (simplesmente por causa do amor gracioso de Deus, e não porque éramos melhores que os outros). Não é uma forma de olhar para o “tempo” anterior à criação e, depois, olhar para *frente* e especular por que Deus decidiu

agir como agiu. Deve também nos ajudar a enfrentar o futuro, sabendo que Deus nos dará a graça de que necessitamos para permanecer na fé.

3. *Teologia bíblica.* Calvino ensinou à igreja que toda teologia deveria estar arraigada na história bíblica, pois incorre em erro quando se distancia dessa história e dessa visão. A teologia, em suma, é uma forma de usar a Bíblia para avaliar as declarações feitas pelas religiões e demais visões de mundo. Por fim, é somente a Escritura que nos dá o conhecimento do Deus Redentor.

4. *Santificação.* Lutero começou a Reforma com ênfase na justificação, ou em como ser salvo. Calvino levou adiante a Reforma acentuando a importância da santificação, cujo desenvolvimento leva a vida toda. Ele nos ensina que sempre teremos pecados misturados à santidade, mas que não devemos jamais tentar parar de crescer em santidade. Insistiu também que a santidade vem, sobretudo, pelo arrependimento constante e pela morte do eu. Estas coisas, entretanto, decorrem de um coração cheio de amor e de reverência por Deus: “Chamo piedade à reverência associada com o amor de Deus, que nos faculta o conhecimento de seus benefícios”.³⁸

5. *A soberania de Deus.* Calvino estava convencido de que Deus é quem coloca em movimento tudo o que se move, até o próprio Satanás. Deus não deseja objetivamente o pecado e o mal, mas supervisiona o processo histórico e até mesmo os acontecimentos mais insignificantes da nossa vida, de tal modo que, em última análise, eles cooperam para o nosso bem e para a sua glória. Calvino descobriu por experiência própria que essa convicção traz liberdade e paz em meio à ansiedade e confusão da vida.

Seleção de textos extraídos das obras de Calvino

Quase toda a soma de nosso conhecimento, que de fato se deva julgar como verdadeiro e sólido, consta de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos. Como, porém, se entrelaçam com muitos elos, não é fácil discernir qual deles precede ao outro e ao outro origina. Em primeiro lugar, visto que ninguém pode sequer mirar a si próprio sem imediatamente volver o pensamento à contemplação de Deus, em quem vive e se move [At

17.28], por isso longe está de obscuro o fato de que os dotes com que somos prodigamente investidos de modo algum provêm de nós mesmos. Mais ainda, nem é nossa própria existência, na verdade, outra coisa senão subsistência no Deus único.

Em segundo lugar, por estas mercês que do céu, gota a gota, sobre nós se destilam, somos conduzidos à fonte como por pequeninos regatos. Aliás, já de nossa própria carência melhor se evidencia aquela infinidade de recursos que residem em Deus. Particularmente, essa desventurada ruína em que nos lançou a defecção do primeiro homem nos compele a alçar os olhos para o alto, não apenas para que, jejunos e famintos, daí roguemos o que nos falte, mas ainda para que, despertados pelo temor, aprendamos a humildade. Ora, como no homem se depara um como que mundo de todas as misérias, e desde que fomos despojados de nosso divino adereço, vergonhosa nudez põe a descoberto imensa massa de torpezas, do senso da própria infelicidade deve necessariamente cada um ser espicaçado para que chegue pelo menos a algum conhecimento de Deus. E assim, na consciência de nossa ignorância, fatuidade, penúria, fraqueza, enfim, de nossa própria depravação e corrupção, reconhecemos que em nenhuma outra parte, senão no Senhor, se situam a verdadeira luz da sabedoria, a sólida virtude, a plena abundância de tudo que é bom, a pureza da justiça, e daí somos por nossos próprios males instigados à consideração das excelências de Deus. Nem podemos aspirar a ele com seriedade antes que tenhamos começado a descontentar-nos de nós mesmos. Pois quem dos homens há que em si prazerosamente não descanse, quem na verdade assim não descanse, por quanto tempo é a si mesmo desconhecido, isto é, por quanto tempo está contente com seus dotes e ignorante ou esquecido de sua miséria? Consequentemente, pelo conhecimento de si mesmo cada um é não apenas aguilhoado a buscar a Deus, mas até como que conduzido pela mão a achá-lo.³⁹

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Em sua opinião, de que maneira a infância e o casamento tristes de Calvino podem ter influenciado sua teologia e ministério?

2. Você ficou surpreso com o que este capítulo mostrou sobre o significado e o conteúdo dos ensinamentos de Calvino sobre a predestinação? De que modo isso o ajuda a compreender essa doutrina?
3. O que é a doutrina calvinista da “acomodação”? De que modo ela nos ajuda a entender a Bíblia? Dê alguns exemplos.
4. Você poderia dar um exemplo de como o “testemunho interior do Espírito” revela o caráter divino da Bíblia?
5. Qual parte dos ensinamentos de Calvino sobre santificação você achou mais importante? Por quê?
6. Calvino encontrou grande conforto pastoral na doutrina da soberania de Deus. Você concorda com essa visão? Você poderia dar um exemplo tirado de sua própria vida?
7. Calvino acreditava que Deus fala de uma maneira especial por meio da pregação. Você já experimentou isso?
8. Se você estiver reunido em grupo, peça aos colegas que digam o que acharam de interessante e do que discordaram neste capítulo.

SUGESTÕES DE LEITURA

CALVIN, John. *Calvin: commentaries*. Tradução para o inglês Joseph Haroutunian. Philadelphia: Westminster Press, 1958. (Library of Christian Classics.)

_____. *Institutes of the Christian religion*. Organização John T. McNeill. Tradução para o inglês Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

_____. [CALVINO, João]. *As institutas*. 2. ed. clássica. Tradução Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

_____. *Instituição da religião cristã*. Tradução Carlos Eduardo Oliveira e José Carlos Estevão. São Paulo: Ed. UNESP, 2008.

MCGRATH, Alister. *A life of John Calvin: a study in the shaping of Western culture*. Oxford: Blackwell, 1990.

_____. *A vida de João Calvino*. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

McKIM, Donald K., org. *Readings in Calvin's theology*. Grand Rapids: Baker, 1984.

McNeill, John T. *The history and character of Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1954.

¹*Theology of the Reformers*, Nashville: Broadman, 1988, p. 163. [Edição em português: *Teologia dos reformadores*, tradução Gerson Dudus e Valéria Fontana, São Paulo: Vida Nova, 1994.]

²*Revolutionary theology in the making*, tradução para o inglês James D. Smart, Richmond: John Knox Press, 1964, p. 101, apud Eberhard BUSCH, *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*, tradução para o inglês John Bowden, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 138.

³GEORGE, *Theology of the Reformers*, cit., p. 164-5.

⁴*History of Protestantism*, London: Nelson, 1965. Esse é o título do último capítulo.

⁵Apud Roland BAINTON, *Here I stand: a life of Martin Luther*, Nashville: Abingdon, 1978, p. 144.

⁶William BOUSWMA, *John Calvin: a sixteenth century portrait*, New York: Oxford, 1988, p. 9-11, 16.

⁷*Ibidem*, p. 52, 136. V. tb., de João Calvino, *Institutes of the Christian religion* (edição John T. McNeill, tradução para o inglês Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster Press, p. 720-1. [Edição em português: *As institutas*, 2. ed. clássica, tradução Waldyr Carvalho Luz, São Paulo: Cultura Cristã, 2006. (Esta foi a versão utilizada nas citações de Calvino presentes neste capítulo, com algumas alterações necessárias para que as referidas citações estivessem mais bem conformadas à versão inglesa e ao fluxo argumentativo do autor desta historiografia. N. do E.) Outra edição em português: *Instituição da religião cristã*, tradução Carlos Eduardo Oliveira e José Carlos Estevão, São Paulo: Ed. UNESP, 2008.])

⁸John CALVIN, apud BOUWSMA, *John Calvin*, cit., p. 29.

⁹IDEM, apud *Ibidem*, p. 26.

¹⁰IDEM, apud *Ibidem*, p. 83, 119. CALVIN, *Institutes*, cit., p. 259-60. BOUWSMA, *John Calvin*, cit., p. 119, 161. CALVIN, *Institutes*, cit., p. 746, 794.

¹¹V. a discussão de Lutero sobre a predestinação em *The bondage of the will*, trad. para o inglês J. I. Packer e O. R. Johnston (Westwood: Fleming Revell, 1957, p. 84, 202, 209, 215-6, 234 [edição correspondente em português: *Nascido escravo*, 2. ed., 1. reimpr., edição geral J. K. Davies, preparação Clifford Pond, tradução Editora Fiel, São José dos Campos: Fiel, 2009.]). Para mais informações sobre o assunto, v., de Paul R. Hinlicky, *Luther and the beloved community: resources for theology after Christendom* (Grand Rapids: Eerdmans, publicação programada para 2010, cap. 5).

¹²Calvino, *Institutes*, p. 924, 955, 957, 987.

¹³*Ibidem*, p. 921.

¹⁴CALVINO, *Institutes*, cit., p. 931, 952-3, 955.

¹⁵Heiko OBERMAN, monografia não publicada de fins da década de 1980.

¹⁶CALVINO, *Institutes*, cit., p. 973.

¹⁷Ao mesmo tempo, Calvino sabia que Deus acomodara sua mensagem a culturas diferentes e que a forma, por exemplo, de adoração e de lei que Deus prescrevera para Israel nem sempre se aplicava à Genebra do século 16. Calvino procurava sempre discernir o princípio espiritual subjacente, ao mesmo tempo que a forma cultural, no seu entender, aplicava-se a apenas alguns contextos históricos.

¹⁸Lutero também escreveu sobre alguns fragmentos bíblicos, como o Sermão do Monte e as últimas palavras de Davi. Contudo, a diferença em relação a Calvino talvez diga respeito ao método: Lutero achava que a teologia devia ser mais sistematicamente relacionada à pregação da cruz, enquanto para Calvino tratava-se mais de uma exposição fiel da Escritura, do começo até quase o fim.

¹⁹CALVINO, *Institutes*, cit., p. 121.

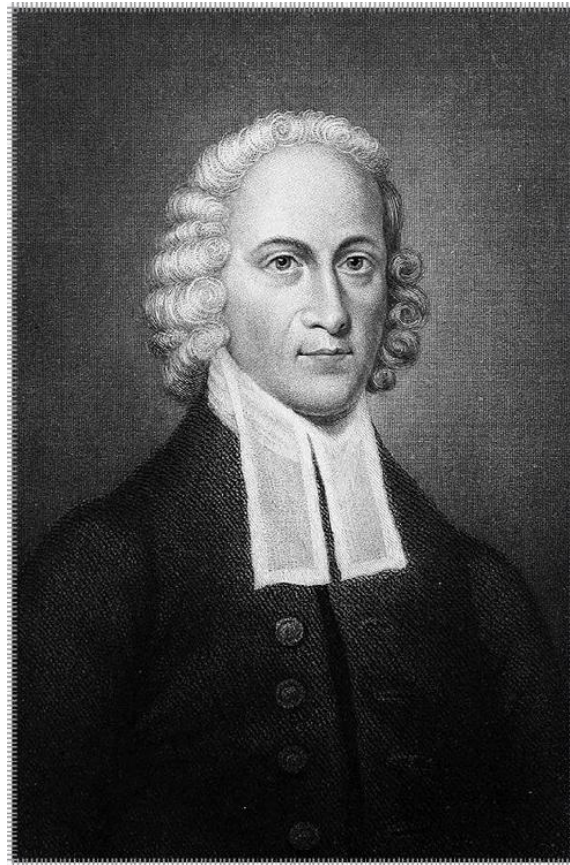
²⁰*Ibidem*, p. 227.

²¹*Ibidem*, p. 462-3.

- ²²Agradeço este *insight* a um leitor anônimo.
- ²³CALVINO, *Institutes*, cit., p. 70, 78-92, 95. BOUWSMA, *John Calvin*, cit., p. 100.
- ²⁴BOUWSMA, *John Calvin*, p. 51.
- ²⁵CALVINO, *Institutes*, cit., p. 58.
- ²⁶George diz que essa história não é verdadeira, mas que de fato Calvino era crítico em relação a seus amigos (*Theology of the Reformers*, cit., p. 170).
- ²⁷Isto se encontra no prefácio de Calvino a seu comentário sobre os Salmos, em *Calvin: commentaries*, editado por Joseph Haroutunian (Philadelphia: Westminster Press, 1958, p. 52, Library of Christian Classics).
- ²⁸CALVINO, *Institutes*, cit., p. 599.
- ²⁹Ibidem, p. 971-8.
- ³⁰Ibidem, 1.6.2; 1.14.20; 2.6.1; 3.9.2.
- ³¹Jonathan EDWARDS, Images of divine things, in: Wallace E. ANDERSON; Mason I. LOWANCE JR., orgs., *Typological writings*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- ³²CALVIN, *Institutes*, cit., p. 175-6, 181, 198, 204.
- ³³Ibidem, p. 212-3.
- ³⁴John CALVIN, commentary on Daniel 8:20-25, apud BOUWSMA, *John Calvin*, cit., p. 169.
- ³⁵CALVINO, *Institutes*, cit., p. 230-1.
- ³⁶Ibidem, p. 219, 225.
- ³⁷Ibidem, p. 219. V. tb. Calvin's anxiety, in: BOUWSMA, *John Calvin*, cit.
- ³⁸CALVINO, *Institutes*, cit., 1.2.1.
- ³⁹Ibidem, p. 35-7.

JONATHAN EDWARDS

O teólogo dos Estados Unidos



Jonathan Edwards (1703-1758) sempre provocou reações extremas. Muitas pessoas acham impossível permanecer neutras ou indiferentes diante dele. Harriet Beecher Stowe queixava-se de que os sermões de Edwards sobre pecado e sofrimento eram “tortura poética refinada”. Depois de ter ficado acordado à noite lendo seu tratado sobre o arbítrio, Mark Twain comentou que o Deus de Edwards “tem o brilho escarlate e medonho que lhe empresta a luz das chamas do inferno, o único adorno que lhe cai bem. Por Deus, senti-me envergonhado de tal companhia”.¹

Várias gerações de americanos chegaram a conclusões semelhantes depois de ler *Pecadores nas mãos de um Deus irado*, sermão de Edwards lido nas aulas de literatura do ensino médio e da universidade. No entanto, essas pessoas ficariam surpresas de saber que Edwards era obcecado pela beleza divina, não por sua ira, e que, como disse recentemente o historiador Patrick Sherry, ele fez da beleza um tema mais próximo do âmago da teologia do que qualquer outra pessoa na história do pensamento cristão; nem mesmo Agostinho e o católico suíço Hans Urs von Balthasar fizeram tanto.

Elas ficariam surpresas também de saber que Edwards é considerado o maior filósofo americano nos séculos que precederam o século 20 e, possivelmente, o maior teólogo que a América do Norte já teve. Prova de sua grandeza são as edições críticas de suas obras pela Yale University Press, num total de 26 volumes, mas isso representa apenas metade de tudo o que ele deixou escrito. Outro sinal de sua importância são os três volumes da *Encyclopedia of the American religious experience* [*Enciclopédia da experiência religiosa americana*], cujas menções a Edwards superam de longe as feitas a qualquer outra personalidade.

Embora Edwards fosse reverenciado por sua piedade e intrepidez intelectual nos Estados Unidos antes da Guerra de Secessão, os unitários, que ganharam influência cultural depois da guerra, descartaram Edwards por considerá-lo um emblema anacrônico do puritanismo, que, supostamente, teria atrasado o avanço dos Estados Unidos a caminho da modernidade. Houve exceções: Edwards foi o herói de *Kingdom of God in America* [*O reino de Deus na América*] (1937), de H. Richard Niebuhr, e a biografia de Edwards escrita por Ola Elizabeth Winslow ganhou o Prêmio Pulitzer em 1940. Todavia, os intelectuais, de modo geral, novamente relegaram Edwards a segundo plano até 1949, quando o historiador de Harvard Perry Miller publicou sua aclamada biografia do pensador da Nova Inglaterra. Miller defendia que somente a avaliação franca que Edwards fez do mal era capaz de refutar o utopismo ingênuo da modernidade.

Desde meados do século passado, os estudos acadêmicos sobre Edwards são cada vez mais volumosos, e o número de dissertações sobre sua obra dobra a cada década. As editoras e os jornais universitários de maior prestígio têm publicado centenas de livros e artigos sobre seu pensamento e sua influência.

Por que um interesse tão profuso? Uma das razões, sem dúvida, como observou William Sparkes Morris, deve-se ao fato de que “o gênio fascina”, mas também isso está relacionado com o alcance e a profundidade extraordinária do seu pensamento. Para Miller, Edwards foi um profeta da modernidade. Repercutiu muito a observação de Miller de que Edwards estava tão acima e à frente da cultura de seu tempo, que nós, em nosso tempo, “mal podemos acompanhá-lo”. A compreensão que Edwards tinha da psique humana era tão avançada, que “lhe bastariam cerca de uma hora para ler William James e duas horas de Freud para que se atualizasse completamente”. Estudiosos chegaram à conclusão de que sua relação com a modernidade era muito mais ambivalente, mas os comentários de Miller mostram o interesse que Edwards despertou em muitos pensadores fora do circuito das igrejas cristãs.

OS MUITOS CHAPÉUS DE EDWARDS

Outra razão da amplitude da influência de Edwards se deve ao vasto alcance de sua obra. Os historiadores estudaram o papel de Edwards como pastor e o efeito de seus sermões e livros no Grande Avivamento, na Revolução Americana, no movimento missionário protestante moderno (ele foi chamado, e com razão, de avô desse movimento)² e no curso da teologia e da filosofia nos Estados Unidos. Os teólogos reconhecem a importância de seus *insights* sobre a história da salvação (ele relaciona a história sagrada com a secular em *Work of redemption* [Obra de redenção]), sobre a Trindade (mais do que qualquer outro no Ocidente, ele enfatizava a Trindade como comunidade divina), sobre a relação entre a soberania divina e a liberdade humana (alguns dizem que ele demonstrou de modo muito satisfatório a compatibilidade entre as duas coisas), sobre o pecado original (relacionou nosso pecado com o de Adão, mas sem deixar de mostrar nossa cumplicidade no pecado adâmico), sobre a tipologia (ele acreditava que o mundo todo estava repleto de indicadores implantados por Deus que apontavam para Cristo e seu reino) e sobre o discernimento espiritual. Os estudiosos da ética tiram grande proveito de seus escritos sobre a verdadeira virtude e a moral cristã, bem como de seu ataque à ética iluminista. Os críticos literários ficam fascinados com o emprego magistral que fez das imagens e de outras estratégias literárias; os

estudantes de estética ressaltam que ele relacionou Deus com a beleza mais do que qualquer outra pessoa na história do pensamento cristão; historiadores da filosofia americana dizem que ele foi o precursor de todos os filósofos americanos, que surgiriam apenas na virada do século 19 para o século 20 (seus tratados sobre o arbítrio e o pecado original não só fizeram a defesa da doutrina calvinista, mas também prepararam o cenário para os filósofos do século 19). Alguns estudiosos dizem até que foi Edwards quem fez a crítica mais contundente do Iluminismo no século 18 e tem algo a nos ensinar sobre a forma que o cristão deve pensar a respeito das religiões não cristãs!

Talvez o mais importante para o leitor sério de religião e teologia seja o fato de que Edwards é incontestavelmente o maior teólogo dos Estados Unidos. Cerca de vinte anos atrás, Robert Jenson, o grande teólogo luterano dos Estados Unidos, publicou uma monografia intitulada *America's theologian* [*O teólogo da América*]. O concorrente mais próximo de Edwards nessa categoria, H. Richard Niebuhr, confessou que tinha uma dívida enorme com ele e considerava as próprias ideias um desdobramento das ideias de Edwards. No século 19, os teólogos americanos de Andover, Princeton e Yale quase todos procuraram emulá-lo. Contudo, não foram apenas os teólogos que ficaram impressionados: em diversas regiões dos Estados Unidos antes da Guerra de Secessão, muitos lares tinham apenas dois livros: a Bíblia e uma coleção das obras de Edwards.

Os americanos de antes da Guerra de Secessão sentiram-se atraídos por Edwards, em grande parte, pelas mesmas razões que hoje ele atrai seguidores fora dos círculos acadêmicos. Muitos se sentem cativados pelo que John Piper, pastor e escritor prolífico, chama de “visão divina e arrebatadora de todas as coisas”. Outros buscam renovação pessoal ou de suas comunidades e encontram em Edwards um guia especial para essa renovação espiritual. J. I. Packer, teólogo de Oxford e autor de numerosos livros de grande sucesso, destinados ao leitor cristão não acadêmico, acha que a teologia do avivamento de Edwards é sua contribuição mais importante para a igreja de hoje. Para outros, seu *Religious affections* [*Afeições religiosas*] é o guia mais penetrante jamais escrito para quem busca discernimento espiritual. Outros ainda se sentem atraídos por seu modelo rigoroso de disciplina espiritual, pela lógica e persuasão de seus sermões e pelo

modo que inclui a santidade e a ira de Deus no contexto mais amplo da beleza divina.

A TEOLOGIA DE EDWARDS

O projeto teológico de Edwards era colossal e tratava de inúmeras questões paroquiais e perenes. Como seu pensamento é extremamente complexo e multidimensional, descrevê-lo em poucas palavras pode facilmente distorcê-lo. Podemos dizer, entretanto, que boa parte de sua obra estava relacionada à batalha que travou a vida inteira contra o deísmo, movimento racionalista do início da modernidade que identificava religião com moral e julgava todas as expressões religiosas com base no que seus pensadores acreditavam tratar-se de “senso comum” — que não era de forma alguma comum mesmo para os que viviam naquela época.

Os deístas defendiam que a razão comum pode determinar o que é a verdadeira religião, de tal modo que o problema com a má religião e com as más relações humanas de modo geral era consequência do uso equivocado da razão. Edwards retrucou, afirmando que essa análise da condição humana era superficial demais. Não existe a tal razão “comum” ou “nua”, porque a mente se acha obscurecida e incapacitada pelo pecado que nela habita. Portanto, a razão não é neutra, e sim condicionada pelo interesse pessoal. Não é de admirar, disse ele mais de uma vez, que pessoas inteligentes sejam responsáveis por grandes males.

Para os deístas, toda ação humana tem origem no pensamento bom ou ruim. Edwards, porém, insistia que as fontes da motivação humana encontram-se num nível muito mais profundo que o dos pensamentos da mente. Em sua célebre formulação, ele disse que todos os sentimentos, pensamentos e ações do homem estão enraizados nas “afeições”, isto é, nos amores e disposições que nos aproximam ou nos afastam das coisas. (Não se trata aqui de emoções, como muitos estudiosos concluíram erroneamente, mas de algo parecido com o que as tradições mais antigas chamavam de “alma”, de onde brotam as emoções.) Essa é a fonte da verdadeira religião, bem como da percepção e do comportamento humano. Por conseguinte, a verdadeira religião, disse Edwards, deve tanto

influenciar esses níveis mais profundos da psique humana quanto deles brotar. As Escrituras, disse ele, o confirmam. Elas situam o coração da religião nas afeições: temor, alegria, esperança, amor, ódio, desejo, dor, gratidão, compaixão e zelo.

De um lado, portanto, Edwards defendia a religião do coração contra os críticos do avivamento, que condenavam o emocionalismo a ponto de reduzir a religião a uma experiência cerebral apenas. Ele, porém, também denunciou a religião meramente emocional, destituída da compreensão cognitiva da verdade cristã básica. De um modo único, o que jamais pôde ser feito pela maior parte dos outros teólogos que valorizavam a espiritualidade, Edwards unia mente e coração, experiência e reflexão. Como veremos mais adiante neste capítulo, ele acreditava que coração e a mente estão inseparavelmente ligados e que toda religião verdadeira requer uma dimensão intelectual adequada. O eu humano, em sua inclinação básica para a realidade, compreende tanto a dimensão afetiva (sentimento) quanto a cognitiva (raciocínio).

Como a religião verdadeira provém de fontes muito mais profundas que o intelecto humano, Edwards insistia que precisamos de uma “luz divina e sobrenatural”. O Espírito deve penetrar o interior das convicções superficiais da razão humana para despertar um “sentido do coração” focalizado na glória da natureza divina e na beleza de Jesus Cristo.

Portanto, a essência da verdadeira experiência religiosa consiste em se deixar dominar por um lampejo da beleza de Deus, ser atraído para a glória de suas perfeições e experimentar seu amor irresistível. George Marsden escreveu certa vez que essa experiência é semelhante a se deixar dominar pela beleza de uma grande obra de arte ou peça musical. Podemos ficar de tal modo encantados diante dessa beleza que perdemos a consciência de nós mesmos e dos nossos interesses egoístas, tornando-nos totalmente absortos por esse objeto magnífico. De igual modo, podemos ser arrancados de um estado de autocontemplação pelo poder da beleza de uma pessoa verdadeiramente encantadora. Nosso coração é então transformado por um poder irresistível. Contudo, esse poder nos fascina com delicadeza; não nos coage. Edwards ensinou que nossos olhos se abrem quando somos cativados pela beleza do amor e da glória de Deus em Cristo, quando vemos esse amor demonstrado poderosamente no amor sacrificial de

Cristo por quem não o merecia. Assim, sentimo-nos forçados a abandonar o amor pelo eu como motivação central da vida, voltando-nos para o amor de Deus.

Edwards descreve nossa parte nessa experiência como se tivéssemos adquirido um sexto sentido: um sentido da beleza, da glória e do amor de Deus. Diz ele: “A Bíblia fala de olhos que nos foram dados para ver, ouvidos para ouvir, de surdos cujos ouvidos são destapados e de olhos que se abrem de quem antes era cego, que abandonam as trevas pela luz”. Portanto, o conhecimento espiritual que se ganha na conversão verdadeira é um tipo de conhecimento “sensível” — que difere do conhecimento intelectual, assim como o sabor do mel é diferente do mero conhecimento intelectual de sua doçura.

A verdadeira experiência cristã, portanto, é sensível e afetiva. O cristão, diz Edwards, não

crê que Deus é glorioso de modo puro e simplesmente racional; ele tem também o sentido da glória de Deus no coração [...] Porque assim como Deus é o Ser infinitamente elevado, de igual modo sua beleza e excelência são infinitamente inexcedíveis: e toda a beleza encontrada na criação não é senão reflexo dos raios difusos desse Ser, que possui uma plenitude infinita de brilho e glória; Deus [...] é o fundamento e a fonte de todo ser e de toda beleza.³

Essa ênfase na beleza como centro da visão humana de Deus não é característica exclusiva de Edwards, uma vez que Agostinho e Balthasar (v. cap. 13) também recorreram à estética como categoria teológica fundamental. Contudo, como disse Patrick Sherry em *Spirit and beauty* [*Espírito e beleza*], ninguém fez da beleza um componente tão essencial da visão de Deus quanto Edwards.⁴ Atanásio, por exemplo, teria aprovado a descrição que Edwards faz da redenção divina como algo belo, uma vez que disse: “Tudo o que diz respeito à obra de Cristo é maravilhoso, e, sempre que o homem dirige o olhar para a visão da Divindade da Palavra, fica tomado de assombro”.⁵ Atanásio, porém, tratou pouco do conceito de beleza em si. Para Edwards, entretanto, a beleza era parte imprescindível de sua visão de Deus e da redenção, de tal modo que parte alguma da teologia estaria completa se não levasse em conta a beleza divina e o que isso significa para o intelecto humano.

Edwards criticou a religião do Iluminismo (o deísmo), mas pegou dele sua ética e sua cosmologia. Num momento em que praticamente todos os moralistas do século 18 estavam erigindo sistemas éticos baseados no interesse próprio, com base no pressuposto de que a natureza humana busca naturalmente o bem, Edwards reagia dizendo que as afeições do ser humano estavam decaídas. Portanto, a verdadeira virtude só pode provir de um coração espiritualmente transformado, de modo que veja a glória de Deus e busque sua vontade e o bem de todos, e não seu interesse pessoal.

Os deístas do século 18 estavam também desconectando o mundo do controle imediato de Deus. Propunham um cosmo mecânico, que funcionava por conta própria. Com isso, coisificaram o universo, separando a natureza do humano e de seus sentimentos, de modo que pudesse ser usada para fins tecnológicos. Edwards, porém, era teocêntrico e não abria mão disso. Ele propôs um tipo de panteísmo em que nenhuma parte da criação jamais se torna independente de Deus, mas tudo é sustentado por sua ação direta, numa sequência de momentos pulsantes.

Todavia, Edwards não era panteísta. Deus e o universo são coisas diferentes. Assim como um raio de luz é sustentado pelo sol, mas não é o sol, assim também o mundo é sustentado por Deus como sua emanção, mas é diferente dele. Portanto, embora os teóricos do Iluminismo dissessem que o universo era uma grande máquina que funcionava de forma autônoma, Edwards dizia que Deus o sustentava nanossegundo a nanossegundo. Aliás, o poder de Deus é, literalmente, a força coercitiva dos átomos: o universo entraria em colapso e desapareceria se Deus não conservasse sua existência a todo momento (“nele tudo subsiste” [Cl 1.17]). Desse modo, como disse recentemente Avihu Zakai, Edwards reencantou um cosmo que fora despojado do divino.⁶

Essa é uma das várias formas pelas quais Edwards estava à frente de seu tempo. Ele antecipou a física pós-newtoniana, em que toda a matéria é vista, em última análise, das perspectiva dos campos de energia inter-relacionados, com cada parte dependente de todas as outras, e as forças que as governam guardando certo mistério. Há quase um século, os físicos vêm chegando a conclusões a que

Edwards chegou há dois séculos e meio: não há substâncias independentes que possam sobreviver por conta própria.

CONTEMPLANDO A BELEZA DA SANTIDADE

Uma vez que Edwards fez mais para associar Deus à beleza do que qualquer outro teólogo cristão, usarei a última parte deste capítulo para descrever com mais detalhes o que isso significava para Edwards e o que pode significar para nós.

Para Edwards, o que distingue o regenerado do irregenerado é que o primeiro vê a beleza da santidade. O segundo vê apenas a santidade de Deus. Por isso mesmo, os demônios no inferno veem que Deus é santo, mas continuam no inferno. Portanto, é a visão estética que separa o salvo do não salvo.

Sojourner Truth (1797-1883), por exemplo, aproximou-se de Deus por causa da beleza da santidade de Jesus. Nascida escrava em Nova York, ela era propriedade de um rico latifundiário holandês até sua alforria, em 1827. Depois disso, percorreu os Estados Unidos pregando poderosamente Cristo e contra a escravidão. Na autobiografia, conta que, quando se aproximou de Deus pela primeira vez, a percepção do seu pecado a manteve à distância. Sentia que precisava de alguém que se pusesse entre ela e Deus e suplicasse a seu favor. De repente, disse, viu um “amigo” entre ela e Deus.

— Quem é você? — ela quis saber.

A figura então “brilhou de um jeito diferente, *resplandecendo com a beleza da santidade* e com amor radiante”. Ela se esforçou ao máximo para saber quem era. Uma resposta chegou até ela “de forma muito clara: ‘É Jesus’”.

Até aquele momento, disse Sojourner, sempre pensara em Jesus simplesmente como um homem importante, como Washington ou Lafayette. Agora, porém, era diferente. Ele parecia ser “tão meigo, tão bom e em tudo tão amável”. Ela ficou tomada de alegria ao saber que Deus não era um juiz vingador e que seu amigo era Jesus, “em tudo tão amoroso”.

Agora que podia contemplar a beleza da santidade de Jesus, o mundo inteiro lhe pareceu diferente. “O mundo estava revestido de uma nova beleza; até o ar parecia cintilar um brilho de diamante e tinha a fragrância do céu.”

NÃO SÓ AS SUPERESTRELAS

Talvez você diga que Sojourner Truth foi uma superestrela da fé, porque ela é hoje uma das cristãs mais célebres do século 19 nos Estados Unidos; contudo, não apenas as superestrelas são atraídas pela beleza da santidade de Jesus. Harold Payne, um amigo querido que passou vários anos preso, era um santo comum que também se sentiu atraído por Cristo por causa de sua beleza. A beleza do amor de Cristo conquistou o coração de Harold. Depois de vinte anos “fazendo as coisas do meu jeito”, Harold ficou perplexo ao descobrir que Jesus queria limpar sua ficha. “Não conseguia acreditar que esse Jesus, que havia sofrido tão terrivelmente por mim, queria também me perdoar num instante por todos aqueles anos em que fui obstinado e cruel”, Harold me disse. “Só posso dizer que Deus é belo; jamais serei capaz de louvá-lo o tanto que ele merece.”

Vamos tentar entender agora o que Edwards queria dizer com beleza da santidade. Embora a santidade esteja além da moral, vale a pena examinar sua dimensão moral. Contudo, mesmo quando pensamos em beleza moral, *não* estamos falando sobre mero comportamento externo. Nos séculos que se passaram, muita gente levou uma vida aparentemente moral, sem, porém jamais conhecer interiormente, a exemplo dos fariseus, o poder santificador do Espírito Santo.⁷ Um coisa é seguir a letra da lei, outra bem diferente é amar a Deus por causa da beleza de sua excelência moral.

BONDADE MORAL VERSUS BONDADE NATURAL

Para compreender plenamente o que Edwards quis dizer com beleza da santidade, que é a bondade moral de Deus, temos de entender a diferença entre bondade moral e bondade natural. A bondade moral compreende traços de caráter de importância moral, como, por exemplo, dizer a verdade e permanecer fiel a suas promessas. A bondade natural, por sua vez, não está associada à moral. O prazer, a força e o conhecimento, por exemplo, são todos bens naturais. É fácil ver que não são bens morais. Saber construir uma casa não é moral nem imoral, é amoral — isto é, não tem nenhuma relação com questões morais (a menos, é claro, que se construa a casa de tal modo que ela desabe em cima do morador no

dia da mudança!). É bom que a pessoa saiba construir uma casa, mas esse conhecimento não a torna boa ou má.

Assim como a bondade natural se diferencia da bondade moral nos seres humanos, Edwards estabeleceu uma distinção entre as perfeições morais e as naturais de Deus. As “perfeições naturais” de Deus são atributos que, considerados em si mesmos, não têm nenhuma importância moral: onipotência, onisciência, onipresença e eternidade. Essas perfeições representam tipos variados de poder: de fazer todas as coisas, saber todas as coisas, estar em toda parte e estar fora do tempo. Enquanto não forem usadas de maneiras específicas, não têm nenhum significado moral. As perfeições morais de Deus, por sua vez, são morais em si e por si mesmas. Por definição, elas estão associadas a considerações morais. Edwards referia-se aqui à retidão, verdade, bondade, misericórdia, longanimidade, compaixão, justiça e fidelidade. Cada um desses atributos aponta para uma qualidade moral: retidão significa uma adesão ao que é moralmente correto; verdade é recusar-se a dizer uma mentira; bondade é a determinação de fazer o que é moralmente correto e próprio do amor etc.⁸

Edwards distinguia a bondade natural da moral, porque a bondade divina está relacionada com a última, e não com a primeira. Em suma, a santidade diz respeito (entre outras coisas) à bondade moral.⁹ A beleza da santidade divina é reflexo do esplendor e da excelência de seu caráter moral. Portanto, quando Edwards se referia à santidade, não estava falando de poder ou de grandeza infinita. Tampouco falava de uma bondade estritamente externa ou de aparência. Em vez disso, ele se referia a uma bondade moral intrínseca. Em se tratando de Deus, a perfeição moral é *absoluta*; é o brilho radiante do amor perfeito. A bondade moral de Deus é absolutamente perfeita e brilha com pureza absoluta. Deus *jamaiz* age de um modo que seja incoerente com o amor e a justiça perfeitos.¹⁰ Ele *sempre* faz o que é correto, o que é amável e o que é justo — mesmo quando isso acarreta uma dor imensa, como se viu no Calvário. Isso é parte do que Edwards quis dizer com beleza da santidade.

UM CORTE ACIMA — INFINITAMENTE ASSIM

Até agora, apenas arranhamos a superfície do que Edwards quis dizer com beleza da santidade. Se quisermos ir um pouco mais fundo, teremos de analisar a palavra *santo*. A raiz desse termo remonta a uma palavra do hebraico que significa “cortar ou separar”, que se refere a coisas que são “cortadas acima” ou “cortadas de tal modo que se distanciam” do comum. Como se trata da santidade de *Deus*, e Deus é infinito, essas coisas estão *infinitamente* acima ou separadas de tudo o mais. Como disse Søren Kierkegaard, há “uma diferença qualitativa infinita” entre Deus e tudo o que é humano. Nas palavras de Rudolf Otto, Deus é o “Totalmente Outro”.¹¹

A bondade moral de Deus, por conseguinte, é infinitamente superior a qualquer bondade moral que possamos imaginar. Deus não é um ser humano amplificado. Ele é uma pureza infinita, completamente distinta da pureza das criaturas, infinitamente exaltado acima da bondade humana. Servindo-se de metáforas bíblicas, Calvino disse que nossa bondade é tão ridícula em comparação com a bondade divina, que somos podridão (Jó 13.28), vermes e imundície (Jó 7.5; Sl 22.6). Por causa da pureza infinita de Deus, o querubim esconde sua face em sinal de temor (Is 6.2), o sol se envergonha e a lua fica desconcertada (Is 24.23).¹²

A beleza da santidade divina se mostra, sobretudo, em seu amor. Diferentemente da paixão humana, a compaixão divina jamais falha (Lm 3.22). O Ser infinitamente inteligente que criou as galáxias e as sustenta a cada momento angustia-se quando somos angustiados (Is 63.9). Esse é o amor espetacular do céu, que lança os anjos em estado de estupefação reverente.

Edwards viu a beleza da santidade de Deus com toda clareza em Jesus Cristo, principalmente nas formas pelas quais Jesus alia a infinitude divina com o cuidado pela humanidade finita. Em primeiro lugar, Jesus alia a grandeza infinita com o cuidado infinito. Sua sabedoria é perfeita, seu poder é infinito, sua majestade é tremenda e sua sabedoria não tem fim, e, no entanto, ele se inclina graciosamente para amar seres humanos indignos e pecadores. Mais do que isso, torna-se amigo e companheiro deles — e “se inclina em sua direção, a ponto de

se expor à vergonha e à cusparada; sim, a ponto de se entregar a uma morte ignominiosa por eles”.¹³

Em segundo lugar, Jesus alia a justiça infinita com a misericórdia infinita. Ele odeia o pecado, mas perdoa o maior dos pecadores, o que demonstrou entregando-se a uma morte vergonhosa e terrivelmente dolorosa: “A mais ignominiosa e cruel; sob todos os aspectos, a mais terrível que os homens podiam infligir a alguém; sim, e sofrimentos maiores do que os homens podiam impor a quem quer que fosse, que poderiam ter atormentado apenas o corpo, mas houve também os sofrimentos da alma, frutos mais imediatos da ira de Deus contra os pecados daqueles que tomou para si”.¹⁴

Por fim, Jesus alia majestade infinita com mansidão incomparável. Pense nisso! A Escritura diz que ele é o único “em cuja presença a terra treme e as montanhas se derretem [...], que repreende o mar e o faz secar [...] e cujos olhos são como chamas de fogo”. Contudo, é manso e humilde de coração. Ele é forte o bastante para ser manso. Quando insultado, não respondeu da mesma forma e perdoou aos que o torturaram e mataram. Com mansidão, ele enfrentou “o círculo de soldados que o condenavam e escarneciam dele, mas permaneceu em silêncio, sem abrir a boca, como um cordeiro prestes a ser abatido. Assim, Cristo é um leão majestoso, e um cordeiro manso”.¹⁵

O QUE TORNA BELAS AS COISAS DIVINAS

Vimos anteriormente como Atanásio, Orígenes, Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Calvino mostraram de diferentes formas o que significa, na salvação, o fato de Deus *se dar* por nós. É de sua natureza. Trata-se de um tema surpreendentemente comum nos grandes teólogos; no entanto, Edwards leva isso um passo adiante. Ele diz que é essa excelência do caráter moral de Deus — o amor infinitamente puro e de doação pessoal que se vê de forma tão vívida em Jesus — que o torna belo e induz à adoração de suas criaturas. A santidade de Deus deixou atônito o serafim de Isaías 6: “E clamavam uns aos outros: ‘Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos; toda a terra está cheia de sua glória’ ” (v. 3).¹⁶

Os quatro seres vivos da visão de João (Ap 4) adoravam a Deus pelo mesmo motivo. Dia e noite eles cantam diante do trono de Deus, admirados da beleza da santidade divina: “Santo, santo, santo é o Senhor Deus, o Todo-Poderoso, aquele que era, que é e que há de vir” (v. 8). João viu também em pé ao lado de um mar de vidro misturado com fogo os mártires que haviam vencido a besta (Ap 15). Com harpas de Deus nas mãos, cantavam o cântico de Moisés. Mais que qualquer outra coisa, eles estavam perplexos com a santidade divina:

Senhor, quem não te temerá
E não glorificará o teu nome?
Pois só tu és santo. (v. 4)

Muitos séculos antes disso, Ana fora aturdida do mesmo modo. “Não há ninguém santo como o Senhor”, orou, “não há outro além de ti; não há rocha como o nosso Deus” (1Sm 2.2).

Os santos do Novo Testamento, disse Edwards, impressionaram-se sobretudo com a santidade de Jesus. Eles o chamaram de “Santo e Justo” (At 3.14), “teu santo servo Jesus” (At 4.27) e “santo, verdadeiro” (Ap 3.7). A santidade de Deus torna sua palavra extremamente preciosa. O salmista escreve em linguagem lírica que transpira deslumbramento e reverência:

A lei do SENHOR é perfeita
e restaura a alma;
o testemunho do SENHOR é fiel
e dá sabedoria aos simples.
Os preceitos do SENHOR são retos
e alegram o coração;
o mandamento do SENHOR é puro
e ilumina os olhos.
O temor do SENHOR é límpido
e permanece para sempre;
os juízos do SENHOR são verdadeiros
e inteiramente justos.
São mais desejáveis que o ouro,
sim, do que muito ouro puro,
mais doces do que o mel
que goteja dos favos (Sl 19.7-10).

De acordo com Edwards, o mesmo se pode dizer do céu: que é belo e maravilhoso porque é um lugar de santidade. Isaías refere-se a ele como “santa e gloriosa morada” (Is 63.15). Na revelação de João, a santidade do céu é sua beleza, representada por pedras preciosas e luz:

Com cuja [de Deus] glória resplandece como uma pedra muito preciosa, como se fosse jaspe cristalino [...] Cada uma das portas era feita de uma só pérola; e a praça da cidade era de ouro puro, transparente como vidro [...] O rio da água da vida, claro como cristal, que saía do trono de Deus e do Cordeiro (Ap 21.11,21; 22.1).

Os santos da Escritura louvam a Deus com frequência por sua santidade. Edwards cita o salmista:

Louvem [os povos] teu grande e tremendo nome,
pois tu és santo [...]
Exaltai o Senhor, nosso Deus,
E prostrai-vos diante do estrado de seus pés,
Pois ele é santo [...]
Exaltai o Senhor, nosso Deus,
E adorai-o no seu santo monte,
Pois o Senhor, nosso Deus, é santo (Sl 99.3,5,9).

Edwards diz que é por esse motivo que os santos amam o evangelho — graças, pelo menos em parte, à sua santidade. As boas-novas (significado literal de *evangelho*) é que um Deus santo se une a um povo corrompido, dá-lhe a santidade de Jesus, de modo que, aos olhos do Pai, esse povo se torna santo e, então, paulatinamente, ele o torna *efetivamente* santo pelo poder do *Espírito Santo*. Essa é a boa notícia fascinante do evangelho.

O QUE OS SANTOS PERCEBEM E EXPERIMENTAM

Na grande obra de Edwards sobre discernimento espiritual, *Afeições religiosas* (1746), ele diz que o verdadeiro cristão (a quem chama de “santo”) tem um novo sentido e um novo paladar. Ele percebe coisas divinas que o irregenerado não capta porque lhe faltam esses sentidos especiais. O que os santos percebem é a beleza da santidade. Essa é a doçura de que esse novo paladar desfruta. É por esse motivo que o salmista pôde dizer que a Palavra é “mais doce do que o mel e o destilar dos favos” (Sl 19.10). É por isso que Jesus pôde dizer depois da longa

viagem até Samaria (os discípulos, famintos, haviam ido à cidade em busca de alimento) que se sentia satisfeito sem ter se alimentado: “Tenho uma comida para comer que não conheceis. [...] A minha comida é fazer a vontade daquele que me enviou e completar a sua obra.” (Jo 4.32,34).¹⁷

Edwards disse que, para o santo, a santidade de Deus e suas obras são belas. Ao contemplá-las, sente-se alimentado e de alma feliz. Para Edwards, eram fonte de êxtase espiritual.

Santidade [...] pareceu-me ser de natureza doce, agradável, encantadora, serena e tranquila. Pareceu-me que trazia uma pureza, um brilho, uma paz e um arrebatamento inexprimíveis à alma [...] Certa vez, no ano de 1737, retirei-me a cavalo para os bosques em atenção à minha saúde; ao descer do animal num local ermo, como sempre foi meu costume, para caminhar enquanto me entregava à contemplação divina e à oração, tive uma visão extraordinária da glória do Filho de Deus como mediador entre Deus e o homem; e de sua graça e de seu amor maravilhoso, notável, pleno, puro e doce, e de sua magnanimidade mansa e gentil. Essa graça, que me apareceu tão calma e doce, apareceu grandiosa acima dos céus. A pessoa de Cristo surgiu com excelência inefável, com uma excelência grandiosa o bastante para tragar todo raciocínio e conceito, que persistiu, pelo que posso avaliar, durante cerca de uma hora; que me manteve, na maior parte do tempo, numa torrente de lágrimas e num choro em voz alta.¹⁸

PASTOR E AVIVALISTA

É fácil ficarmos com a impressão de que Edwards fosse apenas um sujeito falastrão que, do alto de sua torre de marfim, inventava teorias sem nenhuma experiência real do mundo e da igreja. A verdade é o oposto disso. Ele foi pastor e depois missionário por 36 anos, pregava de dois a três sermões por semana e cuidava de milhares de almas. Acreditava que os avivamentos eram motores que impulsionavam a história humana e que a pregação era o principal método que Deus usava para promover o avivamento. Edwards não foi apenas um pregador importante nos inúmeros avivamentos da época — que ficaram conhecidos conjuntamente como Grande Avivamento e sacudiram as colônias americanas na década de 1730 e início da década de 1740 —; ele foi também o principal teólogo do avivamento. Os tratados a respeito desse tema (*A faithful narrative of the surprising work of God* [Narrativa fiel da surpreendente obra de Deus], *The distinguishing marks of a work of the Spirit of God*¹⁹ e *Some thoughts concerning the revival* [Algumas reflexões sobre avivamento]) defendiam os avivamentos contra os que os acusavam de mero emocionalismo.²⁰ Pode se dizer, até mesmo, que o

“Pequeno Avivamento” ocorrido na igreja de Edwards, entre 1734 e 1735, foi o laboratório, por assim dizer, de seu pensamento e de suas obras posteriores sobre não apenas o avivamento em si, mas também sobre a experiência espiritual em geral. Assim como nos anos de juventude de Agostinho no norte da África, as experiências de Lutero e os esforços de Calvino para reformar Genebra, a liderança de Edwards à frente tanto do Pequeno Avivamento quanto do Grande Avivamento constitui o panorama essencial de suas realizações teológicas.

A experiência que adquiriu como pastor de almas em sua grande igreja de Northampton (1300 pessoas) e o contato com tantas outras pessoas que o procuravam em busca de aconselhamento espiritual acabaram dando origem ao grande manual de discernimento espiritual de Edwards *Afeições religiosas* (1746). Perry Miller, historiador de Harvard, chamou-o de a maior obra de psicologia religiosa jamais escrita no Novo Mundo. Outros disseram se tratar da obra mais precisa sobre a vida espiritual na história do pensamento cristão.

O objetivo de Edwards com essa obra consistia em traçar a tênue linha entre a religião falsa e a verdadeira. Ele queria descrever de tal modo a natureza da experiência genuína com Deus, que tanto quem estava dentro quanto os que estavam fora da fé cristã pudessem distinguir entre a verdadeira obra do Espírito Santo e suas falsificações. O livro diz, em primeiro lugar, que a experiência religiosa está centrada no que Edwards chamou de “afeições” ou disposições da alma. Essas se encontram num nível mais profundo da pessoa humana do que os pensamentos e os sentimentos e, na verdade, são elas a fonte e o poder motivador dos pensamentos e dos sentimentos. Aliás, ele dizia que elas estão na raiz de toda experiência espiritual, tanto da falsa quanto da verdadeira. As afeições santas são a fonte de toda religião verdadeira; outros tipos de afeições se acham na raiz da falsa religião. As afeições de Edwards, na minha opinião, dizem respeito às fortes inclinações da alma manifestas no pensamento, no sentimento e na ação. Portanto, afeições não são emoções; elas as originam. Trata-se de inclinações fortes, e não de simples preferências que envolvem a mente, a vontade e o sentimento ao mesmo tempo. Na verdade, os pensamentos são fortemente afetados pelas afeições. As inclinações santas nos levam ao amor de Deus (sentimentos), ao pensamento correto sobre Deus (raciocínio) e à tentativa de

obedecer a seus mandamentos (atos da vontade). As afeições profanas farão com que as pessoas se sintam distantes da fé e dos cristãos (sentimentos), a acreditar que há motivos excelentes para rejeitar a fé (raciocínio) e a se recusar a orar ou a ir à igreja, ou a promover a influência da religião na sociedade (ações).

O restante das *Afeições religiosas* está dividido em doze sinais “negativos” ou não confiáveis da religião verdadeira (critérios que os cristãos costumam usar para averiguar a presença da fé verdadeira) e doze sinais “positivos” ou confiáveis da graça (critérios que, segundo Edwards, os cristãos *devem* usar). Por exemplo, um dos sinais negativos é o louvor frequente e apaixonado a Deus. Edwards disse que todos os crentes verdadeiros louvam a Deus com frequência, mas que os israelitas louvaram a Deus pouco antes de adorar o bezerro de ouro e que as pessoas louvaram a Jesus quando ele entrou em Jerusalém montado em um burrinho, mas poucos dias depois gritavam: “Crucifica-o” (Mc 15.13). Portanto, o simples fato de louvar a Deus apaixonadamente não é sinal confiável da graça verdadeira. A prática cristã, por sua vez, *é* um sinal confiável — na verdade, é o mais confiável de todos os sinais. A pessoa que pratica os princípios do reino de Deus mostra com muita clareza a presença da graça verdadeira. Isso não significa perfeição, e sim dedicação, ao longo do tempo, ao senhorio de Cristo. O que a pessoa faz na vida mostra a graça com maior clareza do que aquilo que ela diz.²¹

O CALCANHAR DE AQUILES DE EDWARDS

Essa visão arrebatadora da santidade e da beleza de Deus fez de Edwards uma espécie de herói para milhares de cristãos. Seria bom observar, entretanto, que ele também tinha defeitos. Um deles é sua falta de sociabilidade. Ele tinha muita dificuldade em conversar sobre assuntos corriqueiros. Era criticado por não visitar regularmente seus paroquianos, como fazia a maior parte dos pastores da época. Dizia-lhes que os visitaria se solicitassem sua presença.

No púlpito, Edwards não temia coisa alguma. Parecia não ter constrangimento nenhum em ofender as pessoas sentadas nos bancos se achasse que tinha de pregar contra seus pecados. Inúmeras vezes, criticou os comerciantes que tiravam vantagem das condições do mercado para auferir lucros exorbitantes à custa dos pobres. Quando os presbíteros da igreja decidiram dar os

melhores lugares do novo templo aos ricos, ele os repreendeu do púlpito. Sua convenção de 1742, pela qual exigiu que os empresários de Northampton não poderiam fraudar as transações, não foi bem recebida pelos comerciantes locais e, provavelmente, deu origem a ressentimentos que culminaram com problemas em 1750, quando Edwards, o pastor mais conhecido da Nova Inglaterra, foi despedido de sua igreja numa votação conduzida pela elite da comunidade.

Há um fator que pode ter sido o reverso de seus pontos fortes. Edwards cultivava padrões morais e espirituais elevados, mas achava difícil conviver com gente comum. Nem todo mundo queria ser um herói espiritual. Não era todo cristão que estava disposto a cair ao fio da espada quando as circunstâncias exigissem. Alguns já estavam satisfeitos por seguir caminhando em meios às dificuldades em direção ao céu, muitas vezes distraídos, contanto que chegassem a seu destino final. Esses cristãos talvez se sentissem aquém dos padrões rigorosos de Edwards, que nesse ponto era parecido com Calvino. Os dois eram estudiosos dedicados que nutriam expectativas elevadas em relação a si mesmos, e ambos tiveram momentos difíceis com suas igrejas.

Hoje notamos, entre outras coisas, a crítica que fazia aos dons carismáticos e a ferocidade com que atacava o catolicismo. É claro que isso era relativamente comum para os protestantes reformados de sua época. É triste dizer também que ele não se opunha à escravidão.

Muitos admiradores de Edwards talvez fiquem surpresos em saber que ele e a esposa, Sarah, sempre tiveram pelo menos um escravo. Dois de seus escravos foram vendidos depois de sua morte para um homem de Connecticut por 23 libras britânicas. Alguns anos antes, quando outro pastor foi criticado por seus paroquianos por possuir escravos africanos, Edwards o defendeu, bem como a instituição da escravidão. Ele disse que a Bíblia permitia a escravidão. Embora Deus, nos primeiros estágios da revelação, tenha tolerado práticas que foram condenadas numa etapa posterior, como a poligamia, o Novo Testamento, em sua opinião, não condenava a escravidão.²²

Em certa medida, Edwards distanciava-se do racismo tão comum no seu tempo ao dizer que negros e índios não eram intrinsecamente inferiores (“somos feitos da mesma raça humana”) e que no milênio “muitos negros e índios se

divinizarão”. Pregava que negros e índios eram espiritualmente iguais aos brancos. Sua igreja de Northampton admitiu nove negros à comunhão plena nos anos em que a pastoreou. Embora defendesse a instituição da escravidão, Edwards condenou o comércio de escravos africanos ao dizer que nação alguma “tem o poder e tampouco lhe cabe de algum modo privar de seus direitos todas as nações da África”. Seu filho, Jonathan Edwards Jr., e seu discípulo mais destacado, Samuel Hopkins, foram desde muito cedo declaradamente a favor do abolicionismo.²³

Não obstante, o apoio de Edwards à instituição da escravidão, sua cumplicidade com ela pela compra e pela posse de escravos e sua incapacidade de ver o argumento bíblico implícito contrário a ela são todos fatores que incomodam. Como escreveu Sherard Burns: “Condenar o comércio escravo e ao mesmo tempo participar na venda e na compra de escravos é uma flagrante contradição”.²⁴

Edwards não era diferente de nenhum teólogo: também era pecador e se equivocava. Que isso nos sirva de lembrete sempre que imaginarmos um teólogo que seja infalível. Não nos esqueçamos de que também estamos propensos ao erro.

O QUE PODEMOS APRENDER COM EDWARDS

1. *Edwards nos ajuda a nos precaver de teologias que reduzem a fé cristã à moral ou à experiência difusa.* O discipulado cristão não é simplesmente um meio moralmente superior de viver. Trata-se, antes, de uma visão da beleza de Deus em Cristo. Tampouco se restringe a uma experiência em que nos sentimos perdoados por Deus. Em vez disso, a fé cristã exalta a beleza de Jesus Cristo, que conquistou para nós o perdão ao morrer em nosso lugar na cruz.

2. *Edwards também pode nos mostrar, talvez melhor que qualquer outra pessoa na história do cristianismo americano, que a verdadeira fé compreende tanto a mente quanto o coração.* Fé sem participação do intelecto é mero sentimentalismo. E a religião que não brota do compromisso do coração talvez seja mero intelectualismo. Edwards demonstrou ter uma mente brilhante, que interagiu

com as mais desatacadas mentes do Ocidente, impulsionada por um coração inflamado por Deus. Na verdade, ele é um modelo para os que desejam fazer teologia hoje. Edwards usou o que o Iluminismo tinha a oferecer para compreender a realidade em seus próprios termos, mas esvaziou, ao mesmo tempo, os principais pressupostos iluministas, de modo que inaugurou novas visões da realidade.

3. *Em seu Afeições religiosas, Edwards mostrou que a presença do sentimento religioso não é prova de uma espiritualidade verdadeira — há inúmeras experiências religiosas em que há um sentimento profundo, mas que se revelam profanas.* Nessa obra, Edwards demonstra também que o discernimento é muitas vezes necessário na religião, sobretudo para distinguir a verdadeira da falsa. Sua exposição de doze sinais não confiáveis da religião verdadeira e de doze sinais confiáveis de uma fé genuinamente bíblica é um guia precioso para as teologias e as espiritualidades que disputam hoje nossa atenção.

4. *Edwards é uma verdadeira mina de ouro para o cristão deste tempo que seja inclinado à reflexão.* Além de ser um dos mais argutos artífices da teologia bíblica da igreja histórica (principalmente em seus 1200 sermões), Edwards deu respostas bem persuasivas a algumas das indagações mais complexas da teologia: como conciliar a soberania de Deus e a liberdade humana (ver seu tratado *Freedom of the will* [*Liberdade da vontade*]); por que Deus fez o mundo se ele já era feliz e autossuficiente em seu ser trino (*The end for which God created the world*); que diferença há entre a virtude pagã e a cristã (*The nature of true virtue* [*A natureza da virtude verdadeira*]); se somos e como somos culpados pelo pecado de Adão (*Original sin* [*Pecado original*]); e o que a história secular tem a ver com a história da salvação (*History of the work of redemption* [*História da obra da redenção*]).

Seleção de textos extraídos das obras de Jonathan Edwards

Quem vê a beleza da santidade ou o verdadeiro bem moral vê a maior coisa do mundo e a mais importante, que é a plenitude de todas as coisas sem o que o

mundo inteiro fica vazio, não sendo melhor que nada; sim, pior que nada. A menos que se veja isso, nada do que se vê é digno de ser visto: porque não há nenhuma outra excelência ou beleza. A menos que se compreenda isso, nada será compreendido que valha a pena o exercício da nobre faculdade do entendimento. Aí está a beleza da divindade, e a divindade da Divindade (se assim posso dizer), o bem da infinita Fonte do Bem, sem a qual o próprio Deus (se possível fosse) seria um mal infinito: sem o qual melhor seria que jamais tivéssemos nascido e sem o qual melhor seria que não houvesse ser algum. Na verdade, nada sabe quem disso não sabe: seu conhecimento nada mais é do que uma sombra de conhecimento, ou forma de conhecimento, como diz o apóstolo. Portanto, a Escritura representa os que são destituídos desse sentimento espiritual, por meio do qual se percebe a beleza da santidade, como totalmente cegos, surdos e insensíveis, sim, mortos. A regeneração, em que essa percepção divina é dada por seu Criador, é representada pelos olhos dos cegos que se abrem, mortos que ressuscitam e pela entrada da pessoa num novo mundo. Porque, se considerarmos o que foi dito, ficará manifesto que, quando a uma pessoa são dadas essa percepção e esse conhecimento, nunca mais ela verá como antes via; embora antes tudo soubesse de acordo com a carne, daqui por diante nada mais saberá assim. Ela se tornou uma “nova criatura, as coisas velhas passaram, eis que tudo se fez novo”; conforme 2Coríntios 5.16,17.²⁵

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. De que modo este capítulo mudou sua visão a respeito de Jonathan Edwards?
2. Por que Edwards dizia que o deísmo iluminista estava errado em sua visão da razão? Você concorda?
3. De que maneiras ele relacionava a beleza a Deus?
4. Como Edwards define a santidade? Essa definição o ajuda a ver Deus melhor?

5. A convicção de Edwards de que a beleza era o coração de Deus o ajuda a ver o mundo e a fé de um modo diferente? Como?
6. Você ficou desapontado com o envolvimento de Edwards com a escravidão? O que isso nos ensina sobre a teologia? E sobre nós?

SUGESTÕES DE LEITURA

EDWARDS, Jonathan. *A Jonathan Edwards reader*. Edição John E. Smith, Harry S. Stout e Kenneth P. Minkema. New Haven: Yale University Press, 1995.

MARSDEN, George. *A short life of Jonathan Edwards*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

MCDERMOTT, Gerald R., org. *Understanding Jonathan Edwards: introducing America's theologian*. New York: Oxford University Press, 2009.

¹Mark TWAIN, *The letters of Mark Twain*, compilação Albert Bigelow Paine, Project Gutenberg, 2006, v. 5 (1901-1906). Disponível em: <<http://infomotions.com/etexts/gutenberg/dirs/3/1/9/3197/3197.htm>>. Acesso em: dez. 2012.

²Edwards escreveu a respeito do lugar central das missões na história da redenção, publicou a vida e o diário de David Brainerd (*best-seller* do século 19 que ainda hoje é impresso e continua a influenciar as missões) e deu exemplo pessoal indo para Stockbridge, Massachusetts, onde foi missionário entre os nativos americanos.

³A divine and supernatural light, in: John E. SMITH; Harry S. STOUT; Kenneth P. MINKEMA, orgs., *A Jonathan Edwards reader*, New Haven: Yale University Press, p. 111. IDEM, The nature of true virtue, in: Paul RAMSEY, org., *Works of Jonathan Edwards*, New Haven: Yale University Press, 1989, v. 8: Ethical writings, p. 550-1.

⁴New York: Oxford University Press, 1992.

⁵ATHANASIUS, *On the incarnation*, edição e tradução para o inglês “A religious of C.S.M.V.”, Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1996, p. 93.

⁶*Jonathan Edwards’s philosophy of history: the reenchantment of the world in the age of Enlightenment*, Princeton: Princeton University Press, 2003.

⁷Alguns fariseus apoiavam Jesus, e presume-se que tenham experimentado o Espírito Santo (Lc 7.36; 14.1; v. tb. Mt 23.3).

⁸Jonathan EDWARDS, *Religious affections*, in: John E. SMITH, org., *Works of Jonathan Edwards*, cit., New Haven: Yale University Press, 1959, v. 2, p. 254-5.

⁹Como, por exemplo, a majestade de Deus e o assombro que ele inspira.

¹⁰É preciso entender que o amor e a justiça não são qualidades abstratas separadas de Deus, mas simplesmente palavras para diferentes aspectos do caráter divino. Portanto, Deus não se conforma a nada que lhe seja exterior; ele é simplesmente verdadeiro em quem ele é.

¹¹Ao mesmo tempo que Deus é o Totalmente Outro, ele criou o ser humano à sua imagem. Edwards admirava o equilíbrio dessa verdade e alternava, como é próprio de todo teólogo bíblico, entre a ênfase na santidade de Deus, infinitamente acima da nossa, e na humanidade de Jesus, igual à nossa. Dizia ainda que Jesus quer compartilhar conosco sua santidade divina.

¹²John CALVIN, *Institutes of the Christian religion*, organização John T. McNeill, tradução para o inglês Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster Press, 1960, p. 39. [Edição em português: *As institutas*, 2. ed. clássica, tradução Waldyr Carvalho Luz, São Paulo: Cultura Cristã, 2006. Outra edição em português: *Instituição da religião cristã*, tradução Carlos Eduardo Oliveira e José Carlos Estevão, São Paulo: Ed. UNESP, 2008.]

¹³Jonathan EDWARDS, The excellency of Christ, in: Wilson KIMNACH; Kenneth MINKEMA; Douglas SWEENEY, orgs., *The sermons of Jonathan Edwards: a reader*, New Haven: Yale University Press, 1999, p. 165.

¹⁴Ibidem, p. 166.

¹⁵Ibidem, p. 168.

¹⁶Este parágrafo e o restante deste capítulo baseiam-se nas descrições de Edwards do “terceiro sinal de diferenciação” dos verdadeiros santos, em *Religious affections* (esp. 258-66). Edwards não achava que a glória de Deus é diminuída quando ele a partilha conosco. Pelo contrário, a glória de Deus aumenta quando compartilhamos dela. Em *End for which God created the world* [*Fim para o qual Deus criou o mundo*], ele diz que de fato tanto nós quanto Deus crescemos à medida que partilhamos mais e mais dessa glória divina.

Deus, “em sua bondade, por assim dizer, torna-se maior de um modo mais excelente e divino [...] num fluir ininterrupto, expressando-se [em suas criaturas] e fazendo com que partilhem dele, regozijando-se nele, que se expressa nelas, e a elas se dando” (EDWARDS, *The end for which God created the world*, in: Paul RAMSEY, org., *The works of Jonathan Edwards*, New Haven: Yale University Press, 1989, v. 8, p. 433, 461-2).

¹⁷A nova criação para Edwards não era simplesmente uma nova visão espiritual a ser desfrutada na terra e em algum tipo de céu desmaterializado. Edwards era pós-milenarista e esperava um novo céu e uma nova terra. Para mais detalhes a esse respeito, v., de Edwards, *Apocalyptic writings* (in: Stephen STEIN, org., *The works of Jonathan Edwards*, New Haven: Yale University Press, 1977, v. 5).

¹⁸Jonathan EDWARDS, Personal narrative, in: John E. SMITH; Harry S. STOUT; Kenneth P. MINKEMA, orgs., *A Jonathan Edwards reader*, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 287, 293.

¹⁹Edição em português: *A verdadeira obra do Espírito*: sinais de autenticidade, tradução Valeria Fontana, São Paulo: Vida Nova, 1992.

²⁰Os tratados estão disponíveis em forma abreviada em *Jonathan Edwards: on revival* (Edinburgh: Banner of Truth, 1984) e na edição crítica *The Great Awakening*, que é o volume 4 de *The works of Jonathan Edwards*, organizado por C. C. Open (New Haven: Yale University Press, 1972).

²¹Reescrevi as *Religious affections* em forma mais simples e em linguagem acessível em *Seeing God: Jonathan Edwards and spiritual discernment* (Vancouver: Regent College Publishing, 2000).

²²Edwards estava certo ao afirmar que o Novo Testamento em parte alguma condena explicitamente a escravidão e que o Antigo Testamento parece tolerá-la. Todavia, a grande narrativa histórica da Bíblia diz respeito à liberdade da escravidão do pecado e do diabo. Toda vez que o Antigo Testamento menciona a escravidão, ele tenta mitigar sua crueldade. No Novo Testamento, Jesus trata os escravos como iguais, e Paulo aconselha um dono de escravos a que pare de tratar o escravo fugitivo “como escravo” e passe a tratá-lo como “irmão amado” (Fm 16). Além disso, os abolicionistas do século 19 diziam que a Regra Áurea condenava explicitamente tal prática.

²³Para mais informações sobre Edwards e a escravidão, v., de Kenneth Minkema, “Jonathan Edwards on slavery and the slave trade” (*William and Mary Quarterly*, v. 54, p. 823-34, [1997]) e, de George Marsden, *Jonathan Edwards: a life* (New Haven: Yale University Press, 2003, p. 255-8).

²⁴Sherard BURNS, Trusting the theology of a slave-owner, in: John PIPER; JUSTIN TAYLOR, orgs., *A God-entranced vision of all things: the legacy of Jonathan Edwards*, Wheaton: Crossway, 2004, p. 153.

²⁵EDWARDS, *Religious affections*, cit., p. 274-5.

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

O pai da teologia liberal



A maior parte dos cristãos jamais ouviu falar de Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Sua influência, porém, não pode ser de modo algum subestimada. Ele foi chamado “o Kant da teologia moderna”, pois, da mesma forma que Immanuel Kant lançou os fundamentos da filosofia moderna, Schleiermacher é o criador incontestável de um novo modo de ver Deus e a teologia na era moderna. Por esse motivo, é geralmente chamado de pai da teologia liberal. Ele promoveu uma “revolução copernicana” na teologia, ao privilegiar o sujeito — a experiência cristã conforme interpretada pela comunidade cristã — como fonte primária do conhecimento de Deus. Karl Barth

acertou quando se referiu a esse procedimento como “o divisor de águas” da teologia moderna.¹

Não é de surpreender que Schleiermacher tenha sido tão influente, já que era extremamente talentoso e incansável. Nos quase quarenta anos em que foi pastor em tempo integral na Igreja da Santíssima Trindade, em Berlim, escreveu o suficiente para encher trinta volumes com suas obras completas. Ao mesmo tempo, dava aula de teologia na Universidade de Berlim, da qual foi um dos fundadores. Ali ensinou não somente teologia, mas também dialética (combinação de metafísica com lógica), ética, psicologia, estética, educação, política e história

da filosofia. Encontrou tempo ainda para fazer sua tradução, considerada clássica, de Platão para o alemão moderno, tendo-se tornado ainda o pai por excelência da hermenêutica moderna, a disciplina que reflete sobre a forma de interpretarmos os textos. Em seu tempo de folga, foi um escritor prolífico e ativista político envolvido em questões nacionais. Tentou induzir os Estados da Prússia e da Alemanha a dar proteção aos “direitos dos seres humanos”. Sua influência é sentida ainda hoje até mesmo fora dos domínios da teologia, porque “ainda vivemos hoje uma fase tardia daquele Movimento Romântico inaugurado por Schleiermacher e seu círculo no início do século 19”.²

UMA VIDA NOTÁVEL

Schleiermacher era filho de um pastor reformado que serviu como capelão no exército da Prússia. Ele foi educado por pietistas em escolas morávias,³ onde, segundo disse, tomou contato com “a tendência mística” que lhe deu forças e sustentou “em meio às tempestades do ceticismo”. Contudo, se bebeu com prazer no misticismo morávio (mais tarde, ele diria que se havia tornado “morávio novamente, mas de uma ordem superior”), também se desiludiu com ele.⁴ Esse misticismo deveria induzir à experiência do Cristo ressurreto, mas Schleiermacher jamais a experimentou. Esse fracasso, aparentemente, fez com que duvidasse da necessidade e da moral do sacrifício expiatório de Cristo.

Schleiermacher transferiu-se para a Universidade de Halle, fundada por pietistas, mas que também empregava alguns professores que investigavam o novo racionalismo florescente na Alemanha. Ali, Schleiermacher leu Kant em segredo, com a empolgação de um avaro que topasse com um pote de ouro. Mergulhou também em Platão, Spinoza (filósofo panteísta judeu) e outros filósofos alemães, como Fichte, Leibnitz e Schelling. Schleiermacher criticaria posteriormente Kant por ter negligenciado a história da individualidade, mas conservou dele o *insight* fundamental que deu forma a toda a sua teologia posterior — que o conhecimento da realidade última limita-se ao que pode ser conhecido a partir da consciência humana. Numa demonstração da educação recebida em escolas pietistas, Schleiermacher criticou também o racionalismo do Iluminismo, que Kant tanto promoveu, e a ideia de que a religião é, essencialmente, moralidade ou metafísica.

A primeira grande obra de Schleiermacher foi *On religion: speeches addressed to its cultured despisers* [*Sobre a religião: discursos dirigidos a seus detratores culturais*] (1799). Nessa série de preleções, Schleiermacher disse aos céticos intelectuais de seu tempo que eles estavam enganados se achavam que estavam rejeitando a religião genuína ao rejeitar o cristianismo. Na verdade, disse, eles estavam rejeitando simplesmente o dogma e a moralidade, e não a verdadeira religião, a qual, segundo defendia, era uma questão de sentimento interior e não estava diretamente relacionada a nenhum conjunto específico de doutrina ou ética.

Os anos mais produtivos de Schleiermacher foram os anos de 1808 a 1834, quando foi catedrático de teologia na Universidade de Berlim. Foi nesse tempo que escreveu sua obra mais famosa, *The Christian Faith* [*A fé cristã*] (1821-1822, rev. 1830). Sua produtividade hercúlea se torna ainda mais digna de admiração tendo em vista sua saúde sempre muito precária e seus desapontamentos pessoais. Ao longo de toda a sua carreira, sofreu de miopia e de problemas recorrentes de estômago, e demorou muito a encontrar o amor. Quando tinha trinta e poucos anos, apaixonou-se pela esposa de um pastor de Berlim, mas ela se recusou a deixar o marido. Somente aos quarenta anos ele se casaria com a jovem viúva de um pastor, com quem ela tivera dois filhos. Com Friedrich

vieram mais quatro, mas o único filho homem que tiveram morreu aos nove anos, vítima de escarlatina.

O SENTIMENTO DE DEPENDÊNCIA ABSOLUTA

Schleiermacher ficou famoso por sua definição da essência da religião como o “sentimento de dependência absoluta”. Para compreendermos o que isso significa, temos de entender primeiramente contra o que Schleiermacher estava reagindo. Ele contestara duas tendências naquela era do Iluminismo — a primeira, a suposição de que a religião é essencialmente moralidade; e a segunda, a suposição de que, em vez disso, a religião consiste em crer em algumas coisas a respeito de Deus e do mundo. Em outras palavras, ele rejeitava a ideia de que a religião, no fundo, nos diz simplesmente como viver ou em que crer.

“Tolice”, disse Schleiermacher, “a piedade não pode ser um instinto que suspira por um prato de migalhas metafísicas e éticas”. A religião, em sua essência, não consiste em proposições, ou dogmas, ou filosofias, ou moral. Em vez disso, ela é “o sentimento imediato do Infinito e do Eterno”.⁵ Com “imediato”, Schleiermacher quis dizer intuitivo e com “sentimento”, ele quis se referir a um sentimento interno — não necessariamente emocional — relacionado ao pensamento. O pensamento em questão é a percepção racional de que, de algum modo, há Alguma Coisa ou Alguém infinito que sustenta tudo ao meu redor, que é finito, e que essa Alguma Coisa ou Alguém está além do espaço e do tempo.

Esse “sentimento imediato” é uma experiência interior não inteiramente subjetiva ou psicológica, porque também sente o impacto do universo sobre si, e o universo é uma entidade objetiva. Ele aí está, quer eu o sinta, quer não. Quando o sinto, sei que está fora de mim e não é apenas uma ficção da minha imaginação. Portanto, esse sentimento interior, que está presente no âmago de toda religião verdadeira, é mais do que apenas uma emoção ou uma experiência psicológica dentro de minha cabeça. É uma percepção da realidade última que se encontra efetivamente além de mim e que, de fato, sustenta minha existência a

cada momento. Esse sentimento ou percepção é, na verdade, “uma coexistência de Deus na autoconsciência”. É Deus me dizendo que existo em relação a ele.⁶

Schleiermacher acreditava que esse sentimento de dependência absoluta é comum a todas as religiões e à piedade genuína. Segundo o que defendia, ele é parte da natureza humana. Hoje diríamos que é algo impresso na mente e no coração do homem. Isso significa que, para Schleiermacher, buscamos naturalmente a Deus: “Um elemento essencial da natureza humana [...] consiste em aspirar ao cristianismo”.⁷ Portanto, buscar a Deus faz parte da nossa natureza. No fundo do coração, nós o queremos, e é somente a ignorância ou as partes inferiores da nossa natureza que nos detêm em nossa busca natural por ele.

A visão de Schleiermacher sobre a essência da religião repercutiu em sua concepção da redenção. Se a religião é um sentimento dentro de nós, o mesmo se pode dizer da redenção. Não se trata de um fato objetivo ocorrido na cruz há dois mil anos; é uma experiência que ocorre o tempo todo dentro daqueles entre nós que se dão conta dessa dependência. Desse modo, Cristo nos transmite sua consciência divina e também o poder redentor de Deus. É isso que significa a graça de Cristo: uma experiência interior por meio da qual a consciência divina perfeita de Jesus se torna, pelo menos em parte, nossa.

Essa visão também alterou sua concepção da doutrina ou *dogmática* (do latim, “aquilo em que se deve crer”). “As proposições dogmáticas”, ensinou, “[procedem] unicamente da reflexão logicamente ordenada decorrente das manifestações imediatas da autoconsciência religiosa”.⁸ Em outras palavras, a fonte daquilo em que os cristãos acreditam é sua própria consciência — seu sentimento de dependência absoluta. A fé cristã brota das implicações que a comunidade cristã extrai desse sentimento, à medida que os cristãos se relacionam com Deus, com o eu e com o mundo.

Essa foi uma façanha e tanto para o início do século 19. Depois de um século de ataques desferidos pelos críticos à confiabilidade histórica, ao valor apologético e à autoridade moral da Bíblia, alguns pensadores cristãos se perguntavam se ainda seria possível fazer teologia. Schleiermacher pareceu ter proporcionado um novo caminho daquele ponto em diante ao conferir à teologia

um novo sentido de autoautenticação. Os cristãos não precisariam mais justificar a teologia apelando à ciência ou à ética, como haviam insistido em fazer os filósofos iluministas. Em outras palavras, não precisavam mais se intimidar pelos céticos iluministas, para quem a fé cristã contradizia a ciência (como, por exemplo, nos episódios de milagres da Bíblia) ou se opunha à ética kantiana (quando a Bíblia, por exemplo, prometia recompensas em troca de obediência).⁹ Agora eles podiam dizer que o âmago da religião verdadeira não estava na Bíblia — que acreditavam estar cheia de erros e de conselhos equivocados oriundos de antigas culturas provincianas —, mas em uma experiência universal e *a priori* da dependência absoluta. Alguns cristãos haviam rejeitado a afirmação insistente de Calvino e de Edwards de que a Bíblia autenticava a si mesma pelo testemunho do Espírito Santo e supunham que o novo apelo à experiência interior daria a clareza de que sentiam falta na Bíblia.

Schleiermacher rejeitou igualmente o apelo a uma religião universal da natureza ou a uma religião “racional” que os deístas e outros haviam proposto ao rejeitar as religiões “objetivas” e históricas, como o judaísmo e o cristianismo. Schleiermacher disse que não existe algo como uma “religião em geral” e que toda religião fundada num sentimento genuíno de dependência absoluta tinha uma história e um conjunto de crenças que fluíam desse sentimento. A religião verdadeira, disse ele, é por natureza concreta e histórica. Encontra-se em comunidades e instituições reais. Portanto, Schleiermacher não apoiava uma espiritualidade individualista em que somos livres para fazer o que quisermos, desconectados de qualquer comunidade religiosa. Segundo argumentou, o ser humano é social por natureza, e, portanto, não deve nos surpreender o fato de a igreja ser o meio histórico no qual as pessoas encontram a redenção em Cristo. As pessoas se sentem inclinadas a compartilhar sua experiência religiosa com outros, e Deus usa esse elo social para comunicar sua vida por meio de Cristo aos seres humanos. O objetivo da igreja é cuidar das almas — que, em regra, não chegam à consciência de Deus sem ela.¹⁰

Schleiermacher também não ensinou uma religião de autoajuda. Afinal de contas, ele descreve a religião verdadeira como um sentimento absoluto de *dependência*. Contudo, ainda mais importante que isso, segundo disse, é que a

redenção vem de fora do eu, de Jesus Cristo, o Redentor. Jesus não é um simples exemplo para nós; ele nos comunica eficazmente, pela graça, sua própria consciência divina, que nos liberta de uma vida de sensualidade e de falta de significado. A redenção é uma dádiva, e não uma conquista humana. (Uma vez mais, deparamos com esse tema que permeia o pensamento de todos os grandes teólogos — o de que Deus é um Deus que dá, e a redenção é dádiva de Deus.)

A centralidade de Cristo aparece em toda a teologia de Schleiermacher. Ele insistiu que todo dogma devia estar relacionado à consciência que Cristo comunica aos crentes. Como disse, nenhuma crença cristã pode ser bem entendida se não estiver relacionada com Cristo e sua redenção.

EDWARDS E SCHLEIERMACHER

Muitos estudantes de história da teologia notaram afinidades surpreendentes entre Schleiermacher e Edwards. Ambos compartilham um conceito parecido da natureza humana. Eles constataram que as afeições mais profundas estavam na base da pessoa humana, controlando suas escolhas, pensamentos e sentimentos. Portanto, esses dois teólogos perceberam que a essência da religião encontra-se além do mero pensamento (doutrina) e da ação (ética), e em suas obras teológicas recorreram a um tipo de empirismo crítico (concentrando-se na experiência tangível, mas sem tomar a experiência acriticamente).

As semelhanças, porém, param por aí. Como ressaltaram Barth e muitos outros, o assunto de Schleiermacher é menos Cristo e a redenção e mais a nossa experiência religiosa. Ele parece preso ao horizonte antropológico. Recusa-se a discutir a objetividade da existência de Deus independentemente da experiência humana por causa de sua convicção de que só podemos conhecer a *relação* de Deus conosco, e somente à medida que esta é sentida na consciência da nossa dependência. Os outros grandes teólogos de que tratamos também disseram que não podemos conhecer Deus em si mesmo — em sua essência —, mas criam que podemos conhecer alguma coisa de Deus fora de nossa experiência, porque Deus se revelou tanto na história quanto nas palavras da Escritura. Para Schleiermacher, as palavras da revelação não foram dadas por Deus, e sim inventadas pelos seres humanos em uma série de reflexões humanas sobre a

experiência religiosa. Desse modo, a teologia, ou o estudo de Deus, corre o risco de se tornar antropologia, ou o estudo da humanidade. Não é de admirar que a teologia de Schleiermacher se afaste da ortodoxia de Edwards: ele ignorou a Trindade, relegando-a a um apêndice no final de sua maior obra, *The Christian Faith* [*A fé cristã*], porque não pôde situá-la em sua ideia de piedade. Para Schleiermacher, não há autoridade externa que tenha precedência sobre a experiência imediata do crente. Como não encontrou essas coisas no âmbito da experiência imediata do crente, rejeitou o nascimento virginal e a segunda vinda de Cristo, e teve dificuldades em aceitar os milagres.

Edwards, por sua vez, buscou uma norma fora da experiência — a revelação de Deus na Escritura. Ele era mais crítico em relação à experiência religiosa do que Schleiermacher, avaliando-a pela norma da Escritura; contudo, insistiu igualmente na importância da experiência na religião. Embora Schleiermacher tenha se expressado em termos relativamente abstratos sobre “piedade” e o “sentimento de absoluta dependência”, Edwards analisava de forma mais clínica as experiências religiosas concretas, enchendo tratados com relatos reais de pessoas e de acontecimentos religiosos diversos. Talvez essa seja a razão pela qual alguns estudiosos creem que Edwards era mais sutil e empírico em sua avaliação da experiência religiosa do que Schleiermacher. Por exemplo, Richard R. Niebuhr, talvez o mais proeminente intérprete americano de Schleiermacher, diz que ele “fica abaixo do padrão estabelecido por Jonathan Edwards no que diz respeito à sensibilidade e à perspicácia no reino das afeições cristãs e religiosas”.¹¹

Outra diferença básica entre Edwards e Schleiermacher refere-se à divergência em relação à natureza humana e à epistemologia (de que forma conhecemos). Schleiermacher acreditava que a consciência de Deus “já estava presente na natureza humana” como um *a priori* da existência do homem. A regeneração consiste na “autoconsciência quiescente que olha para si mesma, refletida no pensamento, e encontra a consciência de Deus lá dentro”.¹²

Para Edwards, a regeneração é verdadeiramente um novo nascimento — um milagre por meio do qual o Espírito Santo dá vida nova a um coração que estava morto. Portanto, embora para Schleiermacher exista apenas uma epistemologia (todos podem experimentar Deus pela autorreflexão), para Edwards há duas — a

do regenerado e a do irregenerado. Uma vem pelo uso natural da reflexão humana; a outra, por meio de um acontecimento miraculoso. Para o movimento romântico emergente, de que faziam parte figuras como Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau, Schleiermacher estava certo: todo ser humano tem acesso a uma “consciência mais profunda” da realidade. Não há necessidade de nenhuma experiência da graça divina.

O MÉTODO TEOLÓGICO DE SCHLEIERMACHER

Schleiermacher desencadeou uma revolução, porque reverteu o método tradicional de fazer teologia, o qual, primeiramente, ia à revelação divina em busca do conhecimento de Deus. Schleiermacher fez o contrário: foi à consciência religiosa e fez dela o novo fundamento da fé religiosa. Não é de espantar que ele inicie sua obra *The Christian faith* não por Deus, mas pela igreja. É claro que começar pela igreja pode ser reconfortante atualmente, quando tantos rejeitam a “religião organizada” e a trocam pela espiritualidade hiperindividualizada. Contudo, quando a teologia olha para a experiência da igreja, e não para a revelação objetiva vinda de fora da igreja, e faz dela fonte primária da verdade, a igreja perde sua capacidade de encontrar a verdade duradoura.

Esse novo método rejeitava explicitamente o antigo. Para conhecer Deus, ensinava Schleiermacher, não precisamos ir à Escritura ou aos “credos que são, obviamente, o último passo da comunicação religiosa, para estimular o que deveria precedê-los”.¹³ Em vez disso, devemos nos retirar para dentro de nós mesmos e abandonar as coisas externas, tanto as intelectuais quanto as físicas. Era isso que ele queria dizer com o misticismo que está no centro da piedade verdadeira: “Desde os tempos antigos, todos os personagens religiosos verdadeiros tiveram um traço místico e [...] todas as naturezas imaginativas, aéreas demais para se ocuparem de assuntos concretos e rigorosamente mundanos, têm pelo menos alguma comoção piedosa”.¹⁴ Com isso Schleiermacher queria dizer que o misticismo verdadeiro, que é o mesmo que religião verdadeira, consiste no abandono de todas as ideias e palavras escritas e

coisas externas, para refletir sobre as sensibilidades religiosas interiores. Não devemos fazê-lo distante dos outros crentes, porque a igreja é uma comunidade; não obstante, o pensamento cristão verdadeiro deve refletir sobre o que a experiência coletiva cristã *significa*.

A teologia, portanto, é a confissão do estado interior de uma pessoa, um tipo de autoanálise. “O pensamento teológico”, de acordo com Schleiermacher, “reflete e esclarece a experiência do crente.”¹⁵ Isso significa que qualquer coisa que a igreja cristã pense sobre Deus deve provir da reflexão a respeito de sua própria experiência. Ela não deve pensar coisa alguma sobre Deus que não encontre no interior de si mesma. A piedade é mais importante que as ideias, e o sentimento da piedade é que deve julgar as ideias. É por isso que Schleiermacher disse à igreja que não havia mais necessidade de crer na Trindade, ou no nascimento virginal, ou na segunda vinda de Cristo — nenhuma dessas coisas provém do sentimento de absoluta dependência.

Para Schleiermacher, portanto, não há conhecimento de Deus dado diretamente pela Escritura. Deus, disse ele, não se revelou diretamente nela. Se houve alguma revelação, restringiu-se ao sentimento de dependência. A Bíblia contém a verdade somente quando corresponde ao que nossa consciência religiosa nos diz que é verdade. Quando ambas discordam, a Bíblia está errada. Por conseguinte, não podemos conhecer Deus fora da nossa experiência religiosa; só podemos conhecê-lo em relação a nós mesmos, em nosso sentimento de absoluta dependência.

O RESULTADO DO NOVO MÉTODO

Barth tinha razão: Schleiermacher colocou-se “acima do cristianismo”, de tal modo que nem a Bíblia, nem a tradição da igreja podiam impor limites ao que ele dizia sobre Deus.¹⁶ O resultado foi uma série de crenças schleiermacherianas sobre Deus, Jesus e a Bíblia que rejeitam a doutrina cristã tradicional.

Cristologia. Schleiermacher rejeitou os ensinamentos ortodoxos de que Cristo preexistiu à sua encarnação e foi cocriador ao lado do Pai e do Espírito. Ele dizia que Cristo “jamais afirmou que era o único mediador, o único em quem sua ideia

se materializava”.¹⁷ Segundo o que ensinava, a divindade de Cristo se limitava a uma consciência perfeita de Deus — o que representava uma séria ameaça ao futuro do protestantismo. Cristo, em sua opinião, foi um ser humano perfeito, que atingiu uma consciência de Deus mais perfeita do que qualquer outra pessoa. Contudo, para Schleiermacher, ele não era e não é a segunda pessoa da Trindade em plena igualdade de natureza e ser com o Pai.

Portanto, quando Schleiermacher se referia à redenção de Cristo, ele não queria dizer com isso que, na cruz, Cristo tomou sobre si nossos pecados e nos deu sua justiça. Pelo contrário, para ele redenção significa que Cristo é um “meio” para a comunicação de sua consciência divina perfeita. Jesus nos salva implantando em nós sua consciência de Deus, que passa a ser o princípio dominante em nossa vida. Isso tem o efeito de nos “outorgar a vitória sobre os impulsos sensuais e organizar a consciência humana de tal forma que a dor e a melancolia dão lugar a uma nova percepção de equilíbrio e de alegria, uma nova sintonia da alma em sua relação com Deus e com o mundo”.¹⁸

Schleiermacher rejeitava igualmente o ensinamento histórico da igreja de que alguns seriam condenados. No final de *The Christian faith*, escreveu: “Pelo poder da redenção, haverá um dia uma restauração final de todas as almas”.¹⁹ Ele disse também que Cristo nunca ensinou a doutrina da condenação eterna: “Tal testemunho não aparece em parte alguma”.²⁰ Como ele pôde negligenciar a frequente referência de Jesus nos Evangelhos ao lugar de “fogo” e “tormento” e de “ranger de dentes” (v., p. ex., Mt 5.21,22; 29,30; 8.12; 10.28; 23.15,33; Mc 9.45-48; Lc 16.23,24)?

Deus. Como era de esperar, a doutrina sobre Deus de Schleiermacher era igualmente não ortodoxa. Ele colocou em dúvida ideias tradicionais da eternidade e da onipresença de Deus, relacionando-as exclusivamente à ideia de dependência. A eternidade de Deus, em sua concepção, significa simplesmente que Deus é a causa eterna de tudo e até de si mesmo. Isso remete às seguintes questões: Deus existia antes do tempo? Ele teve um começo? Quando Schleiermacher trata da onipresença, diz que Deus é a causa sem espaço de todo

espaço. Mas estaria Deus separado de todo espaço? Não é possível sabê-lo pela teologia de Schleiermacher.

Não deveríamos nos surpreender com o fato de que Schleiermacher tenha tantas dificuldades com a doutrina ortodoxa, pois se limita a dizer apenas o que se pode deduzir daquilo que considera comum à experiência cristã. Em sua teologia, até mesmo a palavra *Deus* está limitada por esse modelo. Ele diz que a palavra “nada mais é do que o sentimento de absoluta dependência [...] e que qualquer outro conteúdo dessa ideia deve evoluir desse entendimento atribuído a ela”.²¹ É por isso que Schleiermacher omite as doutrinas da origem do mundo, dos anjos, do diabo e qualquer ligação entre nossos primeiros pais e nosso próprio pecado, a escatologia e a Trindade — que lhe pareceram incapazes de ser deduzidas da experiência de dependência.

A Bíblia. A opinião de Schleiermacher sobre a Bíblia era sutil, mas coerente com seus pressupostos básicos. Ele afirmava que a Escritura é “a norma de todas as exposições bem-sucedidas”. Concordava com a maior parte dos grandes teólogos de que já tratamos quando ensinava que todas as partes da Bíblia deveriam ser interpretadas à luz de seu grande tema, que para ele era a redenção em Cristo. “Expressões casuais” e meros “pensamentos periféricos” devem ser menos enfatizados do que os “temas principais” da Escritura.²²

A Escritura em si mesma, porém, disse ele, não deve ser identificada com a “revelação”, que é o acontecimento e a pessoa de Jesus Cristo. A revelação de Deus se deu “em Cristo” e é encontrada no Novo Testamento somente nos lugares em que, por assim dizer, os autores recebem a radiação da luz resplandecente de Cristo. O ato de escreverem os livros do Novo Testamento não foi mais inspirado do que suas pregações ou outras coisas que disseram, mas que não foram registradas nas Escrituras. Portanto, a “inspiração” não está limitada à Escritura, e a “revelação” refere-se a Jesus Cristo, e não à Bíblia de per si. Segundo o que defendia, nem todos os livros do Novo Testamento “estão igualmente aptos, por seu conteúdo e forma, a reivindicar seu lugar no cânon”.²³

A atitude do teólogo alemão em relação ao Antigo Testamento era quase de desdém. Ele escreveu que, se uma doutrina aparece apenas nele e não no Novo

Testamento, tal doutrina não é cristã. O Antigo Testamento não tem a dignidade nem a inspiração do Novo; em vez disso, traz o “espírito do povo judeu [...], não o Espírito cristão”. Portanto, não devemos recorrer ao Antigo Testamento em busca de respaldo para as doutrinas cristãs.²⁴

Até mesmo os cristãos liberais de hoje, que apelam com frequência aos salmos e aos profetas em busca de ensinamentos morais e consideram Schleiermacher seu mentor, vão se surpreender ao saber que seu pai teológico disse: “Somente depois de nos *iludir* por meio de adições e subtrações inconscientes é que podemos imaginar que somos capazes de tirar uma doutrina sobre Deus dos profetas e dos salmos”. A afirmação a seguir é ainda mais alarmante e nos faz pensar se não haveria uma linhagem desde Schleiermacher até os cristãos alemães da década de 1930, que arrancou o Antigo Testamento de suas Bíblias: a única razão pela qual as gerações mais velhas liam o Antigo Testamento decorria de suas “ligações históricas” com a fé cristã, de modo que não se deve lamentar de modo algum seu “afastamento gradual para segundo plano” no que diz respeito à leitura e à adoração dos cristãos.²⁵

O QUE PODEMOS APRENDER

1. *Schleiermacher tentou de modo admirável assegurar uma posição independente para a teologia em oposição às tentativas do Iluminismo de reduzi-la a uma forma de moralidade ou de metafísica.* Todavia, sua reação foi descomedida, e ele produziu uma teologia tão cheia de problemas quanto o reducionismo iluminista. O resultado foi que Schleiermacher se tornou exemplo de como não fazer teologia ou, o que dá no mesmo, de como não pensar sobre Deus. Ele começa com a experiência humana, em vez de começar pela revelação bíblica de Deus. A consequência disso é a rejeição inevitável da teologia ortodoxa (e dos ensinamentos dos apóstolos!) em quase todos os pontos importantes — de Deus, de Cristo e da Trindade até a redenção, a Escritura e o fim derradeiro da humanidade. No momento em que achamos que é possível encontrar Deus em nosso coração e em nossa mente, enveredamos por um caminho que nos leva a uma religião diferente. Esse novo enfoque muda nossa visão de Deus,

convertendo-a numa versão ampliada de nós mesmos. Acabamos fazendo antropologia, e não teologia. Transformamos Deus num grande ser humano de voz estrondosa. No entanto, esse deus, na verdade, é um ídolo, uma versão em escala maior de nós mesmos. Por fim, acabamos adorando a nós mesmos.

2. *Aprendemos com Schleiermacher que o marcionismo é perigoso.* Marcião foi um herege do segundo século para quem o Deus do Antigo Testamento era mau e a Bíblia verdadeira continha apenas o evangelho de Lucas e algumas epístolas de Paulo. Não é de admirar que Marcião tenha sido um dos autores favoritos dos nazistas e que a igreja alemã daquela época tenha descartado o Antigo Testamento. Atualmente, nossas igrejas não se desfizeram literalmente do Antigo Testamento, mas o fato de não lerem e de não pregarem a *Torá* indica que adotaram a mesma postura de Schleiermacher em relação a ela. É preciso lembrar, porém, que o Antigo Testamento era a Bíblia de Jesus e foi a respeito *dessa* Bíblia que ele disse: “Antes que o céu e a terra passem, de modo nenhum passará uma só letra ou um só traço da Lei, até que tudo se cumpra” (Mt 5.18).

3. *O exemplo de Schleiermacher nos adverte do perigo de confiarmos na experiência pessoal e de tomá-la como autoridade.* A experiência pessoal do Cristo ressurreto é algo imprescindível, mas não devemos confiar nessa experiência para que nos mostre quem é Cristo. Em vez disso, devemos olhar para o que os apóstolos nos deixaram no Novo Testamento e sua interpretação do Antigo. Essa é uma revelação objetiva de Deus que ajuda a corrigir e a guiar toda a nossa experiência subjetiva. Os evangélicos e os pentecostais, que ensinam corretamente a necessidade de experimentar o evangelho, devem, entretanto, tomar cuidado para que essa experiência não se torne mestra do evangelho. Se não, correm o risco de cair na armadilha de Schleiermacher, que erigiu uma religião humana.

4. *Isso deve também nos ajudar a lembrar o que a Bíblia diz sobre a natureza humana.* Somos feitos à imagem de Deus e podemos ver pela natureza e pela consciência (Rm 1 e 2) que há um Deus eterno e onipotente. Todavia, o pecado obscureceu nossa mente e, como disse Calvino, converteu-a numa fábrica de ídolos. Confundimos facilmente nossas ideias com as ideias de Deus, esquecendo-nos de que suas ideias são diferentes das nossas, “assim como o céu é mais alto do que a terra” (Is 55.9). Portanto, é preciso que nos conscientizemos

de que, por causa do nosso pecado e da nossa finitude, “ninguém conhece de fato as coisas de Deus, exceto o Espírito de Deus” (1Co 2.11). Assim, devemos saturar nossa mente com a revelação do Espírito de Deus na Escritura e com a explicação que a igreja dá dessa revelação em seus credos e confissões.

5. *Por fim, Schleiermacher ajuda a explicar os conflitos desconcertantes entre cristãos liberais e ortodoxos atualmente.* Com frequência, esses dois grupos utilizam a mesma linguagem, mas atribuem significados diferentes às mesmas palavras. Aí está o quebra-cabeça. Schleiermacher usou muitas das palavras usadas pela tradição ortodoxa, mas revestiu-as de novos significados. Assim, a redenção não é mais do pecado, da morte e do diabo, e conquistada pelo que ocorreu na cruz; em vez disso, é uma nova consciência em que a cruz parece desnecessária. A revelação é importante, mas não é mais fundamentada em Cristo e na Escritura; agora, ela está restrita à consciência que Cristo tinha de Deus. Esse novo uso da linguagem aponta para a necessidade de assegurar que nossas igrejas não só usem a linguagem da tradição ortodoxa, mas também atribuam às palavras os significados que atribuíam os grandes teólogos ortodoxos.

Seleção de textos extraídos das obras de Schleiermacher

Se [...] palavra e ideia são sempre originalmente uma coisa só e se o termo “Deus”, portanto, pressupõe uma ideia, diremos simplesmente a partir disso que essa ideia, que nada mais é do que a expressão do sentimento de dependência absoluta, é a reflexão mais direta dela e a ideia mais original com que mais nos preocupamos, sendo bastante independente daquele conhecimento original (assim chamado com muita propriedade), condicionado apenas por nosso sentimento de dependência absoluta. De tal modo que, num primeiro momento, Deus é para nós simplesmente aquilo que é codeterminante nesse sentimento e ao qual fazemos remontar nosso ser em tal estado; e qualquer outro conteúdo da ideia deve evoluir desse sentido fundamental a ela atribuído. Isso é o que se quer dizer, principalmente, com a fórmula segundo a qual não há diferença entre se sentir absolutamente dependente de Deus e estar consciente de estar em relação com ele. A razão disso é que a dependência absoluta é a relação fundamental que

deve incluir todas as demais em si mesma. Esta última expressão inclui a consciência de Deus na consciência do eu, de tal forma que, em estrita conformidade com a análise acima, as duas não podem ser separadas uma da outra. O sentimento de dependência absoluta torna-se uma autoconsciência clara somente se essa ideia vier a existir de forma simultânea. Nesse sentido, pode-se dizer que Deus, de fato, nos é dado em sentimento de um modo original. Se falarmos de uma revelação original de Deus ao homem ou no homem, o significado será sempre este apenas: que, juntamente com a dependência absoluta que caracteriza não só o homem, mas toda a existência temporal, concede-se também a ele a consciência imediata dela, que se torna uma consciência de Deus.²⁶

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Schleiermacher tinha razão ao dizer que a religião verdadeira, no fundo, em nada se relaciona com dogma e moralidade? Explique.
2. Qual é o problema da ideia de Schleiermacher de que a fé cristã é basicamente um sentimento?
3. Existem muitas igrejas atualmente que compartilham dessa ideia?
4. Existe uma relação entre a entronização dos sentimentos no centro da religião, como defendia Schleiermacher, e a rejeição por parte dele de muitas doutrinas ortodoxas cristãs?
5. O que podemos aprender com o método teológico de Schleiermacher?
6. A atitude de Schleiermacher em relação ao Antigo Testamento é comum ainda hoje? Isso deve ser motivo de preocupação?
7. Se você estiver reunido em grupo, peça aos demais que digam o que acharam de mais importante neste capítulo.

SUGESTÕES DE LEITURA

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *On religion: speeches to its cultured despisers*. Tradução para o inglês John Oman. New York: Harper & Row, 1958.

- LIVINGSTON, James C. Friedrich Schleiermacher. In: *Modern Christian thought*. 2. ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1997. v. 1.
- REDEKER, MARTIN. *Schleiermacher: life and thought*. Philadelphia: Fortress, 1973.

- ¹Karl BARTH, *Protestant thought from Rousseau to Ritschl*, New York: Clarion, 1969, p. 306-54.
- ²James C. LIVINGSTON, *Modern Christian thought*, 2. ed., Upper Saddle River: Prentice Hall, 1997, 1.93.
- ³Os pietistas foram cristãos que enfatizavam a experiência cristã em reação ao racionalismo árido que identificavam na teologia ortodoxa do século 17. Os morávios foram um ramo remanescente dos Irmãos da Boêmia, liderados por Nicholas von Zinzendorf (1700-1760), que se fixaram em uma comunidade em Herrnhut, na Alemanha. Enfatizavam a comunhão, as missões e o serviço mais do que os credos, bem como a “religião do coração” — comunhão “sentida” com o Salvador.
- ⁴Friedrich SCHLEIERMACHER, *Letters*, tradução para o inglês F. Rowan, London: Smith, Elder, 1860, 1.283, apud LIVINGSTON, *Modern Christian thought*, cit., p. 94.
- ⁵Friedrich SCHLEIERMACHER, *On religion: speeches to its cultured despisers*, tradução para o inglês John Oman, New York: Harper & Row, 1958, p. 16, 31.
- ⁶IDEM, *The Christian faith*, edição H. R. Mackintosh, Philadelphia: Fortress, 1976, p. 126.
- ⁷Ibidem, p. 26, 74.
- ⁸Ibidem, p. 81.
- ⁹Para Kant, se o interesse pessoal fizer parte da minha motivação quando ajo, minha ação não é ética.
- ¹⁰Schleiermacher disse que “a maior parte dos homens, seguindo sua natureza, pertencerá a algum tipo de religião existente, e serão poucos aqueles para os quais nenhuma será suficiente”. Desse modo, nem todos têm a necessidade absoluta de uma religião institucional (v., de Livingston, *Modern Christian thought* [p. 99]).
- ¹¹Richard R. NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ and religion*, New York: Charles Scribner's, 1964, p. 17.
- ¹²SCHLEIERMACHER, *Christian faith*, cit., p. 476, 478-9.
- ¹³IDEM, *On religion*, cit., p. 161.
- ¹⁴Ibidem, p. 133.
- ¹⁵NIEBUHR, *Schleiermacher on Christ*, cit., p. 139.
- ¹⁶BARTH, *Protestant thought*, cit., p. 325.
- ¹⁷SCHLEIERMACHER, *On religion*, cit., p. 248.
- ¹⁸LIVINGSTON, *Modern Christian thought*, cit., p. 103.
- ¹⁹SCHLEIERMACHER, *Christian faith*, cit., p. 722.
- ²⁰Ibidem.
- ²¹Ibidem, p. 17.
- ²²Ibidem, p. 594-6.
- ²³Ibidem, p. 597-9.
- ²⁴Ibidem, p. 116, 609-10.
- ²⁵Ibidem, p. 609-10, grifo do autor.
- ²⁶SCHLEIERMACHER, *Christian faith*, cit., p. 17-8.

JOHN HENRY NEWMAN

O teólogo anglicano que cruzou o Tibre



Como vimos no último capítulo, Schleiermacher acreditava que a essência da religião era a piedade, a qual, segundo definiu, sempre estivera em suas “entranhas”.¹ Para John Henry Newman (1801-1890), porém, a religião diz respeito essencialmente ao “dogma”, as doutrinas em que se deve crer: “Desde os quinze anos, o dogma sempre foi o princípio fundamental da minha religião”.² Qualquer religião, pensava Newman, que não dê lugar à fé em seus fundamentos não merece ser assim chamada. A religião se refere ao que está do lado de fora do eu humano; não se trata de um sentimento qualquer que a pessoa tem dentro de si.

Não conheço outra religião [que não seja fundamentada no dogma]; não posso aceitar a ideia de nenhum outro tipo de religião; a religião como mero sentimento é para mim um sonho e um escárnio. A devoção sem a existência de um Ser supremo é tão possível quanto o amor filial sem a existência de um pai.³

Newman tem sido chamado de “destacado teólogo da Inglaterra e a mais significativa personalidade do catolicismo do século 19 — com exceção de Leão XIII”.⁴

Sua liderança à frente do movimento de Oxford, na Igreja da Inglaterra, de 1833 a 1841, “abalou a Inglaterra como ela nunca fora abalada no plano religioso em muitos anos”.⁵ Quando esse anglicano da igreja alta e professor de Oxford — que já havia sido evangélico e depois liberal por pouco tempo — converteu-se finalmente ao catolicismo romano em 1845, a Inglaterra inteira ficou chocada. Seguiram-se acusações injuriosas: que sempre fora um jesuíta disfarçado; que, pouco depois de sua conversão, ele se arrependeu amargamente e daria qualquer coisa para voltar ao protestantismo; que perdeu totalmente a fé e agora era um infiel escondido em Paris; que ele, na verdade, estava em Birmingham supervisionando as celas onde virgens protestantes eram torturadas.⁶

Nada disso era verdade. O fato é que Newman produziu algumas das obras teológicas mais influentes e importantes do século 19. Aos 78 anos, o papa Leão XIII reconheceu sua contribuição ordenando-o cardeal da Igreja Católica.

UM JOVEM EVANGÉLICO; DEPOIS, LIBERAL

Newman cresceu na Igreja da Inglaterra numa época em que as crianças aprendiam, desde o colo de suas mães, as histórias sobre a Rainha Católica, Maria, a Sanguinária, que mandara queimar trezentos mártires protestantes durante a Reforma Inglesa. “Desde a infância”, recordava-se Newman, “tinha para mim que são Gregório I, por volta do ano 600, havia sido o primeiro papa Anticristo”. Depois, aos quinze anos, ao adoecer gravemente num internato, Newman passou por uma conversão evangélica. Tornou-se consciente “de dois seres absolutos, luminosos e autoevidentes, eu mesmo e o meu Criador”. Mesmo na velhice, ele se lembrava disso como uma experiência definitiva, que o mudara para sempre: “É difícil para mim me dar conta ou imaginar a identidade desse

garoto antes ou depois de agosto de 1816 [...]. Olho para trás do alto de meus setenta anos como se estivesse olhando para outra pessoa”.⁷

Quando tinha vinte e poucos anos, Newman começou a “se deslocar em direção ao liberalismo da época”. Segundo escreveu em sua autobiografia religiosa *Apologia pro vita sua*, “estava começando a preferir a excelência intelectual à moral”. Depois, mais velho, definiu o liberalismo como o ato de ser, em princípio, contra qualquer dogma: é a ideia de que não há verdades religiosas que possamos saber com certeza. Portanto, uma fé religiosa é tão boa quanto qualquer outra, e, por isso mesmo, todas devem ser toleradas.

O liberalismo na religião é a doutrina segundo a qual não existe verdade categórica na religião; portanto, um credo é tão bom quanto outro. Esse é o ensinamento que ganha força e substância diariamente. O conceito é incompatível com o reconhecimento de qualquer religião como *verdadeira*. Ele ensina que todas devem ser toleradas, porque são todas uma questão de opinião. A religião revelada não é uma verdade, e sim um sentimento e um gosto; não é um fato objetivo, tampouco miraculoso; é direito de todo indivíduo decidir o que lhe agrada.⁸

Newman foi liberal durante algum tempo, mas não em seus hábitos pessoais. Ele se recusava a seguir o modelo do “ortodoxo das duas garrafas”, que se orgulhava de tomar duas garrafas de vinho do porto por dia numa crítica aos “puritanos”, que eram ortodoxos em matéria de fé e ascéticos em sua vida pessoal.⁹

A CONVERSÃO QUE ABALOU A INGLATERRA

Martinho Lutero e John Henry Newman foram a Roma e ficaram escandalizados com a frouxidão da Igreja Católica. Newman ficou particularmente revoltado com a mania de cuspir tanto dos homens quanto das mulheres e até mesmo do padre, no altar, “na parte mais sagrada da missa”. Mas Newman também ficou impressionado pela sinceridade e pela inteligência dos jovens que se preparavam para o sacerdócio, e crê ter visto neles “um substrato profundo do verdadeiro cristianismo”.¹⁰

Nesse tempo, Francis, irmão de Newman, havia se convertido ao unitarismo, depois de servir em Bagdá como missionário evangélico em caráter não oficial. Talvez em reação a esse golpe pessoal devastador,¹¹ Newman tenha começado a

ver no protestantismo uma ênfase no sentimento que pareceu similar às tendências românticas liberais: “[Os protestantes] trocam Cristo pela fé”. Sua doutrina da justificação aponta para uma experiência interior em vez de apontar para Cristo fora deles: “Olhar para Cristo é ser justificado pela fé; pensar em ser justificado pela fé é tirar os olhos de Cristo e cair da graça”.

[Lutero] deparou com os cristãos agrilhoados às suas obras e observâncias; ele os libertou com sua doutrina da fé; mas deixou-os agrilhoados aos seus sentimentos [...]. Os sinais externos da graça, ele os substituiu por sinais internos; a reverência pela igreja foi substituída pela contemplação do eu. E [...], embora pregasse contra a dependência do eu, ele a introduziu de uma forma ainda mais sutil; embora professasse fazer da Palavra escrita tudo em todos, sacrificou-a em sua extensão e alcance à doutrina que havia extraído de uns poucos textos.¹²

Para Newman, os evangélicos eram os piores, porque, em vez de pregarem Cristo, pregavam a conversão. Dirigiam a atenção “para o coração, e não para algo externo a nós: credos, ações ou rituais”. Tratava-se, de fato, “de uma forma especiosa de confiar no homem, e não em Deus”, e, portanto, “em sua natureza racionalista”.¹³

Newman também achava que os evangélicos estavam errados em acreditar que a conversão era algo instantâneo. Ele negava “que houvesse uma data bem específica em que ele começara a buscar Deus” e insistia que a mudança de coração em uma pessoa é sempre uma “obra demorada”. Contudo, como observa Michael McClymond, Newman teve muita dificuldade em interpretar o que pareceu ter sido a súbita conversão de São Paulo.¹⁴

A longa caminhada até Roma começou quando Newman decidiu, aos 27 anos, ler de forma sistemática todos os duzentos volumes de escritos dos pais da igreja primitiva.¹⁵ Ele se afeiçoou especialmente a Atanásio e Crisóstomo, e em Inácio de Antioquia (segundo século), o teólogo de Oxford ficou surpreso ao ver “o sistema completo de doutrina católica [...], pelo menos esboçado”.¹⁶ Como anglicano, sempre achou que a Cantuária tivesse a fé dos apóstolos e Roma, a fé da catolicidade (a maior parte dos cristãos do mundo na época da Reforma). Contudo, à medida que avançava na leitura dos pais, foi chegando à conclusão de que Roma tinha *ambas* as coisas: apostolicidade e catolicidade.

O momento decisivo ocorreu no verão de 1839 (Newman contava 38 anos), quando, de repente, ocorreu-lhe que os antigos hereges tinham características de anglicanos como ele e que os pais ortodoxos pensavam como Roma. “Vi meu rosto no espelho, e entendi que era monofisista [herege que acreditava apenas na natureza divina de Jesus e negava sua natureza humana].”¹⁷

Contudo, ele ainda tinha dificuldades em relação a Roma. Em primeiro lugar, a história dos papas, com suas imoralidades e manobras políticas, era uma pedra de tropeço. Apesar disso, disse a si mesmo, essas coisas não impediram Caifás ou Balaão de falarem a verdade. Havia também a questão, candente na época, da infalibilidade papal, que ainda não havia se tornado dogma, mas estava próxima de se tornar. Newman se sentiu incomodado. Afinal de contas, Pedro não era infalível em Antioquia quando Paulo discordou dele; tampouco o foi Libério, bispo de Roma, quando excomungou Atanásio. Newman, porém, recobrou o ânimo com a ideia de que “os remédios vêm à tona naturalmente na igreja, assim como na natureza; basta esperar por eles”.¹⁸

Por fim, Newman decidiu a questão apelando à autoridade e ao temor que tinha de Deus. Ele avaliou que a crise de fé do seu tempo exigia a presença de uma força marcante que mantivesse a igreja unida — o apelo do protestantismo à consciência privada produziu apenas uma cacofonia de opiniões divergentes. Ele temia também por sua própria salvação: “A pergunta era simples: posso eu (o assunto é pessoal, não diz respeito a outro, mas a *mim*) ser salvo na Igreja da Inglaterra? Estou *eu* seguro se morrer esta noite?”.¹⁹

O professor de teologia disse a si mesmo, afinal de contas, que Roma tinha respostas melhores às perguntas sobre a vida e a morte. O purgatório, que implicava a existência de graus variados de graça e santidade entre os salvos, fazia mais sentido, uma vez que levava em conta as variações praticamente infinitas de seres humanos. Além disso, as comparações dos protestantes entre a *prática* romana e a *teologia* protestante eram comparações entre maçãs e laranjas. Os protestantes deviam comparar a teologia católica com a sua teologia e a prática católica com as práticas protestantes. E, se compararmos maçãs com maçãs, entendia Newman, Roma sairá à frente.²⁰ Por fim, Newman havia começado

“com um sentimento [...] flertou com o intelecto e, por fim, sujeitou sua vontade à vontade de Deus como a interpretou primeiramente seu bispo e depois o papa”.²¹ Na manhã chuvosa de 9 de outubro de 1845, ele se confessou ao padre Dominic, sacerdote passionista, e foi recebido na Igreja Católica.

RAZÃO E FÉ, PREGAÇÃO E PROBLEMAS NA IGREJA

Antes de analisarmos o legado mais importante de Newman, vamos examinar rapidamente alguns de seus ensinamentos mais característicos. O primeiro deles é a maneira singular com que lidou com a questão perene de como a razão se relaciona com a fé. Começaremos, disse ele, chamando a atenção para o fato de que a visão “popular” ou “secular” da razão é equivocada. Ela presume que o conhecimento verdadeiro advém unicamente da experiência sensorial e da lógica, e que, portanto, a razão se opõe à fé. Newman, porém, disse que essa é uma abordagem superficial, porque não leva em conta que todo raciocínio deve partir de um pressuposto de que algumas coisas não podem ser provadas — como, por exemplo, a uniformidade da natureza. Acreditamos, invariavelmente, que as leis da natureza sempre funcionaram do modo que funcionam hoje e sempre funcionam do mesmo jeito mesmo quando não estamos olhando. No entanto, não podemos prová-lo.

Na verdade, disse Newman, todo raciocínio trabalha com base na “probabilidade antecedente”. Como confiamos na pessoa que nos está comunicando um conhecimento novo (“Confio em você porque já o vi em ação e você jamais me decepcionou”), damos-lhe o benefício da dúvida de antemão (antecedente) e presumimos que aquilo que ela está nos dizendo *provavelmente* é verdade. Toda prova dada como conclusiva é frágil; todavia, no momento em que todas essas provas frágeis são reunidas, o conjunto fica forte. “O melhor exemplo [...] disso é o do cabo feito de inúmeros fios separados, todos frágeis, mas, quando unidos, ganham a consistência de uma vara de ferro.”²² Portanto, todo raciocínio é baseado em “princípios primeiros” que não podem ser provados. Outra forma de dizer isso é que todo raciocínio se baseia na fé. Mesmo o do ateu

— ele não pode provar seu princípio primeiro, isto é, que não há Deus. Por conseguinte, seu pensamento baseia-se na fé.

Como a razão trabalha de fato na experiência humana — em oposição ao chamado raciocínio científico, conforme nos ensinam na escola os livros de ciências —, ela é improvisada e assistemática. Newman a compara aos movimentos de uma pessoa que escala uma montanha:

A mente varia para lá e para cá, estende-se e avança com uma rapidez proverbial, com uma sutileza e versatilidade que frustram qualquer investigação. Ela passa de um ponto a outro, ganhando um por algum indício e o outro por uma probabilidade; depois, valendo-se de uma associação; em seguida, retrocedendo com base em alguma lei recebida; depois, confiando-se a um testemunho; em seguida, acolhendo alguma impressão popular, ou algum instinto interior, ou alguma lembrança obscura; e assim vai progredindo de forma parecida com alguém que escalasse uma montanha escarpada e que com visão ágil, mão hábil, pé firme, *sobe não sabe como, graças às suas habilidades pessoais e à prática, e não pelo método*, não deixando rastro atrás de si, incapaz de ensinar a outro [...]. Essa é a principal maneira em que todos os homens, hábeis ou não, normalmente raciocinam — não de acordo com um método, e sim por meio de uma faculdade interior.²³

Para Newman, portanto, a linha entre razão e fé não é nítida. Todo raciocínio recorre à fé em alguns momentos, e a fé religiosa é um tipo de raciocínio. Ela percebe princípios primeiros na consciência, que é a forma mais comum com que Deus fala aos seres humanos, e se move de um ponto do conhecimento para outro por uma variedade de meios, todos os quais recorrem à faculdade da razão.

A consciência era a base da fé de Newman em Deus: “Se me perguntam por que acredito em Deus, respondo que é porque acredito em mim mesmo, porque acho impossível crer na minha própria existência [...] sem crer também na existência dele, que vive como um [...] ser na minha consciência”.²⁴

Ouvir a consciência era também a forma mais garantida de obter conhecimento de Deus: “Sempre disse que a obediência até mesmo a uma consciência errante era a forma de ganhar luz, e não importava por onde o homem começasse, [contanto que] começasse com o que lhe viesse à mão, e em fé”.²⁵

Para Newman, a fé é a aceitação do testemunho daqueles que tiveram a experiência em primeira mão — os apóstolos e os pais da igreja. A fé não é apenas intelectual; também é moral. Isso significa que um estado moral próprio

do coração é o meio de obter a verdade. Protegemos a fé, em primeiro lugar, não com a mente, mas com um coração com a disposição certa. Protegemos a fé do abuso não por meio da investigação teológica; antes, nós a protegemos com um coração bem preparado. É por isso que Newman disse que os filósofos deveriam buscar a verdade “de joelhos”.²⁶

Newman tomou esses *insights* sobre fé e razão e trabalhou neles durante três décadas. Por fim, eles resultaram em *An essay in aid of a grammar of assent* [*Um ensaio em apoio a uma gramática do assentimento*] (1870). O propósito desse livro, que se esgotou no primeiro dia e cuja segunda edição foi lançada uma semana depois, consistia em defender o catolicismo e o cristianismo de modo geral contra a acusação de fideísmo — fé cega sem suporte da razão. Newman lembrou a seus leitores que damos total assentimento a proposições diversas em inúmeras ocasiões na vida cotidiana, e até mesmo na vida intelectual e moral, mesmo na ausência de uma prova irrefutável. Confiamos no que nossos avós nos contam sobre sua infância, mas não há como ter certeza do grau de precisão de seus relatos. Acreditamos nos átomos, embora jamais os tenhamos visto. Muitos de nós aceitam a macroevolução como teoria acompanhada de evidências que lhe dão suporte, mas reconhecem que não há prova absoluta que a sustente. A probabilidade é um guia prático a que recorremos na vida e no pensamento. Uma combinação de probabilidades que apontam para a mesma verdade com frequência nos dá uma sensação de certeza. Mesmo nas ocasiões raras em que fica comprovado que pusemos nossas certezas no lugar errado, ainda assim sabemos que há algumas verdades incontestáveis. Portanto, a fé cristã sem prova absoluta alguma pode, não obstante, proporcionar um tipo de certeza que assegura o assentimento absoluto.²⁷

Newman ficou famoso por suas pregações. Para muita gente, seus sermões foram os melhores da época. Ele também dava conselhos aos pregadores. Deviam pregar para inspirar a santidade, e não para proporcionar consolo. “Os que fazem do consolo o grande tema de suas pregações parecem estar confusos em relação à finalidade de seu ministério. A *santidade* é o grande alvo. Exige esforço e ação. Consolo é bom, mas ninguém vive de consolo desde a manhã até

a noite.”²⁸ Newman seguiu seu próprio conselho. Ele sabia que seus sermões provocavam “temor” e induziam à “depressão”, mas o objetivo era esse mesmo, “porque precisamos de uma quarta-feira de cinzas ininterrupta”. Os cristãos não só precisam de mais arrependimento, mas também precisam aprender a ouvir. Portanto, o pregador deve se restringir a um ponto apenas em cada sermão, e não deve temer a repetição. “As pessoas precisam ouvir a mesma coisa centenas de vezes para que compreendam o que está sendo dito.”²⁹

Newman também ficou conhecido pelo tom reconfortante com que tratou dos problemas das igrejas cristãs. Em todas as eras, os cristãos parecem lamentar pelo estado deplorável das igrejas, e Newman não foi exceção. Contudo, ele deixou alguns *insights* preciosos. Para os que se queixavam do baixo padrão de conduta e da ignorância religiosa das pessoas que frequentavam a igreja, Newman disse que isso não devia ser motivo de surpresa, porque Cristo geralmente chama os pobres, os pecadores e os ignorantes. Para os que se desesperavam com os erros de seus líderes, ressaltou que não era a primeira vez que isso acontecia. Durante a crise ariana, foram os leigos, e não os bispos, que sustentaram a verdade da divindade plena de Jesus. Os bispos falharam. Para os que se sentiam escandalizados com a corrupção da igreja, respondeu que a corrupção era indissociável de uma igreja viva. “Só não há abuso onde há pouca vida.” A corrupção na igreja remonta aos Doze — basta lembrar Judas Iscariotes. A corrupção está vinculada à própria ideia do cristianismo, e é “quase um dogma”. Em outras palavras, o dogma do pecado original traz consigo um prognóstico: sempre haverá corrupção.³⁰

O DESENVOLVIMENTO DA DOCTRINA

A “obra seminal e mais influente e, sem dúvida, mais controversa” de Newman é seu *Essay on the development of Christian doctrine* [*Ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã*] (1845; 1878 [ed. rev.]), segundo a qual o Espírito Santo conduz a igreja em seu entendimento cada vez mais aprofundado da revelação bíblica. No livro, Newman sustenta que todos os principais desdobramentos pós-bíblicos da doutrina católica estavam “ocultos [...] no seio da igreja desde o

princípio”. Os autores do Novo Testamento não disseram tudo o que sabiam sobre o evangelho; na verdade, eles ocultaram muitos ensinamentos sob a forma de parábolas e símbolos que requeriam uma explicação posterior. A igreja levou centenas de anos para explicar o significado das verdades bíblicas mais importantes, muitas das quais não se achavam expostas de maneira explícita na Bíblia.³¹

Será, então, que a igreja sabia mais do que Cristo e os apóstolos? Sabia do mesmo modo que os estudiosos de Aristóteles sabiam mais do que ele:

Um aristotélico erudito é alguém capaz de responder a quaisquer indagações filosóficas do modo que Aristóteles teria respondido [...] Em certo sentido, ele sabe mais do que Aristóteles; porque, no que diz respeito aos fatos posteriores ao tempo do filósofo, ele *pode responder*, e de fato *responde*, o que Aristóteles teria respondido, mas, por falta de oportunidade, não respondeu.³²

Todas as novas doutrinas que a igreja proclamou nos séculos posteriores aos apóstolos estavam na Bíblia em forma seminal. Foi preciso que houvesse polêmicas e a direção do Espírito para que discernisse o sentido da revelação para os novos problemas surgidos.

Contudo, os apóstolos não ficariam surpresos com nenhum desses novos acontecimentos. “Creio que não há nada que a Igreja tenha definido ou definirá que um apóstolo, se questionado a respeito, não seria perfeitamente capaz de responder, ou teria respondido como a Igreja respondeu; aquele por inspiração; esta, pelo dom da infabilidade.”³³

A essência dessa proposta é que o princípio da “probabilidade antecedente” mostra que Deus cuidaria de sua obra, dirigiria e ratificaria os fatos que explicassem, de forma fidedigna, o que ele revelara. Portanto, a igreja, a exemplo do seu Senhor, “crescia em sabedoria” (Lc 2.52). Tal como a mente humana, “incapaz de refletir sobre [uma grande ideia], a não ser de forma fragmentária”, cabe à igreja desenvolver uma grande ideia exposta na revelação bíblica por meio de uma série de testes e conflitos.

Qualquer que seja o risco de corrupção decorrente da interação com o mundo ao redor, é preciso correr tal risco para que se entenda adequadamente uma ideia genial, muito mais ainda no caso de apresentá-la integralmente. Ela é deduzida e ampliada pela prática, e se esforça para chegar à perfeição e à supremacia. [...] Com o tempo, penetra em território estranho; os pontos controvertidos alteram seu curso; facções se

levantam e caem à sua volta; perigos e esperanças aparecem em novas relações; e antigos princípios reaparecem sob novas formas. *Ela muda com eles para permanecer a mesma. Num mundo superior, tudo se passa de outra forma, mas aqui embaixo viver é mudar, e ser perfeito é mudar sempre.*³⁴

Newman encontrou na Bíblia evidências para o desenvolvimento doutrinário. No nível mais óbvio, o Antigo Testamento oculta sob véus e mistérios o que mais tarde foi exposto com clareza no Novo. Mesmo no Antigo Testamento é possível detectar a evolução da doutrina. Por exemplo, em Gênesis, Deus diz a Abraão enigmaticamente que, nele, todas as nações da terra seriam abençoadas, mas somente nos profetas lemos mais detalhadamente a respeito da expansão da aliança profetizada para os gentios. Moisés diz primeiramente a faraó que quer levar o povo ao deserto durante três dias, para que sacrifiquem a seu Deus, mas não revela seus planos de deixar o Egito para sempre. Isso mostra o padrão de Deus — que “opera *gradualmente* o que determinou de forma absoluta”.³⁵

Há muitos outros exemplos. O apóstolo João diz que escreve “um mandamento novo”, mas antigo, “que tendes desde o princípio”. Depois, acrescenta: “Contudo, o mandamento que vos escrevo é novo” (1Jo 2.7,8). O antigo é antigo, mas também é novo, porque foi expandido em Jesus Cristo. “Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir a lei, mas cumprir” (Mt 5.17-19). Diz Newman: “Ele não reverte, mas aperfeiçoa o que veio antes”. O aperfeiçoamento da lei por Jesus é mais uma etapa de seu desenvolvimento.³⁶

Há também a ideia do sacrifício. Newman diz que ele foi ordenado primeiramente por Moisés. Em seguida, Samuel diz que “obedecer é melhor do que sacrificar”. Oseias acrescenta: “Misericórdia quero, e não sacrifício”. Isaías diz que o sacrifício de incenso é abominação a Deus. Malaquias prevê que na era messiânica a “oferta pura” será de farinha de trigo. Por fim, Jesus fala da adoração “em espírito e em verdade”. Quando a igreja começou a oferecer adoração conjunta, diz Newman, “o sacrifício não foi extinto; a ele se somaram a verdade e o espírito”. O conceito e a prática do sacrifício passaram por uma profunda evolução.³⁷

Newman viu o mesmo desenvolvimento na igreja apostólica. No início, no Pentecostes, Pedro teve de aprender que podia batizar Cornélio. Na época,

outros esclarecimentos vieram das epístolas de Paulo. Muitas outras doutrinas foram desenvolvidas à medida que os demais livros do Novo Testamento lançavam nova luz sobre o que se passava. Mesmo depois do encerramento do Novo Testamento, as doutrinas continuaram a se desenvolver.

Não há doutrina que comece completa desde o início, e nada se acrescente a ela posteriormente com base nas investigações da fé e ataques da heresia. A igreja progrediu velozmente no mundo antigo, como os israelitas no Egito “com o pão antes que fermentasse, a gamela de amassar farinha amarrada às roupas lançadas sobre os ombros”.³⁸

Newman diz que isso decorre do princípio da encarnação, que está no âmago da boa-nova. Assim como a Palavra se tornou carne, as palavras de Deus se tornaram carne no desenvolvimento das ideias à medida que a história da igreja prosseguia. O pecado original, por exemplo, não aparece com esse nome no Novo Testamento, e não é mencionado no *Credo dos Apóstolos* nem no *Credo de Niceia*, mas foi adotado por todas as igrejas ocidentais. A prática da penitência, disse Newman, não é mostrada de forma explícita na Bíblia. Contudo, é uma consequência necessária do batismo, uma vez que deve haver um meio de receber o perdão público e a readmissão à igreja visível depois da transgressão pública (contrária às promessas batismais).

O mesmo ocorreu nas eras posteriores da história da igreja. No terceiro e no quarto séculos, a igreja passou a sustentar a declaração de que o Filho de Deus era *homoousios* com (de mesmo ser que) o Pai. Esse termo não aparece no Novo Testamento, mas é um desdobramento claro do que é revelado ali. No decorrer dos três primeiros séculos, a igreja chegou finalmente a um acordo em relação à Trindade, outro termo que não aparece na Bíblia e que, não obstante, sintetizava muito bem o testemunho apostólico a respeito de Deus. Na era de Agostinho, a igreja chegou a um acordo em torno das doutrinas clássicas do pecado e da graça, que, uma vez mais, eram desenvolvimentos lógicos de tudo o que a Escritura revelara acerca desses assuntos. A Reforma nos deu novos entendimentos sobre como éramos salvos (doutrina da salvação), o período da ortodoxia protestante nos mostrou de um novo modo o que significa a inspiração da Bíblia e os dois últimos séculos mostraram aos cristãos por meio de novos ângulos o que significa ser igreja. Em cada um desses períodos, por meio de debates e de argumentos

propostos contra as heresias, a igreja do mundo todo chegou a um novo acordo e a um novo *insight*. Assim, a doutrina se desenvolve à medida que o Espírito Santo inaugura um entendimento mais profundo acerca da revelação resplandecente de Jesus Cristo. Por fim, Newman diz que haveria mais desdobramentos em todas as eras.³⁹

Newman dizia que Deus usou o processo do desenvolvimento para introduzir até mesmo elementos pagãos na prática cristã, mas só depois de cristianizá-los — assim como a vara de Arão engoliu a dos encantadores do Egito, mas sem perder a identidade, incorporando as demais. Muitos cristãos, por exemplo, nos dias de Newman, desfrutavam de dias santos e feriados, usavam aliança de casamento, veneravam imagens nas igrejas e cantavam o *Kyrie Eleison*. Todavia, todas essas coisas, disse Newman, tiveram origem no paganismo. Deus usou o processo de desenvolvimento para extrair delas o que tinham de útil, enchendo-as com novo significado cristão.

Havia outras práticas aceitas pela maior parte dos cristãos, sobretudo evangélicos, que, não obstante, não eram ensinadas explicitamente na Bíblia: a legalidade do porte de armas, o dever da adoração pública, a substituição do sábado judeu pelo domingo cristão, o batismo infantil e a ideia protestante da *sola Scriptura* (a Bíblia como única regra de fé e prática). O que Newman queria dizer com isso era que os cristãos conservadores, que diziam basear sua fé na “Bíblia apenas”, na verdade adotaram certas crenças e práticas que não são ensinadas na Bíblia, mas que são decorrentes do *desenvolvimento* do que é revelado ali.⁴⁰

Newman previu que haveria objeções a sua teoria. Em primeiro lugar, parecia que ele estava dizendo que a igreja recebera uma nova revelação. “Não”, disse ele, “a igreja não sabe mais do que sabiam os apóstolos”. Ela simplesmente extrai material, pouco a pouco, do que os apóstolos quiseram dizer em suas descrições inspiradas a respeito daquela revelação magnífica.

Não é de admirar que tenham sido necessários milhares de anos para extrair seu significado. Trata-se da revelação do Deus infinito, portanto

não pode ser, por assim dizer, mapeada, ou ter seu conteúdo catalogado; e, depois de empregarmos toda diligência até o fim da nossa vida e da vida da igreja, ela ainda será uma terra inexplorada e indômita,

com vales e planaltos, florestas e riachos, à direita e à esquerda do caminho que percorremos, bem perto de nós, repleta de maravilhas ocultas e tesouros à nossa disposição.⁴¹

Outra objeção feita a Newman era a de que lhe faltava critério. O que ele estava querendo dizer: que todo desenvolvimento era bom e verdadeiro, negligenciando assim os desenvolvimentos que, na realidade, não passavam de heresias? De modo algum, disse Newman. Em primeiro lugar, é por isso que existe uma autoridade suprema em Roma, para distinguir os desenvolvimentos verdadeiros dos falsos. Os protestantes não têm isso, por isso estão sempre brigando uns com os outros por causa de doutrina, sem chegar nunca a uma resolução final. Em segundo lugar, Newman elaborou um conjunto sofisticado de sete “notas” para o desenvolvimento fiel — ele deve corresponder a seus rudimentos; deve manifestar continuidade de princípio; ele assimila e absorve; é o resultado lógico do ensinamento original; pode ser observado em antecipações anteriores; conserva o ensino ortodoxo do passado; demonstra energia e permanência. Em suma, o desenvolvimento fiel é aquele que se desenvolve de fato do que se encontra na visão bíblica e não entra em conflito com “o conselho de Deus”.⁴²

Eu acrescentaria que foi sua teoria do desenvolvimento que possibilitou a Newman, primeiramente, converter-se ao catolicismo e, mais tarde, aceitar a infalibilidade papal, promulgada pela primeira vez em 1870, por ocasião do Concílio Vaticano I. Em seu livro *The via media* [*A via média*], sobre a história da igreja, o qual escreveu quando ainda era anglicano, Newman disse que o cristianismo primitivo não contava com precedentes para certas ideias e práticas do catolicismo moderno, como a devoção mariana. Contudo, ao se desapontar com a Igreja da Inglaterra, ele usou sua teoria do desenvolvimento para sustentar que a devoção a Maria, embora não fosse praticada explicitamente pela igreja primitiva do mesmo modo que no século 19, lá estava em forma de semente.

No início de sua vida de católico, Newman opôs-se ao ensino da infalibilidade papal. Contudo, também no que diz respeito a essa doutrina, ele acabou por crer que o princípio da autoridade no depósito apostólico apontava para uma autoridade terrena de máxima instância que Deus usaria para conduzir sua igreja.

A DISCIPLINA ARCANI

Já afirmei, de passagem, que, de acordo com a visão que Newman tinha da história da revelação divina aos homens, Deus sempre fala, inicialmente, de modos misteriosos e crípticos. As profecias do Antigo Testamento, por exemplo, eram por vezes difíceis ou impossíveis de entender inicialmente, e só se tornaram claras quando Jesus veio cumpri-las. O próprio Jesus falava com frequência por meio de parábolas, ocultando propositalmente seu sentido das multidões, revelando-o unicamente a seus discípulos. Ele disse a seus discípulos que não jogassem as pérolas do seu ensino aos porcos, porque eles as pisoteariam.

Newman dizia que a igreja primitiva levou isso muito a sério. A partir do quarto século, ela trabalhou no que vinha praticando desde o início: a *disciplina arcani* ou o “método de manter em segredo as coisas sagradas”. Os pais primitivos da igreja disseram que não compartilhariam as verdades mais elevadas da fé, como a justificação, a Eucaristia, a Trindade e a expiação, com pagãos e até mesmo com quem ansiava pela fé. Quem tivesse perguntas deveria consultar os ensinamentos morais da lei e se preparar moralmente para ouvir e compreender verdades mais elevadas. A obediência moral era um meio para chegar à verdade. Somente depois que os interessados fossem provados por esses meios é que a igreja lhes dava mais instruções. Na verdade, somente depois de um ano ou mais de aulas na igreja é que, normalmente, os convertidos em potencial tinham permissão para observar o rito da comunhão, e só depois de receberem mais instruções e o batismo (às vezes, depois de três anos) é que podiam tomar a santa comunhão.

De acordo com Newman, desde que o “Criador vestiu Adão, o ocultamento tornou-se, em certo sentido, necessário à nossa condição de caídos”. Ele observou que Paulo nada disse sobre a justificação aos atenienses na Colina de Marte (ou Areópago) e diante de Agripa fez referência apenas à lei e a ressurreição do Messias — nada falou sobre a graça. Em outras palavras, Paulo e os apóstolos ocultaram as verdades mais elevadas dos descrentes e só as transmitiram quando os discípulos haviam alcançado uma situação que os habilitava a ouvir. Foi assim então que os apóstolos seguiram o modelo de Jesus na história — não

compartilharam toda a verdade de uma vez; fizeram-no aos poucos, à medida que as pessoas estavam prontas para ouvir.⁴³

REVELAÇÃO UNIVERSAL

Mesmo quem está familiarizado com a teologia de Newman não sabe que ele era fascinado por outras religiões e escreveu exaustivamente sobre o tema. Seu interesse pelas religiões estava associado à sua teoria do desenvolvimento da doutrina. Ele salientou que Deus usa os pensadores não cristãos para ajudar os cristãos a pensar integralmente sobre o significado de Jesus Cristo. Por exemplo, nos primeiros quatro séculos do cristianismo, os cristãos recorreram à filosofia grega no desenvolvimento da doutrina da Trindade, que hoje é aceita por todos os cristãos.

Newman lembrou também de Moisés, que era “instruído em toda a sabedoria dos egípcios” (At 7.22) e talvez tenha sido influenciado por parte dessa sabedoria.

Os descrentes acusaram Moisés de tomar sua lei dos egípcios ou de outros pagãos. Foram feitas comparações muito sofisticadas, também da parte dos crentes, para comprová-lo. Contudo, mesmo que se prove algo, e, apesar do que já foi provado até aqui, nada mais mostraria senão o seguinte: Deus, que deu sua lei a Israel de modo aberto e absoluto, já havia dado porções dela aos pagãos.⁴⁴

Nessa breve citação, Newman faz referência à “revelação universal”. Com isso, tinha em mente a difusão global da verdade divina, espalhada desigualmente pelo mundo em todas as épocas e lugares. Ele disse que a igreja é o canal por excelência da revelação e que ela tem pleno acesso à revelação por meio da Bíblia (a que ele se refere como “revelação completa e sem adulterações”) e dos sacramentos. Todavia, por meio daquilo que Newman chamou de “religião tradicional”, Deus falou aos seres humanos fora do cristianismo e do judaísmo, e jamais ficou sem testemunho, acolhendo aqueles que, em todas as nações, o temeram e a ele obedeceram.⁴⁵

O testemunho pode ser encontrado em quatro lugares: filosofia, religião natural e consciência, artes e outras religiões. Newman foi muito influenciado por Clemente de Alexandria, para quem Deus falou aos gregos por meio da filosofia grega. Portanto, para Newman, “os poetas e sábios gregos eram, em

certo sentido, profetas, uma vez que ‘àqueles bardos sofisticados foram concedidos pensamentos que ultrapassavam seus próprios pensamentos’”. Se a Palestina fora sede e fundamento da verdade sobrenatural, “a Ática [Grécia antiga] fora escolhida pela Providência para ser o lar e o centro da excelência intelectual”. Newman achava que Deus havia inspirado Platão, Aristóteles, Sófocles, Homero e Eurípides.⁴⁶

A religião natural é o segundo canal por meio do qual Deus dissemina a verdade. Por religião natural Newman referia-se ao que podemos conhecer a respeito de Deus pela natureza e pela consciência. A consciência, dizia Newman, ensina-nos não somente que Deus existe, mas também que nosso juiz supremo é santo, justo e poderoso.⁴⁷

O terceiro e quarto canais da revelação universal são a poesia, a arte e a música, de um lado, e as religiões mundiais, de outro. “Não há nada de ilógico na ideia de que tenha havido poetas e sábios entre os pagãos [...] divinamente iluminados, em certa medida, bem como órgãos por meio dos quais a verdade religiosa e moral foi transmitida a seus compatriotas.” Na verdade, ele acrescentou, há alguma coisa de “verdadeira e divinamente revelada” em todas as religiões do mundo, embora tais verdades e revelações estejam misturadas a ‘impiedades’ e, por vezes, até sufocadas por elas, sendo tais impiedades inspiradas pela “vontade e pela mente corrupta dos homens”. Muitos ensinam “o poder e a presença de um Deus invisível, sua lei moral e seu governo, a obrigação do dever, a certeza de um julgamento justo, de recompensa e punição por fim dispensadas a todos os indivíduos”. Alguns ensinam também doutrinas cristãs, como a da Trindade, ablução, Palavra divina, encarnação, anjos, demônios, novo nascimento e virtude sacramental.⁴⁸

De acordo com Newman, em certos momentos Deus deu a verdade à sua igreja por meio do paganismo, e o Espírito Santo guiou a igreja para que acolhesse essas verdades e as purificasse em seguida, submetendo-as ao filtro da revelação bíblica.

Assim como Adão deu nomes aos animais que o rodeavam, assim também a igreja primitiva olhou a terra ao redor, observando e analisando as doutrinas que encontrava. Ela começou na Caldeia, passou um tempo entre os cananeus e foi para o Egito; depois, seguiu em direção à Arábia, até que descansou em

território próprio. Daí foi ter com os mercadores de Tiro, com a sabedoria do Oriente, o luxo de Sabá, da Babilônia, as escolas gregas, sentando-se entre os doutores [o termo usado no latim para “mestres”], ouvindo e fazendo perguntas, reivindicando para si o que havia de correto no que diziam, suprindo aquilo que lhes faltava, completando o princípio de conhecimento que tinham, ampliando suas conjecturas e, paulatinamente, por meio delas, ampliando o alcance e refinando o sentido de seu próprio ensinamento. Desse modo, bebeu do leite dos gentios e foi amamentada nos seios de reis.⁴⁹

Newman disse que Deus sempre agiu de acordo com o princípio da “adição”. Ele não destrói a sabedoria pagã, mas acrescenta o que é necessário para purificá-la e completá-la. Ele “não começa de novo; usa o sistema já existente”. Deus não desfaz o passado; ele o cumpre e aperfeiçoa. Portanto, a mente religiosa pagã “sinceramente afeiçoada a alguma forma de paganismo [...] seria afastada do erro e atraída para a verdade, sem perder o que tinha, ganhando o que não tinha, sem que para isso tenha de se despir, sendo ‘revestida’ [...]”. A verdadeira conversão tem sempre caráter positivo; nunca negativo”.

Newman, portanto, aconselha o missionário cristão a não partir do pressuposto de que todas as crenças e práticas pagãs sejam corruptas ou que todos os pagãos serão condenados. Eles devem, pelo contrário, esforçar-se para recuperar e, em seguida, reverter “os princípios essenciais da fé pagã”.⁵⁰ O missionário cristão recorrerá à fé bíblica para reconhecer a verdade em uma religião qualquer e procurará corrigir a falsidade.

Agora que chegamos até aqui, por favor, não compreendam mal o que Newman disse. Ele não está dizendo que um pagão será salvo em sua condição de pagão. Pelo que pude entender, ele está dizendo que Deus, de modo misterioso, está conduzindo alguns pagãos numa longa peregrinação ao seu eu trino, ainda em sua condição de pagãos. Ao serem conduzidos até ele, em algum momento reconhecerão que Jesus é Senhor do cosmo e que ele os salvou por sua morte e ressurreição. Nesse momento, deverão se arrepender de suas falsas crenças e práticas da antiga religião e se converter à plena fé em Cristo. Contudo, o que Newman quis ressaltar é que Deus usa a natureza e a consciência, bem como as verdades limitadas das religiões, para levar alguns (não todos!) os pagãos ao evangelho, em algum momento e de algum modo que só Deus sabe. Tudo isso faz parte de seu plano misterioso e abrangente que, aos poucos, desvela, por meio do desenvolvimento progressivo, a compreensão que seu povo tem dele.

O QUE PODEMOS APRENDER

1. *Os leitores protestantes deste livro não aceitarão a conclusão de Newman de que a verdade bíblica evoluiu e desembocou na doutrina católico-romana.* Contudo, eles deveriam — na verdade, devem — notar que houve um desenvolvimento inegável da doutrina no decorrer do tempo. Nem todos os cristãos espalhados pelo mundo concordam, por exemplo, com as doutrinas da Trindade e do pecado original, que não recebem esse nome na Bíblia. Os protestantes, portanto, devem considerar a possibilidade de que o Espírito de Deus vem realmente guiando a igreja em seu entendimento da Escritura e de Jesus Cristo. Isso significa também que, quando lemos a Bíblia, devemos ouvir o que têm a dizer Atanásio, Agostinho e muitos outros grandes teólogos, em vez de achar que somos capazes de compreender totalmente a Bíblia sem a ajuda deles.

2. *Evangélicos e luteranos, principalmente, podem aprender com a disciplina arcani.* Muitas vezes, lançamos pérolas aos porcos na evangelização e no ensino cristão. Os luteranos esqueceram-se de que a lei deve vir antes do evangelho para que o evangelho seja compreendido, e os evangélicos, às vezes, declaram salvas pessoas que ainda não comprovaram a solidez de sua conversão. Nós, cristãos, de modo geral, estamos sempre muito dispostos a falar dos mistérios da fé a quem quer que se disponha a nos ouvir, esquecendo-nos de que “o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus [...] e não pode entendê-las” (1Co 2.14). Dizemos sempre além do necessário (quando explicamos as complexidades da expiação e da justificação aos descrentes) e, ao mesmo tempo, menos do que é preciso (reduzindo o evangelho e a Bíblia toda à justificação pela fé).

3. *Newman nos ajuda a nos livrar dos falsos pressupostos do iluminismo científico, como, por exemplo, a ideia de que o único tipo de razão é a que faz uso da experiência sensorial e de testes de laboratório.* Ele nos conduz de volta às conclusões da maior parte dos grandes pensadores anteriores ao Iluminismo, para quem a razão pode dizer que há um Deus todo-poderoso e santo, o qual nos julgará. Ele mostra igualmente que o conceito de razão da ciência moderna também está baseado na fé, refutando assim o bordão moderno de que a razão se opõe à fé.

4. *O reitor de Oxford obrigaria muitos cristãos conservadores da atualidade a averiguar o objeto de sua confiança.* Será que estão confiando em Cristo ou em sua conversão? No Salvador ou em sua experiência? Não raro, estamos mais preocupados com uma teologia da salvação do que com Aquele que nos salva.

5. *Newman tem bons conselhos a dar aos pregadores.* Ele os adverte de que não puguem muitos sermões consoladores. A maioria das pessoas precisa ser chamada à santidade — um chamado que tende a nos afligir quando nos sentimos confortáveis. Como tendemos a ser complacentes e preguiçosos, os pregadores que pregam apenas o consolo para o aflito nos deixam em situação de impureza.

Seleção de textos extraídos das obras de John Henry Newman

Há perguntas muito importantes sobre aquilo de que trata a Escritura, mas que a Escritura não responde; perguntas muito reais, muito práticas, que devem ser respondidas e, a menos que acreditemos em uma nova revelação, serão elas respondidas por meio da revelação que temos, isto é, pelo desenvolvimento. É o caso, por exemplo, do cânon da Escritura e de sua inspiração, isto é, o cristianismo depende de um documento escrito assim como o judaísmo? Se depende, quais são e quantos são esses escritos? Esses documentos interpretam a si mesmos ou necessitam de comentários? Existe algum comentário ou comentarista que seja fidedigno? Há correspondência entre revelação e documento, ou um é superior ao outro? Essas perguntas não têm, de modo algum, resposta na superfície da Escritura, tampouco sob a superfície de muitos homens, por mais que a estudem com diligência. Tais dificuldades, ao que sabemos, também não foram resolvidas pela autoridade no início da religião. Contudo, é bem possível que um Apóstolo as pudesse haver dissipado com poucas palavras, se assim aprouvesse à Sabedoria Divina. Todavia, o fato é que a decisão foi relegada ao tempo, ao lento processo do pensamento, à influência de uma mente sobre outra, às controvérsias e à soma crescente das opiniões.⁵¹

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Corremos o risco de confiar mais na conversão do que em Cristo?
2. O que você acha da conversão de Newman ao catolicismo? Ele se baseou em argumentos lógicos?
3. E quanto à probabilidade antecedente e ao papel da consciência? Se você estiver reunido em grupo, peça a alguém que explique cada uma dessas coisas e, em seguida, pergunte ao grupo se acha correta a explicação dada.
4. Para Newman, os sermões eram excessivamente sacerdotais e pouco proféticos — em outras palavras, eles deveriam se preocupar mais com a santidade do que com o consolo. Você concorda? Por quê?
5. Você ficou surpreso com o ensinamento de Newman sobre o desenvolvimento da doutrina? Isso significa que há uma nova revelação ou simplesmente uma nova iluminação a respeito da mesma revelação?
6. *A disciplina arcani* seria uma advertência de que falamos demais quando alguém nos questiona sobre a fé? Você concorda?
7. A teoria da revelação universal de Newman parece bíblica? Ela nos ajuda a compreender outras religiões?

SUGESTÕES DE LEITURA

NEWMAN, John Henry. *Fifteen sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*. Edição Mary Katherine Tillman. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

_____. *Parochial and plain sermons*. Fort Collins: Ignatius, 1997.

JAKI, Stanley L. *Newman's challenge*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

KER, Ian. *John Henry Newman: a biography*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

¹Friedrich SCHLEIERMACHER, *On religion: speeches to its cultured despisers*, tradução para o inglês John Oman, New York: Harper & Row, 1958, p. 1-12.

²John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Boston: Houghton Mifflin, 1956, p. 66.

³Ibidem.

⁴Sophocles D. LOLE, *On the first creed*, apud Jaroslav PELIKAN, *Christian doctrine and modern culture (since 1700)*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 274.

⁵A. Dwight CULLER, Introduction, in: NEWMAN, *Apologia*, cit., p. vii. O movimento de Oxford foi um reavivamento da piedade católica na Igreja da Inglaterra que enfatizava o mistério do medievalismo, a autoridade da igreja e de sua tradição antiga, a objetividade dos sacramentos e a importância da obediência moral.

⁶Ibidem.

⁷NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 69. CULLER, Introduction, in: NEWMAN, *Apologia*, cit., p. xviii. NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 24.

⁸Ibidem, p. 34. IDEM, *My campaign in Ireland*, apud Ian KER, *John Henry Newman: a biography*, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 721.

⁹NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 35.

¹⁰KER, *John Henry Newman*, cit., p. 69, 73.

¹¹Michael McClymond acredita que Newman estivesse “projetando no partido evangélico de modo geral a trajetória espiritual incomum seguida por seu irmão Francis (Michael MCCLYMOND, “Continual self-contemplation”: John Henry Newman’s critique of evangelicalism, *Downside Review*, v. 127, 2009).

¹²John Henry NEWMAN, *Lectures on the doctrine of justification*, apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 155-6, 339-41.

¹³John Henry NEWMAN, *Essays critical and historical*, apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 122.

¹⁴Isso sem falar de sua conversão um tanto súbita. KER, *John Henry Newman*, cit., p. 79. NEWMAN, *Christian repentance, Parochial and plain sermons*, apud MCCLYMOND, *Continual self-contemplation*, cit., p. 19. IDEM, *Sudden conversions, Parochial and plain sermons*, apud MCCLYMOND, “Continual self-contemplation”..., cit., p. 20.

¹⁵John Henry NEWMAN in: Charles Stephen DESSAIN, org., *The letters and diaries of John Henry Newman*, Oxford: Oxford University Press, 1961-1984, 1.285, apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 28.

¹⁶NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 67 (nota).

¹⁷Ibidem, p. 121.

¹⁸KER, *John Henry Newman*, cit., p. 631, 660-1, 689.

¹⁹Ibidem, p. 670. NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 219-20.

²⁰KER, *John Henry Newman*, cit., p. 664. NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 113.

²¹NEWMAN, *Apologia*, cit., p. xviii-xix.

²²KER, *John Henry Newman*, cit., p. 620.

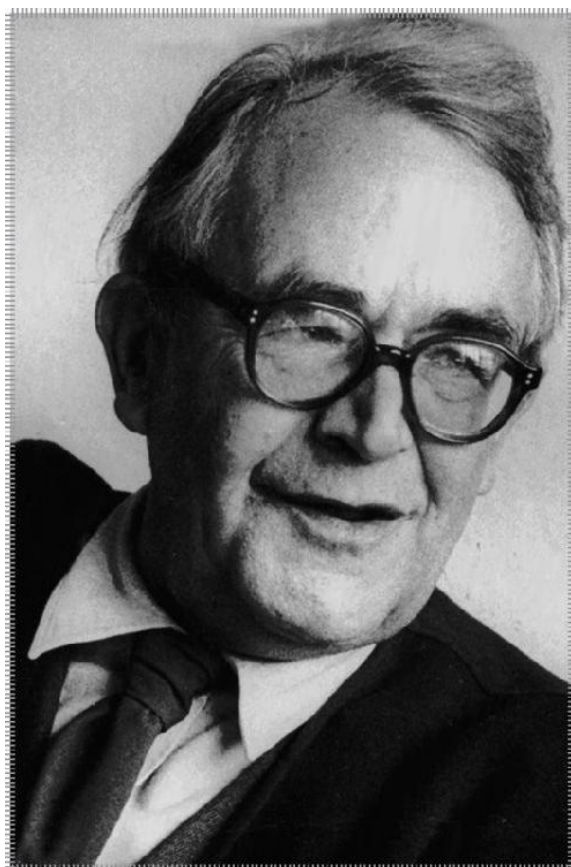
²³John Henry NEWMAN, *Implicit and explicit reason*, in: Mary Katherine TILLMAN, org., *Fifteen sermons preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, p. 257, grifo do autor.

²⁴NEWMAN, *Apologia*, cit., p. 193.

- ²⁵Ibidem, p. 199.
- ²⁶TILLMAN, Introdução, in: IDEM, org., *Fifteen sermons preached...*, cit., esp. p. xxvii.
- ²⁷John Henry NEWMAN, *An essay in aid of a grammar of assent*, Garden City: Image Books, 1955.
- ²⁸Apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 21.
- ²⁹Ibidem, p. 92, 113, 170. Ironicamente, porém, esse brilhante pregador costumava fazer pouco caso do valor da pregação por achar que a Eucaristia era melhor mestra (MCCLYMOND, “Continual self-contemplation”..., cit., p. 25).
- ³⁰KER, *John Henry Newman*, cit., p. 482, 485, 586.
- ³¹Ian KER, Preface, in: IDEM, *An essay on the development of Christian doctrine*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989, p. xxii. NEWMAN, *The via media*, apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 105.
- ³²John Henry NEWMAN in: J. Derek HOLMES, org., *The theological papers of John Henry Newman on biblical inspiration and on infallibility*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 156-9, apud KER, *An essay...*, cit., p. xxiv.
- ³³NEWMAN, *Theological papers*, apud KER, *John Henry Newman*, cit., p. 314.
- ³⁴NEWMAN, *An essay...*, cit., p. 100. NEWMAN, The theory of developments in religious doctrine, in: *Fifteen sermons...*, cit., p. 331. NEWMAN, *An essay*, cit., p. 39-40, grifo do autor.
- ³⁵NEWMAN, *An essay...*, cit., p. 70.
- ³⁶Ibidem, p. 65.
- ³⁷Ibidem, p. 65-6.
- ³⁸Ibidem, p. 68.
- ³⁹KER, *John Henry Newman*, p. 268. Philip SCHAFF, *The principle of Protestantism*, apud Jaroslav PELIKAN, *Christian doctrine and modern culture (since 1700)*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 281.
- ⁴⁰NEWMAN, *An essay...*, p. 35, 58-9, 373.
- ⁴¹Ibidem, p. 71.
- ⁴²Ibidem, p. 170-206.
- ⁴³NEWMAN, *The via media*, apud KER, *John Henry Newman*, p. 705.
- ⁴⁴John Henry NEWMAN, *Discussions and arguments on various subjects*, apud Francis MCGRATH, *John Henry Newman: universal revelation*, Macon: Mercer University Press, 1997, p. 75-6.
- ⁴⁵John Henry NEWMAN, *The Arians of the fourth century*, Westminster: Christian Classics, 1968, p. 83-4.
- ⁴⁶NEWMAN, *Apologia*, p. 46.
- ⁴⁷MCGRATH, *John Henry Newman*, p. 19.
- ⁴⁸NEWMAN, *The Arians...*, p. 82, 80. IDEM, p. 380.
- ⁴⁹IDEM, *An essay...*, p. 380.
- ⁵⁰IDEM, *Essays critical and historical*, apud MCGRATH, *John Henry Newman*, p. 77. NEWMAN, *An essay...*, p. 356-7, 200-1. Ibidem, p. 84.
- ⁵¹NEWMAN, p. 60.

KARL BARTH

O teólogo mais influente do século 20



Karl Barth (1886-1968) foi criado na Igreja Reformada Alemã, na Suíça. Tanto o avô paterno quanto o materno haviam sido pastores, e seu pai lecionava teologia na Basileia.

Barth se formou no liberalismo teológico deflagrado por Schleiermacher. Na juventude, foi pastor da igreja de Calvino, em Genebra, e acreditava que o reino de Deus era um modo de vida que ia ao encontro dos destituídos, procurava abolir a propriedade privada por intermédio do “socialismo cristão” e recrutava outros cristãos para que participassem de uma revolução social não violenta. “Hesitava muito em afirmar a ressurreição física de Jesus”, atacava a teologia de

Calcedônia (segundo a qual Jesus era perfeito homem e perfeito Deus) e dizia que os Dez Mandamentos eram “demais para as nossas necessidades e, às vezes, ficavam aquém delas”.¹

Mas a Primeira Guerra Mundial mudou tudo isso. A mudança veio no primeiro dia da guerra (1º de agosto de 1914), quando Barth descobriu que todos os seus professores haviam assinado um manifesto a favor da política do Kaiser. “Foi como o crepúsculo dos deuses quando [...] descobri que a religião e os estudos

acadêmicos podiam se transformar totalmente em canhões intelectuais de 42 cm.” Barth chegara à conclusão de que a miopia moral de seus professores havia lançado uma sombra sobre a teologia liberal que lhe haviam ensinado: seu “fracasso ético” era sinal de que “seus pressupostos exegéticos e dogmáticos não podiam ser corretos”.²

Barth foi para uma igreja reformada em uma aldeia próxima da fronteira com a Alemanha, de onde assistiu à carnificina que foi a Primeira Guerra Mundial. Do seu escritório, quase dava para ouvir o estrondo das armas pesadas. O banho de sangue praticamente interminável da guerra convenceu-o, e a toda a sua geração, de que era ingênua a fé do liberalismo no progresso e na bondade da humanidade. Ele descobriu também que sua teologia liberal não proporcionava conforto algum a seus paroquianos arrasados pela dor. Dos sermões que pregou nessa época, Barth fez o seguinte comentário: “Parecia que estava batendo a cabeça o tempo todo na parede [...]. Eu e as pessoas de Safenwil [a aldeia onde era pastor] estávamos sempre [...] olhando uns para os outros como se nos víssemos através de uma vidraça”. Ele disse que se sentia “desajeitado” no púlpito, e as pessoas olhavam para ele com uma “expressão de tédio”. Depois de um tempo, os paroquianos passaram a ir cada vez menos à igreja, e os bancos ficaram “em larga medida vazios”.³

Isso fez com que Barth questionasse o que lhe haviam ensinado. Ele então voltou para a Bíblia e tentou lê-la “como se nunca a tivesse lido antes”. O primeiro livro que releu foi a Carta de Paulo aos Romanos.

Senti o tempo todo como se tivesse tomado uma lufada de ar vinda de um lugar distante, da Ásia Menor ou de Corinto, alguma coisa ancestral, do antigo Oriente, vagamente solar, selvagem, original, que se encontra oculta atrás dessas frases. Paulo, que homem ele deve ter sido, e que homens aqueles para quem ele sintetizou essas coisas essenciais às quais aludiu nuns poucos fragmentos confusos! E o que havia por trás de Paulo: que realidades devem ter sido aquelas capazes de entusiasamá-lo daquele modo! Quanta coisa absurda dizemos a respeito das observações que ele fez, quando talvez 99% do seu conteúdo real nos escape!⁴

Barth voltou também para Agostinho, Lutero e Calvino. Em 1919, publicou seu primeiro livro, *Der Römerbrief* [*Carta aos romanos*], ampliando-o em 1922. Foi uma crítica radical à teologia liberal, cujo eixo central era a humanidade, e não Deus, referindo-se aos seres humanos “num tom exaltado”. Tomando por base a obra de Søren Kierkegaard, ele disse que, no tocante à “diferença qualitativa infinita” entre Deus e a humanidade, Deus é Totalmente Outro. A primeira coisa que temos de nos dar conta como seres humanos é que Deus é Deus, e nós, não: “Deus está no céu, e o homem, na terra!”. Na verdade, estamos sob juízo divino, e não temos nenhuma esperança de libertação à parte da graça de Deus, que vem sobre nós de fora para dentro.⁵

O livro “caiu como uma bomba sobre o domínio dos teólogos”. Rudolf Bultmann, estudioso do Novo Testamento, chamou-o de “reavivamento entusiástico”. O historiador da igreja liberal Adolf von Harnack comparou Barth a Thomas Müntzer, o reformador radical do século 16 que pregava o fim do mundo para breve. Contudo, o livro foi recebido entusiasticamente pelos cristãos de toda a Europa, especialmente por aqueles para quem a Primeira Grande Guerra representava o fracasso da melhor civilização de toda a história. Barth parecia ter compreendido esse fracasso.⁶

Ele passou então a escrever sua obra de maior fôlego, a *Kirchliche Dogmatik* [*Dogmática da igreja*], que se tornou amplamente conhecida como “a mais monumental teologia sistemática protestante desde as *Institutas*, de Calvino”. Com o passar dos anos em que escreveu esses volumes (cujo total de palavras chegou a doze milhões, distribuídas em nove mil páginas), de 1927 até sua morte, Barth rejeitou seu existencialismo anterior (a ideia de que encontramos nosso significado nas escolhas que fazemos livremente) e o enfoque dialético (contraste de ideias teológicas que avançam e recuam em busca do entendimento

de Deus), porque lhe pareceram centrados no homem. Esses posicionamentos pareciam confiar no poder do próprio homem para enxergar Deus. Quando escrevia a *Dogmática da igreja*, Barth viu mais e mais a realidade da autorrevelação de Deus em Jesus Cristo. Não precisamos fazer coisa alguma para ver Deus. Cabe-nos, em vez disso, receber pela fé a Palavra de Deus sobre si mesmo.⁷

A exemplo de Schleiermacher, Barth estava envolvido politicamente. Ele se tornou um dos primeiros críticos do nazismo quando lecionava na Alemanha, pregando, em 1933, que Jesus era judeu (houve quem se levantasse e saísse em protesto) e se recusando a fazer a saudação a Hitler no início de suas preleções. Em 1934, foi o principal autor da *Declaração de Barmen*, afirmação pública da “Igreja Confessante” segundo a qual somente Jesus Cristo pode ser fonte da proclamação da igreja. Embora o objetivo fosse claramente denunciar o nazismo, Barth lamentou-se depois de que a declaração nada dissesse especificamente sobre a perseguição aos judeus. Em 1935, depois de ser proibido de falar em público e de receber uma multa por não fazer a saudação nazista, Barth foi demitido de seu ofício de professor. Quase na mesma hora ofereceram-lhe uma cadeira de teologia na Basileia neutra (na Suíça).

ESVAZIANDO O LIBERALISMO

Uma das grandes façanhas de Barth consistiu em identificar o funcionamento interno do liberalismo teológico e desmascarar a lógica que o animava. Mostrou que seu método básico parte do pressuposto de que nós, seres humanos, podemos encontrar a verdade e a realidade por meio de nossa consciência e pela exploração do mundo. Portanto, encontramos primeiramente em nós e no mundo o que consideramos ser a verdade, o bem e o belo. Vamos então para a Bíblia e para a tradição cristã a fim de ver o que se alinha com o que descobrimos. Se algo na Bíblia, ou no credo, está de acordo com o que já sabemos ser bom e verdadeiro, aceitamos. Caso contrário, nós nos desfazemos do que é incompatível e concluímos que a Bíblia e a ortodoxia cristã estão erradas nesses pontos.

Vamos tomar, por exemplo, a ideia do amor. É real? O que significa? Pegamos o que há de melhor no pensamento e na experiência do ser humano a

esse respeito — pelo menos de acordo com o que as pessoas pensam atualmente — e dizemos ser esse o verdadeiro significado do amor. Se chegamos à conclusão de que é um sentimento, segue-se que não podemos aceitar a posição da Bíblia de que o amor é mais uma decisão e uma ação do que um sentimento. Também decidimos o significado do amor de Deus tomando por base a experiência humana. Se chegamos à conclusão de que o amor que sentimos é um sentimento agradável, concluimos que o amor de Deus deve ser igual, porém muito maior e bem mais forte. Se nosso sentimento de amor jamais nos permitiria dizer que alguma coisa é pecado e merece punição, então Deus também jamais condenaria o pecado nem julgaria os pecadores.

De acordo com o método liberal, disse Barth, Deus é uma “versão idealizada do homem”.⁸ Ele se torna o objeto do nosso conhecimento humano, isto é, corresponde a nossas ideias e a nossas experiências. Nesse sentido, podemos conhecer sua essência interior e o que ele fará porque nos conhecemos, já que não passa de uma versão maior de nós mesmos.

Barth disse que o método liberal de raciocínio sobre Deus elimina a diferença qualitativa infinita entre os seres humanos e Deus. Ele parte do pressuposto de que a Bíblia é um livro de pensamentos humanos sobre Deus, e não de pensamentos divinos sobre os seres humanos.

Essa rejeição da teologia liberal, com seu pressuposto de que Deus pode ser encontrado na consciência humana, colocou em dúvida uma série de movimentos que haviam brotado do Iluminismo: o romantismo (para o qual a verdade estava no sentimento humano), o idealismo (para o qual a realidade era fruto dos pensamentos humanos), o pietismo (que encontrava a salvação na experiência religiosa do ser humano) e o humanismo (que tornava as experiências e o pensamento do homem a medida do que era bom e verdadeiro). Para Barth, até mesmo o “reavivamento” e o “biblicismo” baseavam-se no Iluminismo, uma vez que o primeiro acentuava exageradamente a experiência e o segundo rejeitava a tradição.⁹

Barth chegou à conclusão de que até mesmo a primeira edição de sua *Carta aos romanos* era panteísta, porque punha Deus exageradamente no interior da experiência humana. Na segunda edição do livro, substituiu a ideia anterior por

um destaque maior à soberania de Deus em suas iniciativas graciosas para com a humanidade. Ele se queixava de que Paul Tillich, outro teólogo alemão que resistiu aos nazistas, tinha uma “antipatia pela ortodoxia” por achar que a revelação de Deus estava por toda parte e era acessível a todos. Barth discordava e dizia que a revelação divina é um evento miraculoso que ocorre somente se Deus quiser.¹⁰

ANALOGIA DO SER E SISTEMAS

Barth acreditava que o método teológico liberal estava sendo usado de um modo novo e destrutivo pela aplicação que então fazia da doutrina católica romana da “analogia do ser.” De acordo com essa doutrina, cuja formulação mais bem acabada é a de Tomás de Aquino, o ser das coisas no mundo tem alguma semelhança com o ser de Deus, porque Deus criou o mundo. Isso não significa que ele seja simplesmente uma versão muito mais ampliada dos seres “aqui embaixo”, e sim que os seres que há no mundo são sinais que apontam para Deus. A paternidade humana, por exemplo, nos diz algo a respeito da paternidade divina sem ser idêntica a ela. A ideia é que, além de começar pela revelação, podemos partir de alguns aspectos da criação, para que nos digam algo sobre Deus.

Para Barth, a ideia desse vínculo entre Deus e a humanidade ameaça tornar os seres humanos criadores e reconciliadores de si mesmos. Em vez disso, diz ele, somente o evento da revelação (quando Deus nos revela alguma coisa sobre Jesus Cristo) mostra-nos algo de Deus. Como a analogia do ser pressupõe que haja algo inerente em nós que nos mostra Deus, ela é a “invenção por excelência do Anticristo”.¹¹ Outro problema dessa analogia é que ela usa a criação como norma ou modelo do fazer teológico. Barth disse que a revelação é necessária para que compreendamos o que na criação é sinal e também para sabermos como interpretá-lo. Caso contrário, de que outro modo a igreja africaner da África do Sul, por exemplo, poderia saber se o *apartheid*, baseado em diferenças raciais fictícias, correspondia às verdades dos propósitos de Deus para a criação?

Barth queria substituir a analogia do ser, que, segundo ele, era criação de Agostinho e era ensinada pelo catolicismo romano, pela analogia da fé, dada por Deus no acontecimento da revelação. Católicos e liberais aludiam a um “ponto de contato” na natureza e na experiência humana que remetia o ser humano a Deus, porém Barth dizia que o único ponto de contato é a Palavra de Deus, Jesus Cristo, que veio até nós da parte de Deus.

Barth referia-se ao “acontecimento” da revelação com o propósito de enfatizar a liberdade divina. Esse tema de suma importância reaparece em sua *Dogmática da igreja*. Deus não precisa de nós para ser o Deus vivo; ele é perfeitamente completo sem nós. Como disse Jonathan Edwards em seu *End for which God created the world* [*Fim para o qual Deus criou o mundo*], e Barth diz o mesmo: Deus estava feliz e realizado, por assim dizer, em suas relações intratrinitárias, por toda a eternidade, antes da criação. O Pai amou o Filho, e o Filho amou o Pai na unidade do Espírito Santo. Esse Deus trinitário era livre para criar e para não criar. Ele criou num ato de liberdade; nada fora ou dentro Dele era necessário ou exigido. A opção de Deus pela redenção também foi um ato livre. Não temos a capacidade inata de conhecer a Deus (ao contrário do que pensava Schleiermacher) e não temos como vencer a alienação em relação a ele por causa do pecado (ao contrário do que propunham os sistemas pelagianos). Barth enfatizava a soberania divina da graça e sua atividade ininterrupta: nossa relação com Deus jamais nos pertence; pelo contrário, ela é continuamente restabelecida por Deus com base em Sua liberdade e Sua vontade pessoal.

Barth opunha-se também a todo discurso sobre “sistemas” teológicos ou filosóficos e à “teologia sistemática”. O problema dos sistemas, para Barth, é que eles partem do pressuposto de que há algum modelo de raciocínio ou ação que a razão autônoma é capaz de ver, com ou sem o concurso da revelação. Todavia, a identidade verdadeira de Jesus é conhecida somente por aqueles que, pelo Espírito, o reconhecem como a autorrevelação de Deus. Alister McGrath propõe uma experiência mental em que dois homens dialogam no Gólgota no ano 30 d.C. Um diz ao outro

— Veja aquele criminoso comum morrendo entre dois ladrões.
O outro observa:

— É o filho de Deus morrendo por mim.

Somente a razão informada pela revelação pode ver o objeto verdadeiro da teologia: Deus em Jesus Cristo. Os “sistemas”, porém, parecem supor a existência de uma estrutura intelectual que aponta definitivamente para Deus e qualquer um pode ver. Além disso, os sistemas se julgam capazes de sistematizar o que escapa a toda sistematização humana: o Deus infinito e misterioso. Eles presumem que podem apreender Jesus Cristo num pacote mental. Não dão espaço para anomalias, como, por exemplo, a discrepância entre a doutrina de que Deus reconciliou o mundo e o aparecimento de um mundo que parece não estar reconciliado. A boa teologia não tenta enquadrar a qualquer custo as anomalias, não procura sistematizá-las. Portanto, a verdadeira teologia é mais musical do que arquitetônica. Em outros termos, não deve supor que possa conter Deus tal como uma planta de arquiteto que reproduz um edifício por inteiro. A verdadeira teologia aponta para mistérios, assim como a grande música evoca alturas e profundidades que não podem ser alcançadas.¹²

EVANGELHO E LEI

Barth simpatizava com o ensino luterano de que a lei (um termo para o que Deus exige de nós e que, portanto, nos mostra nosso pecado e condenação) deve preceder o evangelho (que é a boa-nova da salvação do pecado e da condenação pela obra de Cristo). Contudo, para Barth, o perigo de ler a lei primeiro é que nós a interpretamos à parte da revelação de Jesus Cristo e, portanto, fazemos uma interpretação equivocada dela. As leis dadas por Deus a Israel não podem ser entendidas sem que se compreenda de que modo foram cumpridas por Cristo. Por exemplo, a lei que manda apedrejar o adúltero (Dt 22.23,24) pode ser mais bem compreendida quando lemos de que modo Jesus protegeu a mulher adúltera do apedrejamento (Jo 8.1-11) e enfrentou a morte que ela merecia.

Além disso, ensinou Barth, a lei foi dada *depois* que Deus havia redimido Israel, como uma bênção que instruía sobre como viver da melhor maneira possível. Portanto, a lei é, no fundo, graça e evangelho. Por conseguinte, onde os luteranos viam somente a lei, o teólogo reformado Barth via também o

evangelho. O mandamento de “santificar o sábado”, por exemplo, não foi dado apenas para nos mostrar nosso pecado (quando não o santificamos), mas também para nos mostrar a melhor maneira de encontrar regularmente a Deus, ouvindo a Palavra de Deus na assembleia santa. Portanto, é graça.

PREGAÇÃO

Barth acreditava que o púlpito era “a verdadeira arena do reino de Deus”. O problema é que muitos pregadores acham que ali é o lugar onde podem proclamar suas ideias sobre o significado do mundo ou dos fatos atuais. A verdadeira pregação cristã, dizia ele, é simplesmente a “interpretação da Escritura”. O pregador pode, de vez em quando, “lidar com as questões do momento”, mas jamais deve dedicar um sermão inteiro a elas. Barth disse que sua pregação era mais eficaz quando evitava as analogias humanas e suas habilidades retóricas, limitando-se simplesmente a explicar o texto bíblico.

A pregação sobre temas (perspectiva arrogante segundo a qual o pregador tem algo de si a dizer à igreja juntamente com sua interpretação da Escritura — *analogia entis!* [analogia do ser]) era e é simplesmente o resultado da combinação neoprotestante da teologia bíblica e da natural na perspectiva prática. Uma vez que o pregador quer que seu sermão desempenhe uma segunda função além e acima do culto da divina Palavra, e planeja para que assim seja, essa segunda função se torna vitoriosa e a pregação deixa de servir à Palavra.¹³

Em 1934, Barth publicou o famoso *Nein!* [*Não!*] contra o colega suíço Emil Brunner, que queria preservar a teologia natural — a ideia de que a natureza pode nos mostrar algo de definitivo sobre Deus. Brunner dizia que o pregador deveria buscar um ponto de contato na experiência humana que ajudasse a explicar a Palavra. Barth respondeu que a Palavra pode cuidar de si mesma e apresentar a si mesma. Ela não depende de nada que pertença à criatura para se comunicar com os seres humanos.

NATUREZA E TAREFA DA TEOLOGIA

Barth influenciou a teologia tanto católica quanto protestante de várias maneiras. Contudo, seu legado mais duradouro talvez tenha sido a reformulação da natureza e da tarefa da teologia. Depois de quase dois séculos de teologia

protestante e, em alguma medida, de teologia católica, em que o homem era o centro das reflexões, Barth lançou sua “revolução copernicana reversa”, voltando-se para o objeto *divino*, Deus. Até mesmo a tarefa de interpretar a autorrevelação divina na Escritura — tarefa central da teologia — é, em si mesma, parte da autocomunicação divina. Em outras palavras, se Deus é verdadeiramente considerado quando o cristão tenta ler e compreender a mensagem da Escritura, e quando o teólogo faz o mesmo para um público maior, Deus se revela ativamente a esses crentes e ao mundo. É desse modo, como disse John Webster, que a exegese (compreensão do texto bíblico) se torna parte da santificação (o processo de se santificar). Deus não é para nós um objeto de estudo, por meio do qual sejamos capazes de captar a essência ou totalidade dele; contudo, em nosso estudo da Palavra de Deus, ele se revela a nós e compartilha conosco sua santidade.¹⁴

O pressuposto principal de Barth é que somente Deus pode tornar Deus conhecido. A teologia liberal havia partido do pressuposto de que Deus era um objeto que poderíamos conhecer olhando para nós mesmos e estudando os vestígios deixados por ele na natureza. Contudo, para Barth, a verdadeira tarefa da teologia consiste em esperar para receber, em humildade e confiança, a autorrevelação de Deus na Bíblia. Certa vez, ele definiu a teologia simplesmente como “descrição da realidade da Palavra de Deus dirigida ao homem”. Em outra ocasião, ele disse, em conformidade com Anselmo da Cantuária, que a teologia é “fé em busca de entendimento [...] a caminho da derradeira ‘visão de Deus’”. Essa postura não representa a rejeição da razão a favor da fé, e sim o uso da razão dentro dos limites da revelação. Em suma, é o *Nach-Denken*, “o pensar depois”. Cabe-nos esperar que Deus nos abra sua Palavra, receber pela fé essa palavra e então (depois) pensar, detidamente, sobre seu significado para nós e nossa vida. Essa é a natureza e a tarefa da teologia.¹⁵

Portanto, a teologia é a resposta à autorrevelação de Deus. Seu programa não é elaborado de acordo com o questionamento humano, mas segundo as demandas e a visão da revelação da Palavra de Deus. Sua tarefa principal consiste em estudar e fazer a exegese bíblica. Em 1935, pouco antes de deixar a Alemanha, Barth disse adeus a seus alunos de Bonn com as seguintes palavras:

“Agora chegou o fim. Por isso, ouçam meu último conselho: exegese, exegese e mais exegese! Mantenham-se firmes na Palavra, na Escritura que nos foi dada”.¹⁶

Todavia, embora para Barth a saturação de Bíblia seja fundamental para a teologia, ele não cria que ela fosse revelação em si mesma. Discorreremos em breve a esse respeito, mas revelação, segundo definiu, era o “encontro com um homem crucificado”, não com uma coleção de palavras estampadas em páginas impressas. O fundamento da revelação era o Jesus ressurreto, que, como Palavra viva de Deus, continua a falar por si mesmo e a demonstrar a si mesmo. Jesus Cristo *usa* hoje a Palavra escrita e a pregação dessa Palavra escrita para revelar-se aos seres humanos.¹⁷

Portanto, o assunto da teologia não é a experiência religiosa ou as ideias sobre a vida e a salvação, ou um Deus abstrato, ou mesmo o Criador, e sim “Jesus Cristo, a Palavra de Deus, conforme a Bíblia se manifesta a seu respeito”. O tema não é a cristologia, e sim Cristo:

Às vezes, não gosto muito da palavra cristologia. Não se trata de cristologia, tampouco de cristocentricidade e de orientação cristológica, mas do *próprio Cristo*. Toda e qualquer preocupação com a cristologia — e isso me preocupa um pouco — é somente uma ajuda, ainda que importante, para que cheguemos ao ponto em que possamos ter a experiência dos discípulos no Monte da Transfiguração: “Não viram ninguém mais, a não ser Jesus apenas”.¹⁸

Essa abordagem, é claro, exigia um método totalmente distinto daquele que Barth havia aprendido. A teologia não era mais considerada uma disciplina intelectual distante que prescindia da fé e cujo objetivo era a avaliação neutra das implicações da experiência religiosa. Devia se fazer teologia como atividade ligada à igreja histórica, em submissão a seus credos e confissões. Foi por esse motivo que ele deu ao projeto de sua vida o título de *Dogmática da igreja*.

A teologia deve ser também banhada em oração. Ela é uma disciplina intelectual, mas também espiritual, e requer a iluminação do Espírito Santo para ser bem-sucedida.

Como se trata de uma disciplina, a teologia não é algo “livre”, devendo ser disciplinada por seus limites e diretrizes: as Escrituras e os pais da igreja. Toda doutrina cristã deve ser coerente tanto com a narrativa da Escritura quanto com a rede de outras doutrinas cristãs derivadas dela. Os pais, em conjunto com os

reformadores, são auxílios indispensáveis para a teologia em sua busca de coerência.¹⁹

A teologia é livre para usar conceitos fora de seu campo, mas deve acercar-se deles de modo crítico e à luz da revelação do Deus trino. Enquanto para Schleiermacher a Trindade era um apêndice, Barth a introduz desde o início na *Dogmática da igreja* e faz dela o centro da identidade de Deus e, portanto, da própria teologia. Todos os conceitos externos à teologia, portanto, tinham de ser batizados e nascidos de novo à luz da realidade trinitária. A teologia pode, por exemplo, tomar da filosofia o conceito do “nada” (como objeto da ansiedade humana e essência da realidade final), afirmando que ele não tem existência própria e que se trata da contrapartida do que a Bíblia chama de “caos”. Uma vez que a Escritura nos diz que o Deus trino conquistou o caos e está em pleno comando do cosmo, o nada deve ser tratado como uma descrição das forças do mal, cujo poder Cristo anulou na cruz, mas que será finalmente destruído somente no fim do mundo.²⁰

Para Barth, a teologia cristã carrega ainda duas outras marcas. Em primeiro lugar, ela trata a Bíblia como um todo literário e teológico, e não como um conjunto de livros distintos. Ela deve partir do pressuposto, juntamente com os pais da igreja e com os reformadores, de que a Bíblia tem, em última análise, um autor e uma história. Não se trata, como supõem alguns críticos históricos, de um conjunto separado de livros com mensagens contraditórias. Portanto, Barth aceita, a princípio, a tradição cristã da tipologia, em que o Antigo Testamento se cumpre na história de Cristo e em seu reino, como vimos em alguns pais da igreja, como é o caso de Orígenes.

Em segundo lugar, para ser cristã, a teologia deve ser trinitária. Barth dá destaque a Cristo, mas apenas como segunda pessoa da Trindade. Depois de muitos séculos de teologia protestante em que a Trindade fora relegada a segundo plano ou desconsiderada (lembremos que Schleiermacher a colocou num apêndice no final de sua teologia), Barth deflagrou um reavivamento cujo compromisso teológico, segundo ele mesmo disse, estabelecia que “a Trindade [...] é que distingue como cristã a doutrina cristã acerca de Deus”.²¹

O CONCEITO BARTHIANO DA INSPIRAÇÃO DA BÍBLIA

Apesar de todas as coisas boas que Barth trouxe para a teologia cristã, ele também introduziu algumas perspectivas heterodoxas. A primeira delas diz respeito à Escritura. Como já foi mencionado, para ele, a Bíblia em si mesma não é a Palavra de Deus, mas pode *se tornar* Palavra de Deus quando o Espírito Santo a vivifica para o leitor. A Bíblia não é revelação em si mesma; é *testemunho* da revelação. Seus autores foram inspirados no acolhimento da revelação, embora a tenham registrado em palavras de linguagem humana comum com todas as suas limitações. Portanto, os textos em si mesmos não podiam servir aos propósitos divinos se não houvesse a obra revigorante do Espírito Santo para vinculá-los à Palavra viva. É claro que todos os grandes teólogos disseram o mesmo. Diferentemente deles, porém (com exceção de Schleiermacher), Barth não estava disposto a identificar o texto bíblico com a Palavra de Deus.

Barth reagia corretamente às versões áridas e estéreis da ortodoxia que pareciam presumir que o assentimento mental à doutrina cristã era o suficiente. Ele estava certo ao sublinhar que o objeto da teologia era a realidade de Cristo e do Deus trino, e não as palavras da Bíblia por si sós. Todavia, Barth marginalizou a inspiração da Bíblia e errou ao não dar a devida atenção à obra do Espírito na supervisão do processo de redação da Escritura.

O conceito barthiano da Bíblia era regido pelo princípio atualista de que a reflexão se dá por meio de fatos e de relações, e não de coisas ou substâncias. Barth afirmou que tal princípio era oriundo da própria revelação. O ser de Deus, disse, é sempre um ser em ação. Assim como nossa relação com ele jamais está completa de uma vez por todas, consolidando-se continuamente pela atividade incessante da graça, também a revelação é sempre um fato ou um acontecimento, jamais uma coisa.²² Assim, Barth nunca poderia dizer que a Bíblia, que é uma coisa, *é* a Palavra de Deus, pois esta se consolida sempre de novo em consonância com a vontade pessoal de Deus. O Espírito sempre usa a Bíblia para transmitir uma Palavra viva e dinâmica a quem a lê ou ouve; entretanto, sem essa iluminação dinâmica do Espírito, a Bíblia não é a Palavra de Deus, que comunica

a autorrevelação divina. Portanto, a Bíblia, em si mesma, não é a Palavra da revelação de Deus.

O conceito barthiano da relação da revelação com a Escritura não faz justiça ao testemunho que a própria Bíblia dá de si mesma. Para os autores do Novo Testamento, as passagens do Antigo constituem elocução fidedigna de Deus (Mt 19.4,5; At 4.25,26; Hb 1.5-13; 3.7-11). A indagação “Acaso não lestes...?” é praticamente o mesmo que “Acaso não sabeis que Deus disse...?” (Mt 12.3; 21.16; 22.31; Mc 2.25; 12.10,26; Lc 6.3). A expressão “está escrito” traz consigo todo o peso da autoridade divina (Mt 11.10; 21.13; 26.24, 31; Mc 9.12,13; 11.17; 14.21,27; Lc 7.27; 19.46). Os autores do Novo Testamento acreditavam sem nenhuma dúvida que, se algo fora escrito no Antigo Testamento, esse algo era Palavra de Deus — e não mero testemunho de sua Palavra. Às vezes, “Deus” e “Escritura” são usados de forma intercambiável (Rm 9.17 [Êx 9.16]; Gl 3.8 [Gn 12.3]; Mt 19.4,5; [Gn 2.24]). Em outras palavras, a própria Escritura declara que, quando fala, Deus fala.

Portanto, embora a Escritura afirme que seu depósito *escrito* foi inspirado pelo Espírito (2Tm 3.16; 2Pe 1.20,21; 3.2,15,16; 1Tm 5.18), Barth recusa-se a separar a inspiração dos autores da Escritura da iluminação subsequente dos leitores da Escritura. Portanto, para Barth, a obra do Espírito na iluminação dos leitores da Bíblia é fundamental para o próprio conceito do que seja a Palavra de Deus. Geoffrey W. Bromiley, tradutor-chefe da *Dogmática da igreja*, conclui que Barth acentuou o ministério presente do Espírito Santo à custa da obra uma vez por todas concluída da *redação* da Escritura.²³ Embora Barth concordasse com Calvino e com a tradição da igreja de que o Espírito de Deus havia “confirmado” a Bíblia como Palavra de Deus, ele não endossou claramente a convicção deles de que o Espírito também “confirmou” a Palavra na formação da Bíblia.²⁴

BARTH E A ELEIÇÃO

Barth afastou-se também da tradição agostiniana e calvinista no tocante à eleição, isto é, a ideia segundo a qual Deus escolheu alguns (não todos) para a salvação. Suas profundas digressões sobre o tema o levaram a questionar,

inclusive, se alguém se perderia. Barth defendia a dupla predestinação (Deus não apenas elegia para a salvação, mas também permitia, por decreto divino, a danação para quem não se arrependesse). Entretanto, ressaltava que a danação se dera na cruz de Cristo. Ele se opunha a qualquer visão de que indivíduos específicos ou grupos de pessoas ou eram escolhidos para a salvação, ou eram rejeitados — independentemente da escolha de Jesus Cristo por Deus ou anteriormente a ela.

Em vez disso, Barth dizia que Jesus é aquele que foi eleito tanto para a salvação quanto para a perdição. Para muitos críticos, essa parte da teologia barthiana resulta em universalismo: a ideia de que todos, por fim, serão salvos e ninguém será condenado eternamente. Barth respondia: “Não acredito no universalismo”, mas também dizia: “Creio em Jesus Cristo, o reconciliador de todas as coisas”. Emil Brunner, a quem Barth criticara asperamente por sua teologia natural, disse que essa posição resultava em universalismo e obliterava a necessidade de conversão.

O que a frase “Jesus é a única pessoa que foi realmente rejeitada” significa para a situação da humanidade? Sem dúvida, isto: não há possibilidade de condenação [...]. A decisão já foi tomada em Jesus Cristo — por toda a humanidade. Quer as pessoas saibam disso, quer não, não importa. É como se elas estivessem perecendo num mar revoltado. Na realidade, porém, elas não estão num mar em que alguém possa perecer, e sim em águas rasas, em que é impossível que alguém se afogue, só que elas não sabem disso.²⁵

Diante do conceito barthiano de eleição, segue-se que a conversão parece desnecessária para a salvação. Todavia, isso colide com a insistência de Barth de que a salvação comporta uma resposta suscitada pelo Espírito. Para muitos, portanto, a posição de Barth no tocante à eleição é, no mínimo, incoerente do ponto de vista lógico. Outros veem na proposta de “moratória” missionária do Concílio Mundial de Igrejas, de 1973, pelo menos em parte, a influência da teologia barthiana da eleição.

NÃO HÁ REVELAÇÃO NA NATUREZA?

Vimos que Barth se empenhou ao máximo para defender a revelação cristã diante da religião cristã alemã, para a qual a revelação se achava em sangue e solo

alemães. Assim, no que parece ter sido uma reação desproporcional, Barth negou toda e qualquer revelação na natureza que pudesse servir de base para a teologia cristã. Somente no final da carreira, reconheceu que havia “luzes” na criação que transpiravam certa “luminosidade” e testificavam da criação como *theatrum gloriae Dei* (um teatro que manifestava a glória de Deus).²⁶ No início, porém, parecia negar completamente a revelação na natureza (e essa negação tem sido lembrada mais do que suas observações posteriores). Por exemplo, ele contestou que as passagens bíblicas normalmente usadas em apoio ao conhecimento de Deus por meio da natureza foram mal-interpretadas por gerações de leitores, sobretudo desde o Iluminismo. O Antigo Testamento, dizia, mostra que ninguém fora de Israel conhecia o Deus verdadeiro. Paulo disse que o conhecimento de Deus proveniente da natureza conduz tão somente à condenação.²⁷ Barth insistia que os testemunhos de Deus na natureza não são revelação, pois, muitas vezes, são mal-interpretados; eles falsificam, em vez de iluminar. O único conhecimento verdadeiro que temos de Deus está na face de Cristo (2Co 4.6).²⁸

Segundo Barth, as vozes do cosmo em Salmos 19.3 são vozes mudas, pois o texto diz que “não se ouve sua voz”. Contudo, o salmista provavelmente quis dizer com isso que não há *voz audível*, porque em seguida afirma que a voz “se faz ouvir por *toda* a terra, e suas palavras até os *confins* do mundo” (v. 4, grifo do autor). Isso parece falar da revelação divina que se manifesta àqueles que *não* ouviram falar do Senhor de Israel — não só os israelitas, como dissera Barth. Além disso, Paulo deixou claro que a revelação da lei de Deus é dada a *todo* coração humano (Rm 2.14). Em Romanos 1.19-21, o apóstolo usa cinco palavras para acentuar que a revelação de Deus é vista e ouvida até mesmo por aqueles que se rebelam contra ele:

Pois o que se pode *conhecer* sobre Deus é manifesto entre eles, porque Deus lhes *manifestou*. Pois os seus atributos invisíveis, seu eterno poder e divindade, são *vistos* claramente desde a criação do mundo e *percebidos* mediante as coisas criadas, de modo que esses homens são indesculpáveis; porque, mesmo tendo *conhecido* a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; pelo contrário, tornaram-se fúteis nas suas especulações, e o seu coração insensato se obscureceu.

Barth observou muito bem que, de acordo com vários autores bíblicos, tais vozes não são ouvidas adequadamente. Contudo, as passagens do salmo 19 e de Romanos 1—2, além de outras, mostram que há uma revelação genuína de Deus manifesta no cosmo e nos seres humanos — ainda que tal revelação não seja suficientemente bem compreendida por muita gente. A condenação é, de fato, o resultado de parte da revelação dada (Rm 1.20), mas a Escritura também mostra que o Espírito usa essa revelação, sem dúvida alguma em conexão com outras, para conduzir alguns para perto de Deus (Rm 2.15; At 17.27). Como disse G. C. Berkouwer, a interpretação de Barth parece sofrer de uma falácia da alegação especial: “A exegese barthiana é mais o resultado de uma visão *a priori* da revelação do que uma leitura não preconceituosa do texto”.²⁹

O QUE PODEMOS APRENDER COM BARTH

1. *Agora estamos em condições de reconhecer um método teológico liberal graças a Barth.* Tudo começa com o mundo, com nós mesmos e com o pressuposto da teologia liberal de que é possível achar bondade e beleza aí. Em seguida, consulta-se a Bíblia e chega-se à conclusão do que se pode crer com base naquilo que já se sabe fora dela. É preciso cautela com esse método, porque ele procura se infiltrar na teologia até mesmo daqueles que se dizem ortodoxos e evangélicos.

2. *Barth nos lembra que a fé cristã baseia-se na revelação. Deus já se revelou em Israel — em Jesus e na Escritura.* Nossa teologia, portanto, deve se mover de cima para baixo. Devemos procurar entender o que se passa aqui embaixo olhando pelo prisma do que já nos foi revelado de cima.

3. *Barth proclamou corajosamente a independência da teologia, libertando os teólogos cristãos de ter de pedir desculpas pelo que fazem.* Friedrich Schleiermacher fez a mesma declaração, porém sobre um fundamento de areia. Barth insistia — e demonstrava isso com sua erudição e coragem — que a teologia não precisa se escorar em outras disciplinas fora de si mesma, uma vez que se encontra arraigada na revelação de Deus na história e na Palavra. Os teólogos foram encorajados por Barth a fazer seu trabalho com confiança e franqueza. Eles aprenderam com seu tutor que não precisam fazer uma teologia palatável à mente moderna, porque o evangelho traz a legitimação do Espírito Santo. A teologia

“irrelevante” de Barth tem se mostrado mais relevante a longo prazo do que muitas teologias apologéticas, como, por exemplo, as construídas por Schleiermacher, Ernst Troeltsch e Paul Tillich. Um dos muitos *festschrifts* (volumes festivos elaborados por alunos e colegas) dedicados a Barth foi intitulado *Parrhesia*, que era um dos termos prediletos de Paulo, cujo significado é “ousadia” e “liberdade de discurso”. Trata-se de um aspecto importante do gênio de Barth.

4. *Apesar do conceito deficiente de inspiração que elaborou, Barth nos lembra que precisamos nos banhar na Escritura e na oração todos os dias se quisermos entender adequadamente a teologia.*

5. *Ele também nos mostra que a teologia cristã começa com a autorrevelação do Deus trino na Escritura.* A teologia que não começa com a Trindade não é uma teologia que reflete de modo disciplinado a Escritura.

6. *De modo muito especial, Barth também nos lembra de que não podemos compreender a Escritura sem a iluminação do Espírito Santo.* Daí a necessidade de orarmos sempre que lemos a Bíblia, pedindo a Deus que ilumine para nós o que ele já revelou. Como ensinou Barth, só Deus pode nos mostrar Deus.

Seleção de textos extraídos das obras de Karl Barth

A voz que reina, a voz pela qual fomos ensinados pelo próprio Deus a seu respeito, era a voz de Jesus Cristo. Por todo o caminho que agora se estende atrás de nós, não podíamos dar um único passo sem tropeçar vezes sem conta nesse nome. E “nesse nome” não é um título vazio [...]. Quando a teologia se permite, não importa a que pretexto, desviar-se desse nome, Deus acaba inevitavelmente sendo substituído por uma imagem hipostática do homem. A teologia deve começar com Jesus Cristo, e não com um princípio geral, por melhor que seja, por mais relevante e esclarecedor que possa parecer: como se ele fosse uma continuação do conhecimento e da Palavra de Deus e não sua raiz e origem, muito menos a própria Palavra de Deus. A teologia deve também terminar com ele, e não com conclusões gerais supostamente evidentes por si mesmas em relação ao que se acha particularmente oculto e revelado nele: como se os frutos

dessa árvore pudessem ser sacudidos; como se nas coisas de Deus houvesse algo de genérico que pudéssemos saber e nomear além desse particular e independentemente dele. As obscuridades e ambiguidades do nosso caminho foram iluminadas à medida que nos mantivemos firmes nesse nome e à medida que permitimos que ele fosse o primeiro e o último, conforme o testemunho da Sagrada Escritura. Contra todas as imaginações e erros em que parecemos estar irremediavelmente emaranhados quando tentamos falar de Deus, ele sem dúvida continuará o mesmo se ao menos permitirmos que o nome de Jesus Cristo seja preservado em nosso pensamento como o começo e o fim de todos os nossos pensamentos.³⁰

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Descreva a “conversão” de Barth do liberalismo para a ortodoxia. Se você estiver reunido em grupo, pergunte aos demais se alguém passou por uma transformação semelhante.
2. Como Barth define o liberalismo? Dê um exemplo de uso desse método.
3. Qual é a dificuldade dele em aceitar a analogia do ser? E os sistemas?
4. O que podemos aprender com sua visão da lei bíblica e da pregação?
5. De acordo com Barth, qual é o modo certo de fazer teologia?
6. Explique o conceito barthiano da 1) inspiração bíblica e da 2) eleição. Qual é sua avaliação a respeito?
7. Você acha que Deus se revela na natureza?

SUGESTÕES DE LEITURA

BARTH, Karl. *Church dogmatics: a selection*. Edição G. W. Bromiley. New York: Harper Torchbooks, 1962.

BUSCH, Eberhard. *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

HART, Trevor. *Regarding Karl Barth: toward a reading of his theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

¹Bruce L. MCCORMACK, *Karl Barth's critically realistic dialectical theology: its genius and development 1909-1936*, Oxford: Calredon, 1995, p. 103. Eberhard BUSCH, *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 54. Como são excessivamente fragmentárias e tediosas as citações que Busch faz de declarações extraídas das obras de Barth, decidi simplesmente dar o número da página em Busch. O leitor que queira encontrar a localização precisa dessas inúmeras citações poderá achá-la ali.

²BUSCH, *Karl Barth*, p. 81.

³Ibidem, p. 63-4, 66.

⁴Ibidem, p. 98-9.

⁵Ibidem, p. 90-1, 99.

⁶BUSCH, *Karl Barth*, p. 102.

⁷Jaroslav PELIKAN, *Christian doctrine and modern culture (since 1700)*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 299-300. Devo este parágrafo e partes do anterior a uma monografia não publicada de meu colega Paul Hinlicky —*Barth on the baptism in the Holy Spirit*— de fins dos anos 1990.

⁸HINLICKY, *Barth on the baptism in the Holy Spirit*.

⁹O biblicismo é a adesão aos textos bíblicos sem levar em conta sua relação com a mensagem integral da Bíblia e da tradição doutrinária cristã (BUSCH, *Karl Barth*, p. 19, 100, 178).

¹⁰Ibidem, p. 137.

¹¹Ibidem, p. 214-5.

¹²Alister MCGRATH, *Christian theology: an introduction*, Oxford: Blackwell, 1994, p. 262. George HUNSINGER, *How to read Karl Barth: the shape of his theology*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 29, 34.

¹³BUSCH, *Karl Barth*, p. 162, 220, 248, 270.

¹⁴Kevin VANHOOZER, A person of the Book? Barth on biblical authority and interpretation, in: Sing Wook CHUNG, org., *Karl Barth and Evangelical theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006, p. 53. John WEBSTER, Reading the Bible: the example of Barth and Bonhoeffer, in: IDEM, *Word and church: essays in Christian dogmatics*, Edinburgh: T&T Clark, 2001, p. 93, apud VANHOOZER, A person of the Book?, p. 53.

¹⁵BUSCH, *Karl Barth*, p. 182, 206. HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 49. MCGRATH, *Christian theology*, p. 261.

¹⁶BUSCH, *Karl Barth*, p. 259.

¹⁷Ibidem, p. 114, 207.

¹⁸Ibidem, p. 279, 411.

¹⁹BUSCH, *Karl Barth*, p. 211, 345.

²⁰HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 62.

²¹BARTH, apud Ibidem, p. 213.

²²HUNSINGER, *How to read Karl Barth*, p. 30-2, 76-102. BARTH, *Church dogmatics*, Edinburgh: T&T Clark, 1961, v. II.1, p. 257-321.

²³Geoffrey W. BROMLEY, *Historical theology: an introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, p. 420-1.

²⁴João CALVINO, *Institutes of the Christian religion*, edição John T. McNeill, tradução para o inglês Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster Press, 1960, p. 95. [Edição em português: *As institutas*, 2. ed. clássica, tradução Waldyr Carvalho Luz, São Paulo: Cultura Cristã, 2006. Outra edição em português: *Instituição da religião cristã*, tradução Carlos Eduardo Oliveira e José Carlos Estevão, São Paulo: Ed. UNESP, 2008.]

²⁵BUSCH, *Karl Barth*, p. 394. Emil BRUNNER, apud MCGRATH, *Christian theology*, p. 402.

²⁶BARTH, *Church dogmatics*, 2/3.1, p. 139-40.

²⁷Ibidem, v. II.1, p. 130-3.

²⁸Karl BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1934, *Theologische Existenz heute*, v. 14; tradução em inglês in: Karl BARTH & Emil BRUNNER, *Natural theology*: comprising "Nature and Grace", London: G. Bles, 1946.

²⁹G. C. BERKOUWER, *General revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983, p. 154, apud Gabriel FACKRE, *The doctrine of revelation: a narrative interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p. 50.

³⁰Karl BARTH, *Church dogmatics: a selection*, edição G. W. Bromiley, New York: Harper Torchbooks, 1962, p. 87-8.

HANS URS VON BALTHASAR

Estrela maior da teologia católica do século 20



Um dos mais destacados teólogos católicos dos nossos dias, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) é “considerado por muitos o maior teólogo católico do século 20” e “de longe o mais discutido atualmente”.¹ O jesuíta alemão Karl Rahner causou um impacto profundo sobre os teólogos católicos profissionais do século 20, e o dominicano francês Yves Congar foi chamado de pai do Vaticano II em virtude de suas obras influentes sobre o ecumenismo e outros temas tratados pelo concílio. João Paulo II, que já vem sendo aclamado um dos maiores papas de todos os tempos, foi também um teólogo formidável. A estrela de Balthasar, porém, vem ascendendo nas últimas

décadas, à medida que sua teologia idiossincrática recebe atenção cada vez mais positiva tanto nos círculos acadêmicos quanto não acadêmicos.²

Quem foi essa grande mente cristã a respeito da qual a maioria dos cristãos jamais ouviu falar, mas que desperta um fascínio cada vez maior? Os leitores deste livro acharão curioso saber que sua carreira está ligada à de Barth. Igualmente suíço, Balthasar granjeou fama para si mesmo com um livro sobre a teologia barthiana, que o próprio Barth classificou como “muito mais contundente do que a maior parte dos livros” sobre sua teologia. Balthasar disse que sua “visão de uma teologia bíblica abrangente” veio de Barth e foi inspirada pela discussão

do colega teólogo sobre a beleza e a glória de Deus em sua *Dogmática da igreja* (v. II.1), que veio a ser o tema de sua série teológica em dezesseis volumes intitulada *A glória do Senhor*. Na obra de Balthasar, deparamos com temas bem semelhantes aos que encontramos em Barth: que a Palavra de Deus contém “prova” própria de sua origem divina, que a fé cristã não deve ser decorrência de nenhuma filosofia e tampouco pode ser reduzida a um sistema, que nossas ideias sobre Deus não devem ser construídas com base nas melhores qualidades humanas e que só podemos conhecer a Deus por meio de sua autorrevelação.³

Havia também vínculos pessoais entre Barth e Balthasar. A parceira teológica de Balthasar, Adrienne von Speyr, protestante suíça convertida ao catolicismo, era amiga íntima do irmão de Karl Barth. Balthasar (que “poderia ter sido pianista profissional”), Speyr e Barth passaram certa vez “praticamente 24 horas” ouvindo discos de Mozart no inverno de 1948-1949. Essa festa musical em vinil levou Barth a comprar um aparelho de toca-discos e os discos de Mozart.⁴

Curiosamente, tanto Barth quanto Balthasar disseram que tinham uma dívida intelectual com a brilhante colega de ambos, com a qual trabalharam em estreita proximidade. Balthasar chegou a dizer que boa parte do melhor do seu pensamento era uma “tradução” das visões místicas de Speyr.⁵

As relações profissionais e pessoais que ligavam esses dois teólogos suíços talvez expliquem por que compartilhavam de uma visão semelhante da Escritura e por que ambos desenvolveram escatologias (teologias das últimas coisas) que

beiravam o universalismo, a crença de que todos se salvarão no final. Trataremos do tema mais adiante.

UMA VIDA INCOMUM

Balthasar veio de uma família de linhagem nobre — o que explica o “von” de seu nome. Dotado de um talento extraordinário para a música e a literatura, entrou para a Companhia de Jesus em 1929, mas achou “monótona” a educação teológica dos jesuítas. Aborrecia-o o fato de que as interpretações católicas modernas de Tomás de Aquino despiam a teologia da glória de Deus e lamentava que, em consequência disso, o único lugar em que se podia ver essa glória era a obra de poetas, artistas e grandes cientistas.⁶

Balthasar foi salvo da desolação total enquanto estudava teologia graças a Henri de Lubac, profundo conhecedor da patrística.⁷ De Lubac aconselhou-o a ler Orígenes, que se tornou o teólogo favorito de Balthasar. Ele diria mais tarde que Orígenes foi a chave que lhe abriu a visão para as riquezas dos pais, da baixa Idade Média e até mesmo de Hegel e de Barth.

Foi nessa época que conheceu Speyr, a qual era então uma das poucas médicas da Suíça. Sob a direção espiritual de Balthasar, ela foi recebida na igreja católica em 1940. Suas visões, que foram ditadas a Balthasar e publicadas em sessenta volumes, eram de tal modo intrínsecas à “perspectiva básica” de Balthasar, que, no último volume de *A glória do Senhor*, ele se refere à obra como “nossa teologia”.⁸

A parceria de Balthasar com Speyr levou-o, em 1945, a fundar um instituto secular que funcionava como uma ordem religiosa para leigos, mas sem vestimenta especial e vida comunitária. Seu objetivo era ajudar os leigos a viver as implicações práticas da fé como interpretada por Balthasar. Em 1950, depois de “negociações dolorosas” para que a Companhia de Jesus reconhecesse a ordem, Balthasar decide deixar os jesuítas.⁹

Os jesuítas sentiam-se incomodados com o novo instituto comandado por Balthasar e Speyr, e a igreja de modo geral sentiu-se ainda mais desconfortável quando Balthasar publicou seu livro sobre Barth em 1951. Ele parecia tão

condescendente com o teólogo protestante, que atacara o coração do método católico, a analogia do ser (v. cap. 11). Para piorar ainda as coisas, o papa Pio XII acabara de declarar que a existência de Deus podia ser provada pela razão — ideia que Barth negava completamente. Balthasar tentou mediar argumentando que, teoricamente, a razão não decaída poderia provar a existência de Deus, mas que as provas existentes haviam recorrido à razão decaída. Essa distinção desaparecera da obra da maior parte dos intérpretes católicos, de modo que, quando o Concílio Vaticano II foi instalado em 1962, Balthasar não foi convidado.

Em 1985, Balthasar tentou voltar aos jesuítas. Mas em vão. Finalmente, em 1988, a igreja lhe fez justiça, nomeando-o cardeal, mas ele morreu três dias antes da investidura.

UMA NOVA VERSÃO DA ANALOGIA DO SER

Balthasar estudou profundamente a teologia protestante. Barth o convencera de que ela era importante e que os teólogos católicos deveriam dialogar com seus colegas protestantes. Já vimos que Barth, ao que tudo indica, ajudou Balthasar a apurar sua visão teológica, centrando-a em Cristo e na Bíblia. O teólogo católico aprendeu com Lutero, e com a apresentação que Barth fez de Lutero, que o cristão é aquele que *ouve* a Palavra de Deus e a ela responde. Ele estava também convencido, talvez como consequência do estudo aprofundado que fizera de Barth e do protestantismo, que a proclamação cristã jamais deveria ser feita à margem da Bíblia. A pregação não deveria se ater a lugares-comuns ou a princípios eternos, mas à história “dramática” registrada na Bíblia, em que Deus vem à terra em Israel e Cristo para derrotar o mal.¹⁰

Balthasar, porém, não aceitava a negação barthiana da analogia do ser. Talvez o leitor se lembre de que, no capítulo 11, dissemos que a analogia do ser é uma abordagem teológica da natureza que identifica nela traços de Deus. (Os católicos sempre recorreram mais do que os protestantes a esse conceito, mas alguns teólogos protestantes seguiram uma abordagem semelhante sem, contudo, dar a ela esse nome.) Os seres deste mundo são sinais que apontam para Deus, uma vez que ele criou o mundo. Se o que há no mundo foi criado, deve haver

então sinais desse Projetista nas coisas. Ao examiná-las, podemos dizer algo sobre aquele que as fez — mesmo que não possamos dizer muito. Para Barth, isso faz do ser humano criador e redentor de si mesmo, uma vez que pode encontrar em si mesmo tudo de que necessita para conduzi-lo a Deus.¹¹ Para outros teólogos reformados, a *analogia entis* (em latim, “analogia do ser”) tende a situar Deus e a criação no contexto mais amplo do ser, mas não há contexto mais amplo para Deus.

Balthasar disse que Barth investia contra um homem de palha — uma versão “fraudulenta” da analogia do ser encontrada em manuais “neotomistas”, que distorciam o que Tomás de Aquino de fato dissera. Esses tomistas modernos apresentavam uma versão secularizada da capacidade humana de conhecer a Deus. Segundo Balthasar, Tomás e seus melhores intérpretes disseram que, se o homem é capaz de encontrar Deus e de saber algo sobre ele, isso se deve exclusivamente à graça. Não há uma “natureza pura” que possa, por si mesma, contemplar o Deus verdadeiro. Como disse Balthasar, o Verbo feito carne “veio para o que era seu”. Ele não se dirigiu a um país “estrangeiro e distante”, como disse Barth; veio para um povo que já havia sido preparado pelo Verbo para reconhecê-lo.¹²

Portanto, essa é uma analogia do ser capaz de responder à crítica barthiana. Por outro lado, Balthasar diz que todo ser do mundo é “epifânico”, isto é, todo ser criado “mostra” o ser de Deus ou aponta para ele, bem como para seu amor manifesto em Cristo. Portanto, a entrega que se observa em todo amor humano é um símbolo da entrega de Cristo à vontade do Pai. O modelo que vemos em toda a natureza, a saber, que a morte é necessária à nova vida, aponta para a morte de Cristo como elemento necessário à sua ressurreição. Essas são duas das várias maneiras em que Deus é o “cumprimento” do “ser do mundo”.¹³

Entretanto, essa não é a analogia do ser que Barth havia identificado e rejeitado, pela qual se supunha que qualquer pessoa, até mesmo não cristã, que usasse sua razão seria capaz de ver o verdadeiro Deus se observasse este mundo por bastante tempo e com a devida seriedade. Balthasar insistia que a verdadeira analogia era diferente sob dois aspectos: em primeiro lugar, a pessoa destituída de

graça não pode ver Deus olhando para os seres deste mundo; em segundo, a analogia do ser aponta para Jesus Cristo e não para um teísmo vago.¹⁴

APESAR DE TUDO, UM CATÓLICO TRIUNFANTE

Se Balthasar pareceu um pouco protestante em sua versão da analogia do ser, sua teologia, porém, continuava a repercutir os temas católicos tradicionais: o indivíduo em busca de orientação tinha de voltar à tradição católica; a graça não destrói a natureza, ela a aperfeiçoa; fé e razão finalmente podem caminhar juntas; a igreja contribui para a salvação e para a redenção do mundo em parceria com Cristo; podemos oferecer nosso sofrimento como parte da expiação de Cristo. Na verdade, mede-se quanto pertencemos a Cristo pelo tanto que participamos “no organismo visível, sacramental e hierárquico” da Igreja Católica.¹⁵

Contudo, Balthasar não era um católico liberal. Ele criticou tanto a ideia de Karl Rahner de que os não cristãos podiam ser “cristãos anônimos” quanto as tendências modernistas de Hans Küng. Opôs-se à meditação oriental, ao sacerdócio feminino e à exegese bíblica moderna.¹⁶

Por vezes, Balthasar, numa atitude triunfalista, fulminava o protestantismo. Ele se queixava de que os protestantes tinham uma doutrina perversa do pecado original — porque eliminava todo traço de bondade do ser humano caído e assim, de modo equivocado, achavam que toda atividade humana “nada era, senão ócio pecaminoso e inanidade”. Eles rejeitam o amor próprio e depreciam as “causas secundárias”, a ideia de que temos um papel na causação do que fazemos. Desse modo, o protestante “aniquila” o âmagô do ser humano. O resultado religioso disso é que o protestante “é como um mendigo que bate incansavelmente em várias portas [...] ouve um ‘Pode entrar!’ amigo, mas não entra porque acha que ‘lugar de mendigo é na rua’”. É por isso que o protestante é “passivo”, fica sempre no “degrau debaixo” da “atividade mínima” e se recusa a aceitar “a cooperação humana na obra da redenção”. Não é de espantar que os protestantes não tenham o mesmo entusiasmo dos católicos, porque baniram a estética (o belo) da religião, o que os despojou “da dimensão contemplativa do ato da fé”. Eles “suprimiram o manancial da alegria”. Os católicos, portanto, não

devem relutar em reconhecer a “superioridade” da sua tradição e deveriam parar de tentar “reproduzir aquele tom ‘existencialista’ angustiado de seus congêneres protestantes, porque essa vestimenta não lhes cai nem um pouco melhor do que em um garotinho a cartola de seu pai”.¹⁷

Balthasar estava igualmente convencido da superioridade da tradição romana em relação à ortodoxia oriental. A antiga desavença entre Roma e o Oriente — causada pela inserção do *filioque* (“e do Filho”) na parte do *Credo de Niceia* sobre a processão do Espírito Santo — aponta para uma diferença “mais profunda do que se possa imaginar”. Isso porque a Igreja Oriental continua a ser essencialmente platônica, isto é, ela vê o mundo (e o Espírito) como uma “egressão” do Pai, de tal modo que a matéria é menos real do que o espírito e, portanto, a encarnação é algo “provisório”, sendo a ressurreição da carne um “distúrbio”. É por isso que o monofisismo (segundo o qual Cristo tinha apenas uma natureza) e o docetismo (Cristo apenas parecia ter a natureza humana) gozam de tanto prestígio no Oriente.¹⁸

TEOLOGIA DA ORAÇÃO

Numa era em que falta à teologia acadêmica a dimensão do sagrado, Balthasar é uma lufada de ar fresco. Ele acreditava que “a teologia é essencialmente um ato de adoração e de oração” e lamentava que a “teologia da oração” tivesse sido substituída pela “teologia da escrivania”. A teologia acadêmica, disse, “perdeu a inflexão e o tom com que devemos falar do que é santo”. Ao mesmo tempo, a teologia nas igrejas não raro descamba para “uma piedade degenerada, pasteurizada e banal”.¹⁹

O problema, disse Balthasar, é que a boa teologia requer um bom coração. O conhecimento superior “pressupõe a preparação moral da alma”. Todo bom pensador deve ser religioso, pois “nosso pensamento e nosso amor” precisam “penetrar como raio X na carne das coisas e expor o esqueleto divino dentro dela”. Não é de admirar que alguns teólogos pareçam surdos e cegos: toda verdade é “objetiva”, mas apenas mentes sensíveis ao que é moral e espiritual são capazes de ouvi-la e de vê-la.²⁰

Seguem abaixo dois exemplos de *insight* espiritual desse importante teólogo:

Constantemente fugimos de Deus, guardando-nos a uma distância teórica, retórica, sentimental, estética ou, com mais frequência, piedosa. Fugimos dele e nos refugiamos em obras externas. Contudo, a melhor coisa seria render o coração nu ao fogo desse olhar que tudo penetra. Ao coração, só restaria então se deixar consumir em suas chamas.

Toda descrição do misticismo deve começar com o *insight* de que a forma que Deus trata as almas não pode ser reduzida a um sistema. As experiências de Teresa de Ávila, por exemplo, são totalmente individuais e atípicas, uma vez que estavam condicionadas, em larga medida, a seu caráter. O único modelo fixo que temos é a vida de Jesus, cânone por excelência de todos os caminhos de perfeição.²¹

A TEOLOGIA QUE COMEÇA COM A GLÓRIA DE DEUS

A exemplo de Jonathan Edwards, Balthasar centrou sua teologia na beleza de Deus, que para ele era sinônimo da glória divina. Ele achava que a teologia na qual havia sido educado era tão racionalista, que esvaziara de toda beleza e glória o coração da verdadeira teologia. Era preciso devolver a beleza à estrutura interior da teologia. Balthasar chegou à conclusão de que “começar pela estética” na teologia era, “no fim das contas, o único caminho apropriado”.²²

Contudo, para Balthasar, a beleza e a glória não devem servir a nós, e sim a Deus:

Deus não se apresenta a nós principalmente como professor (“verdadeiro”), como “redentor” útil (“bom”), mas para manifestar e irradiar a si mesmo, o esplendor de seu amor trino e eterno com aquele “desinteresse” [ausência de interesse próprio] que o verdadeiro amor tem em comum com a verdadeira beleza. Para a glória de Deus é que o mundo foi criado; por meio dele e por sua causa, o mundo também é redimido.²³

A essência da beleza de Deus é “o amor eterno que desce às profundezas das trevas”. Essa não é a beleza no sentido moderno ou filosófico; é antes o arquétipo de toda verdadeira “beleza em glória” — “o esplendor da divindade do próprio Deus manifesta na vida, morte e ressurreição de Jesus e que se reflete, segundo Paulo, nos cristãos que buscam seu Senhor”.

Portanto, assim como Edwards, Balthasar fez da beleza a pedra fundamental de seu projeto de vida e a definiu sob a perspectiva de Jesus Cristo. Também como Edwards, Balthasar disse que a contemplação da beleza não estava disponível a qualquer um, mas somente “à pessoa tocada por um raio dessa glória e que tenha uma sensibilidade incipiente para conhecer o amor desinteressado”.

Apenas essa pessoa poderá “aprender a ver a presença do amor divino em Jesus Cristo”.²⁴

UMA INTERPRETAÇÃO CONTROVERSA SOBRE O SÁBADO SANTO

Curiosamente, porém, pode ter sido essa compreensão da beleza que provocou uma reação negativa dos críticos antes da morte de Balthasar e que recentemente voltou à tona. Ele havia dito que a beleza de Deus consistia precisamente em sua “descida” às trevas mais profundas da humanidade. Isso significava, numa inovação “aventureira” — a qual pareceu aos críticos distanciada da tradição cristã (embora Balthasar acreditasse que ela lhe era latente) —, que o sofrimento de Jesus não terminara na cruz; pelo contrário, tornou-se ainda mais severo no Sábado Santo, quando, em sua alma humana, ele experimentou a “alienação derradeira” dos condenados à danação.²⁵

Tal inovação, Balthasar tomara de sua colaboradora, Adrienne von Speyr, que durante 24 anos reviveu a Paixão de Cristo toda Sexta-Feira Santa. Ela disse a Balthasar que, durante os transe que experimentara, descera com Jesus ao inferno, onde não havia fé, nem esperança, nem amor, somente pecado. Cristo completara assim sua Paixão, e isso fora crucial para a salvação da humanidade.

Ao longo da vida de Balthasar, sempre correram rumores acerca de sua forte dependência das experiências místicas de Speyr. Mais recentemente, ele foi alvo de forte crítica teológica por rejeitar aquilo em que acreditavam todos os cristãos até a Reforma do século 16. Até então, todos acreditavam que Cristo descera ao “inferno” no Sábado Santo por dois motivos: para libertar os pais do Antigo Testamento do “limbo”, ou *Sheol*, e para proclamar sua vitória a Satanás e aos perdidos. Os protestantes sempre concordaram com os católicos que o sofrimento de Cristo terminou na cruz. Portanto, quando Jesus disse “Está consumado” (Jo 19.30), suas aflições chegaram ao fim.²⁶

Passavam longe da tradição os ensinamentos de Balthasar segundo os quais Jesus continuara a sofrer depois da morte de seu corpo, esse sofrimento fora ainda maior que o sofrimento da cruz e o sofrimento no inferno era necessário

antes que ele pudesse ressurgir dos mortos. Além disso, havia pouca base para eles, a não ser as visões místicas de sua amiga Speyr.²⁷

ESPERANÇA UNIVERSAL

Em sua escatologia (doutrinas das últimas coisas), Balthasar talvez não tenha rompido com a tradição, mas ele a forçou quase a ponto de subvertê-la. Muitos séculos atrás, a igreja universal condenou a crença de Orígenes na salvação final de todas as pessoas e a considerou herética.²⁸ Balthasar, para quem Orígenes era o astro mais resplandecente entre todos os pais, flertou de perto com essa heresia, ao dizer que os cristãos têm a “obrigação” de *esperar* pela salvação de todos. Ele disse que a Palavra de Deus assim “ordenou” quando disse que o amor “tudo espera” (1Co 13.7). Afinal de contas, raciocinou, não há como saber se os seres humanos são capazes de negar Cristo até o fim, quando então são confrontados com sua beleza e seu amor irresistíveis.²⁹ O leitor deve se lembrar de que a escatologia barthiana é semelhante à de Balthasar. Posto que este não recorra à teoria da eleição de Barth, os dois teólogos suíços concordavam que, embora a salvação universal não esteja prometida na Escritura nem na tradição, somos obrigados, como crentes, a esperar por ela à luz da graça de Cristo e da liberdade divina.

Balthasar sabia que alguns textos do Novo Testamento faziam referência aos “perdidos por toda a eternidade”. Todavia, dizia ele, também havia textos, como as passagens em que Cristo disse “atrairei todos a mim” (Jo 12.32) e Pedro afirmou “[Deus] não quer que ninguém pereça” (2Pe 3.9), que sugeriam a salvação para todos. Por causa desse segundo conjunto de textos, Balthasar acreditava que as passagens sobre o inferno se referissem, provavelmente, a um inferno desabitado, criado pelos seres humanos, e não por Deus. Ele disse que “Deus dá ao homem a capacidade de fazer uma escolha (negativa) contrária a Deus, que *para o homem* parece definitiva, mas que não deve ser tomada como definitiva *por Deus*”. Ele gostava da sugestão de Edith Stein de que Deus podia “passar a perna” em suas criaturas humanas.³⁰

O problema com essa linha de argumento é que Balthasar parece incorrer com ela no que ele mesmo dissera ser ilegítimo: subordinar um conjunto de textos bíblicos a outro. Mesmo assim, os textos da sua preferência não dizem o que ele quer que digam: Deus não quer que ninguém se perca, mas também não quer que ninguém peque. Portanto, o fato de Deus não desejar que suas criaturas humanas façam alguma coisa não significa que ele as impeça de fazê-lo. Outro texto predileto de Balthasar parece esvaziar sua esperança universal: “Deus [é] o Salvador de todos os homens, *especialmente* dos que creem” (1Tm 4.10, grifo do autor). É preciso perguntar por que aqueles que creem são separados dos demais.³¹

Balthasar espera que o amor de Deus seja tão irresistível, que toda criatura decida aceitá-lo livremente. Alguns críticos, porém, dizem que tal raciocínio parece desprezar os indícios psicológicos e bíblicos de que sempre haverá quem, em sua liberdade, recuse obstinadamente esse amor. Contraria também o pensamento católico, que tende a dar mais valor à liberdade humana do que o pensamento protestante.

UMA GRANDE SÍNTESE DE FILOSOFIA, TEOLOGIA E RELIGIÕES

O maior legado de Balthasar talvez seja sua visão panorâmica da teologia como forma de refletir sobre a filosofia e a religião humana recorrendo ao prisma da glória de Deus em Cristo. Muitos teólogos *disseram* coisa parecida, mas poucos souberam tanta filosofia e conheceram tanto as religiões a ponto de ser bem-sucedidos em seu empreendimento.

Talvez ele tivesse uma vantagem sobre os teólogos protestantes, que sempre trabalharam com o pressuposto de que boa parte da filosofia e todas as religiões, exceto o judaísmo, foram tentativas de superação do ser humano ou ilusões demoníacas. A tradição católica, porém, a começar pelos pais gregos, viram no Logos o guia que conduz todas as civilizações para mais perto da verdade. É claro que os pais e seus sucessores viram também muitos erros nessas civilizações e creram que alguns deles eram de origem demoníaca. Todavia, viram também a verdade, pelo menos aqui e ali, e acreditaram que fora dada pelo próprio Cristo em ação nos bastidores, por assim dizer.

Balthasar herdou deles essa tradição. Graças à sua vasta erudição, ele pôde desenvolvê-la através de caminhos inusitados. Ele acreditava, assim como Agostinho e Aquino, que Deus pusera uma fome de si em todo ser humano, e é por causa dessa fome que os pagãos “[buscam] a Deus e, mesmo tateando, [podem] encontrá-lo” (At 17.27).

Como disse Balthasar, Cristo guiava Platão e Aristóteles e as religiões do mundo enquanto “tateavam”. É por isso que tudo o que é bom e belo nessas filosofias encontra sua realização nele — porque foi ele quem, primeiro, lhes deu essas verdades. “A revelação, fruto da livre iniciativa divina”, escolhe os pagãos “e, ao mesmo tempo, dirige e realiza sua busca”.³²

Cristo espalhou os raios de sua verdade não só a partir de dentro das filosofias e das religiões mundiais, mas também de fora delas. “Hoje, o fermento do cristianismo penetrou a humanidade toda.” É historicamente plausível, por exemplo, que aquilo que o hinduísmo e o budismo populares conhecem da graça tenha sido tomado indiretamente dos missionários cristãos há vários séculos.³³

Não só Cristo realiza o que há de melhor em todos os sonhos pagãos, mas também seus seguidores aprenderam algo com alguns deles. “Tudo o que há de significativo para o homem e para o mundo nas religiões [e filosofias] da humanidade se integra.” Assim, por exemplo, a fé cristã aprendeu a “participação” em Deus com o platonismo durante a era patrística; aprendeu sobre as causas secundárias e sobre a natureza com a filosofia aristotélica, durante o período escolástico; e aprendeu o que há de peculiar na história e no mundo concreto com a filosofia moderna.³⁴

Cristo não só satisfaz a verdade pagã e leva os pagãos à verdade, mas também mostra a Israel, que teve a mais elevada verdade até aquela época, que ele une

o que não poderia ser unido em “tempos passados”: o Sumo Sacerdote e o Cordeiro imolado, o Rei e o Servo, o Templo e o adorador dentro do Templo, o sagrado e o profano e, por fim, sua origem em Deus e seu nascimento feito homem. E ele o faz, no fim de tudo, sem que para isso tenha de quebrar as antigas tábuas da Lei, mas “[cumprindo] a Escritura” (Jo 19.28).³⁵

Em outras palavras, Cristo integra e cumpre o que há de verdadeiro e de bom em todas as religiões e filosofias da humanidade, inclusive em seu judaísmo de

origem.

FILÓSOFOS QUE SE ALIMENTAM DE CRISTIANISMO

Vamos analisar um pouco mais de perto a integração que Balthasar faz da filosofia ocidental. Ele diz que a maior parte dos filósofos são inspirados pelo mesmo desejo de verdade última que impulsiona os teólogos; portanto, suas filosofias são teologias rivais. No mundo antigo, por exemplo, a filosofia de Filo era, “em grande medida, uma teologia secularizada da revelação”. O gnosticismo era um “exemplo clássico do cristianismo secularizado”. A filosofia moderna não é diferente — é um “tipo de produto recusado de conteúdos intelectuais cristãos (mais precisamente, de conteúdos teológicos)”. Balthasar escreveu sobre os motivos cristãos, por exemplo, no idealismo alemão e no existencialismo francês. Esse processo filosófico de apropriação de ideias cristãs toma a “forma de um vampiro, que suga as veias vivas daquilo que é cristão com o intuito de passar esse sangue para outros organismos”. Os filósofos não se dão conta disso, mas desse modo se acham dependentes de Cristo para a verdade. “A filosofia olha para Cristo com a mesma expectativa angustiada que um cachorro olha para o dono: será que ele vai lhe dar o osso que o manterá ocupado pelo resto do dia?”³⁶

A teologia cristã deve usar a filosofia como ferramenta, mas é preciso cautela. Os teólogos não podem se esquecer de que seu objeto de estudo é diferente: o filósofo busca o ser deste mundo, enquanto os teólogos exploram a autorrevelação de Deus no Logos. A confrontação é “inevitável”. Um “homem sábio” não tenta “harmonizar” todo “sistema filosófico” com a teologia cristã. É imprescindível que os teólogos saibam que, quando acreditam ter chegado à verdade, a autorrevelação divina é a norma por excelência a seguir. Eles podem pegar “um fragmento ou uma pedra [...] de uma fonte pagã ou herética, mas terão de saber como limpá-la e poli-la até que seu brilho apareça e mostre que se trata de um fragmento para total glorificação de Deus”. Balthasar recorreu a Paulo para enfatizar esse ponto: “Examinando *tudo*; conservai o que é bom” (1Ts 5.21, grifo do autor).³⁷

Todavia, por meio desse processo de filtragem e análise, a filosofia pode ajudar a teologia a se desenvolver. Portanto, “os teólogos poderão se deleitar em trabalhar com tudo o que o espírito natural pode oferecer e oferecê-lo como estrado para a Palavra de Deus”. Se recorrerem ao discernimento teológico, tomando por norma a revelação divina, “o ouro, o incenso e a mirra do pensamento humano [...] participarão do poder transformador do fogo que a tudo atingirá, cujo destino é a eternidade”.³⁸

O SEGREDO DA OBRA DO LOGOS NAS RELIGIÕES

Balthasar procedeu do mesmo modo em relação às religiões do mundo. Ele analisou as verdades encontradas nelas, alegrando-se com a obra do Logos, mas mostrou também as profundas diferenças que as separam da teologia cristã.

Em primeiro lugar, em relação à verdade, Balthasar escreveu detalhadamente sobre as sementes lançadas pelo Logos nas religiões do mundo e disse que a teologia cristã deveria reconhecer essas sementes e usá-las. Se Tomás de Aquino “tivesse conhecido Buda e Lao-Tsé, sem dúvida, ele os teria incorporado à *summa* de seu pensamento e lhes teria dado o lugar devido”. Balthasar disse que, “para que estejamos prontos o tempo todo ‘para defender’ nossa fé (1Pe 3.15)”, temos de estar familiarizados com as religiões do mundo e também ser capazes de discutir tanto sua verdade quanto aquilo em que diferem da revelação cristã. Por exemplo, devemos reconhecer o ideal de entrega pessoal semelhante ao de Cristo no *bodhisattva* budista, que nega a si mesmo o prazer de entrar no nirvana para que possa voltar ao mundo de sofrimento e ajudar a outros.³⁹

Contudo, cabe também à teologia cristã conhecer as deficiências das religiões na comparação com o cristianismo. As outras religiões tentam libertar a humanidade do sofrimento e da morte, mas são precisamente essas coisas que “se tornam, no cristianismo, a prova mais elevada de que Deus é amor”. Deus estabelece uma parceria com todo um povo no judaísmo, com uma *ummah* (comunidade) no islã, mas no cristianismo ele se relaciona com o indivíduo, “que conserva sua dignidade maior tornando-se irmão ou irmã em Cristo”. O monismo (tudo é um) do taoísmo, do budismo e do sufismo islâmico “destrói a

realidade do homem em sua finitude”; entretanto, ao se unir a Cristo, o indivíduo não deixa de ser um indivíduo. O taoísmo, o estoicismo e o sufismo ensinam a “indiferença religiosa”, porém Cristo nos chama para que façamos uma “oferta de disponibilidade” para servir este mundo. O xintoísmo não discute “o que há depois da morte” e o confucionismo é, “em última análise, não religioso”, ao passo que Cristo promete vida eterna agora e para sempre.⁴⁰

O QUE PODEMOS APRENDER

1. *Protestantes e católicos deveriam aprender uns com os outros.* Um amigo jesuíta me disse certa vez que ficara surpreso ao descobrir, muito tempo depois de concluir seus estudos teológicos, que os protestantes também faziam teologia. Conheço ministros protestantes que ignoram pura e simplesmente aquilo em que creem os católicos. Muitos teólogos diriam que a teologia de Balthasar melhorou depois que ele leu Lutero e Barth. Eu diria que alguns leitores protestantes deste livro talvez tenham descoberto ricos veios de ouro nos escritos dos teólogos católicos aqui resenhados.

2. *A oração é fundamental para a teologia.* Outros teólogos aqui citados disseram o mesmo, mas a advertência de Balthasar tem uma ressonância especial, pois a escreveu numa época em que a teologia acadêmica era a regra de ouro e, como ele mesmo disse, boa parte daquela teologia não tinha a percepção do sagrado. Balthasar disse ainda que a comunidade de adoradores também é necessária para a boa teologia, tanto como fonte de material quanto como lembrete de que o propósito da teologia é a adoração.

3. *A teologia deve servir à glória de Deus, bem como nós, a criação e a redenção.* Numa palavra que causa estranheza num primeiro momento, Balthasar nos adverte de que Cristo veio, sobretudo, não para nos salvar, mas para glorificar seu Pai. Isso nos lembra que nossa teologia tem de ser mais sobre Deus e menos sobre nós.

4. *A ordem mais repetida da Bíblia — “Não temais” — serve bem aos cristãos diante das filosofias e teologias rivais, mesmo as que são explicitamente contrárias ao cristianismo.* Devemos seguir o exemplo de Balthasar e analisá-las criticamente à luz da autorrevelação divina em Cristo e, em seguida, “saquear os egípcios”

utilizando para propósitos cristãos os tesouros que o Logos lhes deu. Não há por que temer.

Seleção de textos extraídos das obras de Balthasar

O princípio estrutural do protestantismo repousa sobre um processo de nivelamento para baixo: perante Deus e de uma perspectiva divina, toda atividade humana, também a chamada religião, nada é senão pecado e futilidade vãos. Para o homem, a única humildade genuinamente salvadora consiste em reconhecer tal coisa e se apegar exclusivamente à graça de Deus. O princípio estrutural do catolicismo repousa sobre a ideia de que a onipotência da graça é de tal magnitude, que nem mesmo o esforço ineficaz do homem é desprezado e, embora Deus faça tudo, nada acontece sem o concurso do homem.

* * *

A verdade não é com uma folha lisa de papel. Ela tem corpo, uma terceira dimensão. Tem gradações, é hierárquica. O que é válido em um nível não o é necessariamente no outro. Para quem já escalou toda a verdade, é possível descrever as posições desses níveis e suas relações uns com os outros. Quanto mais alto um nível, tanto mais o conhecimento dele pressupõe a preparação moral da alma. A estrutura da verdade leva os tolos a imaginar que ela seja subjetiva. Toda verdade é, de fato, objetiva, mas não para todos.⁴¹

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. De que modo Balthasar defende a analogia do ser? Você foi convencido por sua argumentação? Explique.
2. Que elementos da teologia de Balthasar mostram claramente seu catolicismo?
3. O que Balthasar acrescenta à teologia com sua ênfase na oração e na glória divina? Você concorda com ele?

4. Balthasar é convincente em sua postura sobre o Sábado Santo? Por quê?
5. Quais são os pontos fortes e fracos da esperança de Balthasar em relação à salvação universal?
6. Balthasar mostrou a você um novo jeito de pensar a filosofia? Como?
7. Que semelhança há entre Balthasar e John Henry Newman no tocante às religiões não cristãs?
8. Se você estiver reunido em grupo, conte aos demais algo que tenha chamado muito sua atenção em Balthasar.

SUGESTÕES DE LEITURA

BALTHASAR, Hans Urs von. Why I am still a Christian. In: *Two say why: "Why I am still a Christian" by Hans Urs von Balthasar and "Why I am still in the Church", by Joseph Ratzinger*. Tradução para o inglês John Griffiths. Chicago: Franciscan Herald Press, 1973.

KERR, Fergus. Hans Urs von Balthasar. In: IDEM, *Twentieth-century Catholic theologians*. Malden: Blackwell, 2007.

- ¹Fergus KERR, *Twentieth-century Catholic theologians*, Malden: Blackwell, 2007, p. 121, 144.
- ²Ibidem.
- ³Hans Urs von BALTHASAR, *The theology of Karl Barth: exposition and interpretation*, tradução para o inglês Edward T. Oakes, San Francisco: Ignatius, 1951; reimpr. 1992. John WEBSTER, Balthasar and Karl Barth, in: Edward T. OAKES & David MOSS, orgs., *The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 241. KERR, op. cit., p. 129.
- ⁴KERR, op. cit., p. 121, 122 (nota). Eberhard BUSCH, *Karl Barth: his life from letters and autobiographical texts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 362.
- ⁵Hans Urs von BALTHASAR, *My work in retrospect*, San Francisco: Communio Books, 1993, p. 105. Balthasar foi criticado por ter trabalhado em associação íntima com Speyr. Contudo, a reputação de Barth foi mais afetada por sua relação com Charlotte von Kirschbaum, assistente teológica e pesquisadora das seções da *Dogmática da igreja*. Ela morava na casa de Barth, saíam de férias só os dois e, em 1962, compartilharam o mesmo aposento no Seminário Teológico de Princeton. Houve, e ainda há, um intenso debate sobre a possibilidade de serem amantes. V., de Suzanne Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth: a study in biography and the history of theology* (University Park: Penn State University Press, 1998) e, de Renate Kobler, *In the shadow of Karl Barth: Charlotte von Kirschbaum* (Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1989).
- ⁶KERR, op. cit., p. 122.
- ⁷“Patrística” refere-se aos pais da igreja desde o segundo século, aproximadamente, ao oitavo.
- ⁸BALTHASAR, apud KERR, op. cit., p. 129, 141.
- ⁹KERR, op. cit., p. 123.
- ¹⁰BALTHASAR, *My work in retrospect*, p. 52, 89-90, 100.
- ¹¹Ironicamente, Balthasar escreve que descobriu a analogia do ser no pensamento do próprio Barth.
- ¹²WEBSTER, Balthasar and Karl Barth, p. 249-50.
- ¹³Hans Urs von BALTHASAR, *Epilogue*, tradução para o inglês Edward T. Oakes, San Francisco: Ignatius, 2004, p. 59, 109. IDEM, *The grain of wheat: aphorisms*, trad. Leiva-Merikakis, San Francisco: Ignatius, 1995, p. 31. IDEM, The Fathers, the Scholastics, and ourselves, *Communio*, v. 24, p. 391, 1997.
- ¹⁴WEBSTER, op. cit., p. 249.
- ¹⁵BALTHASAR, Fathers, the Scholastics, and ourselves, p. 351. KERR, op. cit., p. 131. BALTHASAR, Fathers, the Scholastics, and ourselves, p. 365. BALTHASAR, *Grain of wheat*, p. 47. BALTHASAR, Fathers, the Scholastics, and ourselves, p. 364.
- ¹⁶KERR, op. cit., p. 124.
- ¹⁷BALTHASAR, *Grain of wheat*, p. 93. IDEM, Fathers, the Scholastics, and ourselves, p. 353. IDEM, *Grain of wheat*, p. 116, 120-1. KERR, op. cit., p. 131. BALTHASAR, *Grain of wheat*, p. 96, 120.
- ¹⁸BALTHASAR, Fathers, the Scholastics, and ourselves, p. 374-6.
- ¹⁹KERR, op. cit., p. 137.
- ²⁰BALTHASAR, *Grain of wheat*, p. 19, 22.
- ²¹Ibidem, p. 3, 119.
- ²²IDEM, *My work in retrospect*, p. 81.
- ²³Ibidem, p. 80.
- ²⁴Ibidem, p. 85, 96.

²⁵KERR, op. cit., p. 134. Geoffrey WAINWRIGHT, Eschatology, in: Edward T. OAKES & David MOSS, orgs., *The Cambridge companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 118.

²⁶KERR, op. cit., p. 123, 134-5. Para uma crítica incisiva dessa inovação, v., de Alyssa Lyra Pitstick, *Light in darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic doctrine of Christ's descent into Hell* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

²⁷Por mais estranho que pareça, os líderes carismáticos Kenneth Hagin Sr. e Kenneth Copeland ensinam uma visão semelhante do Sábado Santo (v., de William P. Atkinson, *The "spiritual death" of Jesus: a Pentecostal investigation* [Leiden: Brill, 2009]).

²⁸Os origenistas são os seguidores de Orígenes, não necessariamente o próprio Orígenes. Como muitos dos textos desse pai da igreja chegaram a nós por meio de seus adversários e sabemos que foram adulterados, não há como saber se ele ensinou tudo o que esses textos dizem que ensinava.

²⁹BALTHASAR, *Epilogue*, p. 122.

³⁰WAINWRIGHT, Eschatology, p. 122, 123, 125.

³¹Ibidem, p. 122.

³²BALTHASAR, *Epilogue*, p. 17.

³³Ibidem, p. 18.

³⁴Ibidem, p. 37. BALTHASAR, *Fathers, the scholastics, and ourselves*, p. 380-9.

³⁵IDEM, *Epilogue*, p. 94.

³⁶IDEM, On the tasks of Catholic philosophy in our time, *Communio*, v. 20, p. 170, 165, 167, spring 1993. IDEM, *Grain of wheat*, p. 53

³⁷IDEM, Catholic philosophy, p. 151. IDEM, *Grain of wheat*, p. 26. IDEM, Catholic philosophy, p. 156.

³⁸Ibidem, p. 187.

³⁹Ibidem, p. 156. IDEM, *Epilogue*, p. 16, 72.

⁴⁰Ibidem, p. 21, 34-6.

⁴¹BALTHASAR, *Grain of wheat*, p. 19, 93.

O QUE ESSES TEÓLOGOS TÊM A NOS ENSINAR SOBRE TEOLOGIA



No final de cada capítulo, provoquei o leitor com algumas lições que podem ser tiradas dos ensinamentos de cada teólogo. Não há necessidade de repeti-las aqui. Contudo, talvez fosse bom neste último capítulo refletir de que modo este livro pode nos ajudar a compreender a natureza da teologia. A seguir, apresento sete observações que podemos fazer com segurança.

1. *As obras desses grandes teólogos são perpassadas por temas importantes que estabelecem um vínculo entre elas.* Três deles vieram à tona reiteradas vezes neste livro. O primeiro diz respeito ao núcleo encarnacional-redentor da teologia cristã. Trata-se da ênfase predominante da fé cristã: Deus é um Deus de

salvação, que assumiu a carne humana para salvar. Em outras palavras, conhecemos Deus como um Deus que vem para nos salvar porque não podemos salvar a nós mesmos. Tudo o que sabemos da história da Trindade (depois da Criação) diz respeito às três Pessoas que conspiram para redimir uma criação que perdeu o rumo. Isso significa que a teologia cristã não diz respeito a um Deus estático que paira sobre a criação simplesmente contemplando a si mesmo (como pensa Aristóteles) ou que permite à criação seguir seu próprio caminho (como no deísmo). O Deus verdadeiro, e esses grandes teólogos afirmaram isso de diferentes maneiras, é um Deus que, em três Pessoas, tomou as rédeas da história para nos salvar; na verdade, ele entrou na história feito homem para esse fim.

Um segundo tema está relacionado ao primeiro: esse Deus é um Deus de *amor*, e seu amor é essencialmente um doar a si mesmo. A *doação de si mesmo* sempre ocorreu na eternidade, em que o Pai e o Filho se doam um ao outro na unidade do Espírito Santo. Em seguida, essa entrega aparece também em Deus, que doa a si mesmo ao mundo, criando-o com bondade e beleza. Ela toma forma mais concreta na pessoa de Jesus Cristo e em seu sofrimento e ressurreição (na encarnação, expiação e ressurreição), e encontra plena realização no reino consumado de Deus, quando o Filho dará de volta ao Pai (escatologia) um mundo redimido.

O terceiro tema é outro aspecto do segundo: a doação divina aparece de forma mais bela na doação de sua vida e de seu ser a nós. Essa é a *união mística* de Cristo com sua igreja, de tal modo que todo crente está unido com Cristo — porque Jesus nos deu seu próprio eu. Foi isso que Tomás de Aquino quis dizer quando afirmou que essa graça é a ação de Deus que nos leva à união com ele. Esse é o tema da deificação ou divinização que vimos em Atanásio, Orígenes, Agostinho e Lutero (sua “troca feliz”) e, principalmente, em Edwards. Está presente mesmo em Schleiermacher, que inúmeras vezes disse, em razão de sua influência pietista, que Cristo acolhera os crentes no poder da consciência de seu Deus.

2. *Todos os teólogos trabalham num contexto cultural distinto, o que ajuda a dar forma a seu pensamento.* Talvez você tenha notado que todo teólogo que estudamos parecia um pouco subjugado à cosmovisão de sua cultura. Nenhum

deles se libertou totalmente do meio intelectual em que estava imerso. Pode se dizer também que todos foram plasmados pela cultura em que foram educados e viveram, e não puderam jamais escapar totalmente dela. Se é verdade, por exemplo, que Orígenes flertou com a reencarnação e com a preexistência das almas, isso foi, sem dúvida alguma, um sinal de sua imersão no platonismo que dominava o mundo helênico. A doutrina agostiniana do mal e da imutabilidade de Deus deve muito, ou deve mais, às concepções neoplatônicas da divindade do que à Bíblia. Sua crença de que até mesmo o sexo conjugal era pecaminoso se não tivesse em vista primeiramente a procriação baseava-se, sobretudo, na visão platônica do corpo como “prisão da alma”. O conceito de justificação de Lutero e sua convicção de que esse era o âmago da história bíblica remete tanto à batalha do século 16 com Roma quanto aos escritos neotestamentários do primeiro século. A recusa de Barth em conceder a presença da revelação na natureza se devia, provavelmente, à sua oposição à religião nazista do sangue e solo, e assim por diante.

Esse padrão recorrente na história da teologia deve nos tornar mais humildes. Deveríamos reconhecer que também somos, em certa medida, cegos em relação aos preconceitos do nosso tempo. Isso deveria nos estimular a ler a teologia de outras épocas num esforço para trazer à tona nossas perspectivas distorcidas. Deveríamos nos perguntar, por exemplo, se podemos endossar os pressupostos da nossa cultura de que a democracia é sempre a melhor política, se a escolha pessoal deve passar por cima do direito à vida, se a igualdade absoluta é sempre a melhor organização social possível, se a hierarquia é sempre destrutiva e se o indivíduo deve sempre reinar supremo.

Se esse padrão nos traz à mente as limitações da teologia, não deve, entretanto, obscurecer seu outro lado — isto é, o fato de que a igreja, no decorrer da grande tradição, corrigiu o que estava faltando ou que era deficiente nessa tradição. Por exemplo, de modo geral, só no século 19 a igreja condenou a escravidão como pecado grave — apesar do ensinamento implícito da Escritura e dos escritos de não poucos líderes cristãos. A importância de observar de que modo uma parte da longa história da grande tradição complementa, desenvolve e

corrige outras partes é mais uma razão para que aprendamos com a história, em humildade e com atenção.

3. *As limitações culturais dos teólogos não impedem que eles descortinem a verdade para a igreja.* Não somente vimos de que modo a cultura dominante afeta a mente do teólogo, mas também ficamos certamente desapontados pelo que nos parecem erros gravíssimos na teologia, cujas consequências sociais foram trágicas. A teologia agostiniana da perseguição contribuiu para que os donatistas fossem maltratados. As invectivas de Lutero contra os judeus foram usadas pelos nazistas para promover o Holocausto. Edwards foi incapaz de ver o mal que havia na escravidão, o que o levou a apoiar essa “instituição peculiar”.

Contudo, não devemos cometer o erro de descartar suas teologias por causa desses lapsos intelectuais. Esse é o mistério de toda a vida na igreja — isto é, que Deus decide manifestar seu “tesouro em vasos de barro” (2Co 4.7), que se partem e se quebram muito facilmente. Deus decidiu conceder boa parte de sua revelação ao apóstolo Paulo, que não só havia participado da matança dos cristãos (At 8.1), mas também continuava a causar problemas para a igreja depois de sua conversão (At 15.39). Como todo teólogo é finito e pecador, não deveríamos ficar surpresos ou decepcionados ao deparar com erros graves na perspectiva teológica ou na vida dos “grandes”. Eles nos lembram de que Deus é um Deus de graça, que compartilha a mente de Cristo com os pecadores. Além disso, os teólogos da grande tradição muitas vezes se corrigem e aprendem uns com os outros.

Se não esperamos perfeição num teólogo, tampouco devemos imaginar que qualquer sistema teológico é conclusivo ou completo. Como a plenitude de Deus sempre escapa à nossa mente limitada, jamais devemos esperar que uma teologia tenha todas as respostas. Deus sempre dissipará essa ilusão, mostrando suas lacunas e as perguntas às quais ela não pode responder — sobretudo quando comparamos um grande teólogo com outro. Por isso mesmo, voltamos a enfatizar, age bem quem estuda toda a grande tradição e não se contenta unicamente com um grande teólogo, desfazendo-se dos demais. Há várias perguntas a que uma teologia apenas não consegue responder satisfatoriamente.

É preciso lembrar que a igreja é um corpo com muitos membros e a mente de Cristo jamais se restringe a uma parte do corpo.

4. *O Espírito Santo age na história da grande tradição.* Chegamos à conclusão, ao analisar a história da teologia cristã, de que o Espírito Santo estava guiando a igreja em pontos fundamentais. Sim, não foram poucas as heresias; contudo, como disse John Henry Newman, a igreja ao longo do tempo foi orientada a identificar e a rejeitar as heresias mirando sempre o centro da ortodoxia.

Basta pensar na Trindade, por exemplo. A palavra *Trindade* não consta na Bíblia, mas a história e as imagens que apontam para o conceito estão lá. A formulação precisa do conceito também não consta da Bíblia, porém a igreja debateu durante séculos o assunto até chegar a uma formulação que se tornou consagrada desde então. É praticamente impossível não acreditar que o Espírito Santo não estivesse orientando essa longa discussão até sua formulação final nos credos, que também passaram pelo teste do tempo. De igual modo, chegamos à conclusão de que o Espírito guiava Orígenes, por exemplo, para que elaborasse seu método da quádrupla interpretação, que durante cerca de dois mil anos serviu de farol para a igreja universal; concluímos que o Espírito também abriu para Calvino uma nova perspectiva da soberania divina e para Edwards um novo *insight* da beleza divina, e assim por diante. A maior parte dos teólogos analisados neste livro (Schleiermacher é uma exceção óbvia) proporcionou à igreja universal um entendimento mais profundo da nossa vida na Trindade. Poderíamos dizer que a obra da Trindade na encarnação tornou-se desde então uma luz ofuscante da revelação e a grande tradição a decompôs em milhares de tons de diferentes cores, cada um deles manifesto na obra de um ou mais desses grandes teólogos — os que foram citados neste livro e os de muitos outros. É preciso recorrer à tradição ortodoxa inteira para que se veja o brilho daquela revelação original e, se Deus o permitir, haveremos de contemplá-la ainda mais no desenrolar da história.

Isso, porém, não significa que a grande tradição se sustente sozinha. Ela é simplesmente o reflexo — ortodoxo, por sinal — da revelação bíblica, que culminou com a tradição apostólica. Em outras palavras, na grande tradição, o

Espírito trabalhou para a igreja o significado do que os apóstolos nos deram — a Palavra de Deus em ambos os Testamentos.

5. *Com o desenrolar da grande tradição, no tempo e ao longo da história, aprofundou-se o entendimento.* É o Espírito quem guia a grande tradição, e o que se observa com o passar do tempo é que houve uma evolução. Aludi há pouco à Trindade. Sem dúvida, o movimento desde o triunfo de Atanásio sobre o arianismo até a plena elaboração da relação de Cristo com os outros dois membros da Trindade foi um desenvolvimento a partir de uma compreensão mais básica de Cristo como Deus a um entendimento mais completo da participação de Cristo na Trindade. Poderíamos dizer o mesmo sobre o entendimento gradual da natureza humana nos primeiros séculos, que culminou com as conclusões maduras de Agostinho depois dos debates que travou com os pelagianos. A igreja primitiva sabia muito da verdade sobre a justificação, mas, depois que o semipelagianismo ganhou proeminência nos séculos 14 e 15, os debates ocorridos durante a Reforma lançaram nova luz sobre o assunto. As definições ficaram mais claras ainda no final do século 20, quando luteranos e católicos finalmente chegaram a um acordo em torno dos princípios básicos da justificação e se deram conta de que durante séculos não haviam dado ouvido uns aos outros.

Contudo, essa evolução nem sempre é linear. A igreja, por exemplo, esqueceu-se agora de boa parte do que os pais da igreja sabiam e ensinavam. Simplesmente porque achamos que sabemos mais, por exemplo, sobre o papel da mulher ou sobre os dons espirituais do que alguns pais, isso não quer dizer que nossa compreensão de Deus seja mais profunda do que a deles. Nem mesmo Barth, que reconduziu a igreja a um melhor entendimento da teologia e da Trindade, conheceu mais a mente de Cristo do que Agostinho ou Tomás. O próprio Barth disse que poderia passar o resto da vida com Calvino, e provavelmente teria dito o mesmo de Agostinho. (Ele não conhecia tão bem Tomás de Aquino.) Portanto, podemos dizer um tanto ironicamente que a teologia, se quiser avançar, terá primeiro de retroceder — e consultar os grandes do passado. Só haverá progresso se voltarmos atrás e nos sentarmos aos pés das

grandes mentes e corações da igreja primitiva e medieval, ou de gente como Edwards, que compartilhava de seu espírito.

6. *Saberemos discernir os espíritos hoje (que é obra da teologia), se estudarmos novamente essa vasta e rica grande tradição.* Há muitas tradições que disputam nossa atenção atualmente: a tradição do Iluminismo, a nova tradição pós-moderna, a tradição feminista, a tradição marxista e várias outras tradições cristãs, como a da teologia da libertação, da teologia emergente, do meio ambiente, da teologia negra e da teologia da mulher etc. Pode se dizer que a tese deste livro é a seguinte: a melhor maneira de navegar pela teologia consiste em recorrer à bússola da grande tradição da teologia ortodoxa, que nos indicará o caminho em meio a tantas tradições concorrentes. Não que todas devam ser descartadas automaticamente sem mais nem menos. Contudo, sua capacidade de contribuir para a teologia cristã deve ser avaliada pela comparação com o longo histórico da grande tradição, capitaneada pelos grandes teólogos ortodoxos resenhados neste livro. Essa é a melhor maneira de discernir os espíritos.

Também é a melhor maneira de ler a Bíblia. Como vimos por diversas vezes nos capítulos anteriores, não há como ler a Escritura sem que alguma tradição esteja a influenciar nossa leitura. Em outras palavras, sempre que a lemos, utilizamos as lentes coloridas de alguma tradição que plasmou nosso pensamento — quer nos demos conta disso, quer não. As testemunhas de Jeová se dizem adeptos do *sola Scriptura* — isto é, dizem se aproximar da Escritura sem nenhuma ideia preconcebida e que sua teologia é extraída da Bíblia sem nenhuma intermediação. Ário disse o mesmo. Em retrospectiva, diríamos que as testemunhas de Jeová e Ário se aproximaram da Bíblia com filtros culturais que determinaram aquilo que enxergaram na Bíblia.

A questão, portanto, não é *se* usamos ou não a tradição, e sim *qual* tradição usamos quando interpretamos a Bíblia. Portanto, cabe-nos conhecer a grande tradição, de modo que possamos usá-la criticamente para avaliar a tradição que usamos — de forma consciente ou não —, bem como as outras tradições que competem com a Escritura ou que dizem interpretá-la. Devemos também usar a grande tradição para que nos ajude, quando lemos a Bíblia, a encontrar dentro

dela o tema que encontraram as grandes mentes e corações dessa tradição: o Cristo do Deus trino e uno.

7. *Devemos ler não somente a respeito dos grandes teólogos, mas, sobretudo, as obras de sua autoria.* Terei falhado no que me propus se não tiver aguçado o interesse do leitor suficientemente para que leia as *Confissões* de Agostinho, os sermões de Orígenes ou *A liberdade do cristão*, de Lutero, ou ainda a *Personal narrative* [*Narrativa pessoal*], de Edwards. Uma coisa é ler um guia de viagem sobre a Grécia; outra bem diferente é visitar o país. Sem isso, você não pode dizer que conhece de fato a Grécia. De igual modo, sem ler os grandes teólogos — ou, pelo menos, saborear seus escritos aqui e ali —, não se pode conhecer a beleza e o efeito dramático de suas visões de Deus, que se esforçaram para nos comunicar.

PARA REFLEXÃO E DEBATE

1. Se você estiver reunido em grupo, peça a alguém que leia as sete “observações” deste capítulo em voz alta. Em seguida, deixe que cada um diga qual delas foi mais importante e por quê.
2. Peça às pessoas que digam o que aprenderam com este livro.
3. Parabéns por ter lido e discutido um assunto sério e por ter aprendido um pouco de história da teologia.

FRANKLIN FERREIRA

— **CONTRA A** —
**IDOLATRIA
DO ESTADO**

O PAPEL DO CRISTÃO NA POLÍTICA




VIDA NOVA

Contra a idolatria do Estado

Ferreira, Franklin

9788527506649

288 páginas

[Compre agora e leia](#)

Contra a idolatria do Estado oferece ao leitor uma oportunidade singular de se posicionar de maneira ativa e consciente no atual cenário político nacional e internacional. Por meio da mensagem evangélica, a "religião do Estado" é confrontada e a ação política cristã é legitimada, ao mesmo tempo que qualquer autoridade humana é submetida à autoridade soberana de Deus, o único a quem devemos culto em todas as esferas de nossa vida.

[Compre agora e leia](#)

TIMOTHY KELLER

MINISTÉRIOS DE

MISERICÓRDIA

O CHAMADO
PARA A ESTRADA
DE JERICÓ



Ministérios de misericórdia

Keller, Timothy
9788527506854
272 páginas

[Compre agora e leia](#)

Por que alguém arriscaria a própria segurança, cancelaria a agenda, gastaria suas economias e ficaria todo sujo de terra e sangue para ajudar uma pessoa de outra raça e classe social?

E por que Jesus nos diz: "Vai e faze o mesmo" (Lc 10.37)?

O Bom Samaritano não ignorou o homem espancado na estrada de Jericó. Assim como ele, tomamos ciência de pessoas necessitadas à nossa volta: a viúva que mora ao lado, a família afundada em dívidas médicas, o sem-teto que fica do lado de fora da igreja. Deus nos chama a ajudá-los, precisem eles de abrigo, assistência, cuidados médicos ou simplesmente amizade.

Tim Keller mostra que cuidar dessas pessoas é tarefa de todo cristão, tarefa tão fundamental ao cristão quanto o evangelismo, o discipulado e a adoração. Mas Keller não para por aí. Ele ensina de que maneira podemos realizar esse ministério vital como indivíduos, famílias e igrejas.

Ao final, cada capítulo oferece perguntas para debate e aplicação.

[Compre agora e leia](#)

IX 9Marcas CONSTRUINDO IGREJAS SAUDÁVEIS

SÃ DOUTRINA

COMO UMA
IGREJA CRESCE
NO AMOR E NA
SANTIDADE
DE DEUS



BOBBY JAMIESON

Sã doutrina

Jamieson, Bobby

9788527506755

128 páginas

[Compre agora e leia](#)

COMO VOCÊ SE RELACIONA COM A DOUTRINA?

Qualquer que seja a resposta que lhe venha à mente, este livro não apenas o convencerá de que a sã doutrina é vital para uma vida piedosa, mas também explicará o papel essencial da teologia na vida de uma igreja saudável. Afinal de contas, pensar de modo correto sobre Deus influencia todas as áreas da vida, desde questões práticas até questões relacionadas ao crescimento da igreja em unidade e testemunho.

Este livro breve e de fácil leitura mostra como a boa teologia nos conduz à transformação, à vida e à alegria.

[Compre agora e leia](#)

Jonathan Edwards

A Verdadeira Obra do Espírito

Sinais de autenticidade



VIDA NOVA

A verdadeira obra do Espírito

Edwards, Jonathan

9788527506540

104 páginas

[Compre agora e leia](#)

Esta obra é uma exposição de 1 João 4 feita com maestria e brilhantismo por Jonathan Edwards, que nos exorta a provar a procedência dos espíritos, de acordo com a recomendação do apóstolo João.

Os pensamentos do autor surgiram da necessidade de instruir os cristãos que viveram numa época de grande agitação e confusão, à medida que se faziam todos os tipos de reivindicação espiritual. Não é preciso dizer que a situação no Brasil de hoje apresenta muitas semelhanças.

[Compre agora e leia](#)

Horatius A. Bonar



Ganhadores de Almas


VIDA NOVA

Um recado para ganhadores de alma

Bonar, Horatius A.

9788527506557

64 páginas

[Compre agora e leia](#)

Um recado para ganhadores de almas é a expressão da dedicação de Horatius Bonar ao ministério da Palavra. Nesta obra, ele não apresenta métodos de evangelização ou coisa parecida; sua preocupação está mais voltada para a vida do ministro de Deus.

[Compre agora e leia](#)