

NÃO HÁ OUTRO DEUS

Uma resposta ao teísmo aberto



JOHN FRAME

Não há outro Deus © 2006, Editora Cultura Cristã. Título original *No other God* © 2001 por John M. Frame. Traduzido e publicado com permissão da P&R Publishing, 1102 Marble Road, Phillipsburg, New Jersey, 08865, USA. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2006
3.000 exemplares

Tradução
Augustus Nicodemus Lopes

Revisão
Claudete Água de Melo
Lia Márcia Ando

Editoração
Lela Design

Capa
Idéia Dois Design

Conselho Editorial
Cláudio Marra (*Presidente*), Alex Barbosa Vieira, André Luiz Ramos, Francisco Baptista de Mello, Mauro Fernando Meister, Otávio Henrique de Souza, Ricardo Agreste, Sebastião Bueno Olinto, Valdeci da Silva Santos.





Página em Branco!!!

Dedicado ao conselho, ao corpo docente, aos
administradores, aos alunos e aos assistentes
do Reformed Theological Seminary

http://mazinhorodrigues.wordpress.com/



Página em Branco!!!

Sumário

Prefácio 11

1. O que é o teísmo aberto? 15
A retórica e a realidade
A abertura do Deus soberano
Vulnerabilidade soberana
As ambigüidades do teísmo aberto
Como os teólogos que defendem o teísmo aberto vêem o teísmo tradicional
As principais reivindicações do teísmo aberto

2. De onde vem o teísmo aberto? 23
A antiguidade do teísmo aberto
Deus e os gregos
Socinianismo: o elo perdido na genealogia do teísmo aberto
Influências mais recentes
O que é novo no teísmo aberto?

3. Como os teólogos que defendem o teísmo aberto lêem a Bíblia? 35
Lógica
Modelos
Exegese direta e antropomorfismo

4. O amor é o atributo mais importante de Deus? 41
Amor, sensibilidade, receptividade e vulnerabilidade

5. A vontade de Deus é a explicação final para todas as coisas? 47
O mundo natural
A história humana
Vidas humanas individuais
Decisões humanas
Pecados
Fé e salvação
Passagens que resumem o tema

6. Como os teólogos do teísmo aberto respondem? 69
Universalizando particulares?
Preordenação divina *versus* responsabilidade humana?
Que tipo de eleição?
Como Deus pode agir "agora" se ele age "sempre"?
Outras objeções dos teólogos do teísmo aberto

7. A vontade de Deus é irresistível? 81
Vontades antecedente e conseqüente
Vontades decretatória e normativa
A distinção de Sanders
A eficácia da vontade de Deus

8. Nós temos liberdade verdadeira? 93
Uma análise critica do indeterminismo
Outros tipos de liberdade
O problema do mal

9. Deus está no tempo? 109
Argumentos contra a divina atemporalidade
Argumentos filosóficos em favor da supratemporalidade divina
O que dizem as Escrituras sobre Deus e o tempo
A onipresença temporal de Deus

10. Deus muda? 121
Um Deus que tem compaixão
De que modo Deus é imutável?
Imutabilidade e onipresença temporal

11. Deus sofre? 135
Asseidade
Deus tem sentimentos?

Deus pode fraquejar?
Deus sofre a morte em Cristo?

12. Deus sabe antecipadamente de todas as coisas? 145
Divina ignorância nas Escrituras?
O conhecimento exaustivo de Deus sobre o futuro

13. O teísmo aberto é coerente com outras doutrinas bíblicas? 155
Inspiração bíblica
Pecado
Redenção
Segurança
Céu e inferno
Orientação

Conclusão 159

Bibliografia 161

Notas 169



Página em Branco!!!



Página em Branco!!!

Prefácio

O propósito deste livro é descrever e avaliar biblicamente o movimento teológico conhecido por "teísmo aberto". Os teólogos desse movimento ensinam que Deus não está acima do tempo, que ele não controla toda a natureza e nem toda a História, que ele não conhece o futuro exaustivamente e que ele, às vezes, comete erros e muda os seus planos, sendo, portanto, em alguns aspectos, dependente do mundo. Esses teólogos apresentam os seus pontos de vista de modo cativante, atraindo assim muitos discípulos. No entanto, no meu entender, a posição deles é totalmente desprovida de fundamento bíblico, e esse movimento tem causado divisões e confusões em igrejas, seminários, universidades, editoras e outras organizações cristãs.[1]

Em várias seções do meu livro mais volumoso, *The Doctrine of God* [A doutrina de Deus] a ser publicado, trato desses temas e, numa proporção menor, do próprio teísmo aberto. No entanto, nesse livro a minha crítica está espalhada por vários capítulos que também tratam de outros assuntos, o que poderá fazer com que o leitor tenha dificuldade de entender o todo. Portanto, como o teísmo aberto é assunto de grande importância em nossos dias, eu reuni as minhas idéias sobre esse movimento teológico neste livro menor. Ele contém algum material do livro *The Doctrine of God,* mas também muito material novo que rebate, especialmente, os escritos dos preponentes do teísmo aberto, e analisa, com mais profundidade, os textos bíblicos relevantes.

Embora a minha avaliação geral com respeito ao teísmo aberto seja negativa, tenho me beneficiado da interação com os teólogos desse movimento. Eles me desafiaram a entender melhor a "relação recíproca" que há entre Deus e o mundo, conforme descrita na Bíblia. Concordo com eles que não

podemos simplesmente desconsiderar esse relacionamento recíproco e tratá-lo apenas como antropomorfismo. Ou, se decidirmos considerar essa relação como antropomórfica, precisamos prestar mais atenção ao verdadeiro sentido de *antropomórfico* nesse contexto. Por esse motivo, neste livro, tento não somente avaliar criticamente o teísmo aberto, mas também formular de forma sistemática o relacionamento entre o plano eterno de Deus e os acontecimentos da criação, de um modo mais preciso do que, por vezes, tem sido feito pelos teístas tradicionais.

Neste livro, portanto, há algum relacionamento recíproco entre os teólogos do teísmo aberto e a minha pessoa. Tenho tentado ser justo na minha interpretação dos seus escritos para evitar exageros, dar crédito quando este é devido e reconhecer as fraquezas da posição tradicional quando estas existem. Isso tudo na confiança de que minha crítica negativa venha a ser ainda mais convincente.

Sou grato a todos os que me encorajaram neste projeto (e na minha composição da obra maior, *The Doctrine of God*) e a todos os que compartilharam comigo os seus pensamentos a respeito deste tema. Meu estimado colega veterano, Roger Nicole, foi de grande ajuda ao compartilhar material, tanto dos seus próprios escritos quanto de escritos de outros. Devo dizer ainda que, depois que o primeiro rascunho deste livro foi completado, tornou-se disponível o excelente livro de Bruce Ware, *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism*.[2] Depois de ter lido esse livro, comecei a refletir sobre o meu próprio trabalho: o que eu teria a acrescentar a um trabalho tão completo, equilibrado e convincente como esse feito por Ware? Porém, refletindo um pouco mais, percebi que é possível contribuir com certas coisas, tanto para o alicerce como para a superestrutura do argumento de Ware, como seu entusiasta obreiro contemporâneo, sem menosprezar o seu empreendimento. Neste livro dou mais atenção do que faz Ware, entre outras coisas, (1) à universalidade da soberania divina, (2) à perspectiva indeterminista antibíblica e incoerente da liberdade humana; (3) às pressuposições metafísicas e epistemológicas do teísmo aberto e (4) à base histórica do movimento. Revendo o que escrevi, percebo que, mesmo que Ware e eu compartilhemos muitas preocupações e idéias, quem ler ambos os livros não verá muita repetição. E, além das diferenças no modo de tratar o assunto, Ware precisa de companhia. É importante reunir testemunhos múltiplos na defesa do que acreditamos ser a posição bíblica.

Agradeço também a P&R Publishing por sua disponibilidade e rapidez de expressão em me apoiar nesta empreitada, aos meus alunos do Westminster Theological Seminary na Califórnia e do Reformed Theological Seminary de Orlando pelas estimulantes interações. Sou grato, especialmente, ao meu aluno Justin Taylor pelas suas sugestões bibliográficas e por seus comentários a respei-

to do rascunho anterior deste volume. Sou grato também a James Scott, da P&R, que editou este livro. Ainda sou grato a Canon Press, por sua permissão para incluir partes do meu artigo "Open Theism and Divine Foreknowledge" [Teísmo aberto e presciência divina][3] e, no geral, por continuar me encorajando.



Página em Branco!!!

1

O que é o teísmo aberto?

Neste capítulo, tentarei descrever em termos gerais a posição do teísmo aberto, contrastando-o com o teísmo tradicional. Porém, em primeiro lugar, preciso remover algumas barreiras para um entendimento recíproco.

A retórica e a realidade

Os teólogos do movimento teísmo aberto nem sempre têm sido muito claros ao descrever aquilo em que acreditam. Muitas de suas exposições (porém, certamente, não todas) são mais parecidas com palestras motivadoras ou discursos políticos do que com filosofia ou teologia séria. Eles parecem estar mais interessados na persuasão do que na clareza. Muitas vezes, eles escrevem prosas emotivas, procurando sensibilizar o leitor com respeito à sua posição e dar um sentimento de aversão em relação às concepções tradicionais de Deus. Preciso começar alertando os leitores para que não se deixem levar por essa retórica.

Clark Pinnock, por exemplo, um dos teólogos desse movimento, distingue "dois modelos de Deus" que as pessoas "comumente trazem consigo na mente":

> Podemos imaginar Deus primeiramente como um monarca distante, afastado das contingências do mundo, imutável em todos os aspectos do seu ser, como um poder todo-determinante e irresistível, ciente de tudo o que irá acontecer e que nunca se arrisca. Ou, podemos entender Deus como um pai que se preocupa, dotado de atributos de amor e receptividade, generosidade e sensibilidade, abertura e vulnerabilidade, uma pessoa (em vez de um princípio metafísico) que se aventura

no mundo, reage ao que lhe acontece, relaciona-se conosco e interage dinamicamente com os seres humanos.[1]

Pinnock endossa o segundo modelo e o identifica como sendo o teísmo aberto.[2] Mas essa descrição de supostos modelos gerais de Deus não soa como verdadeira. Minha impressão é que a maioria dos cristãos associa elementos de ambos os modelos: Deus é um monarca, mas não afastado. Ele é um poder todo-determinante e irresistível, mas também um Pai que se preocupa.[3] Ele não é contingente (ou seja, dependente) do mundo, tampouco está "afastado das contingências do mundo", pois está muitíssimo envolvido com o mundo que criou. Está a par de tudo o que acontece e nunca se arrisca, contudo é abundante em amor e receptividade, em generosidade e em sensibilidade. Ele é uma pessoa, não meramente um princípio metafísico.[4] Também não creio que muitos cristãos (mesmo os tradicionais) desaprovassem a descrição que Pinnock fez a respeito de Deus como alguém que "conhece o mundo, reage ao que acontece, relaciona-se conosco e interage ativamente com os seres humanos".[5]

O que Pinnock apresenta como sendo dois modelos distintos de Deus consiste, em grande parte, de aspectos de um modelo único – o modelo bíblico que tem orientado o pensamento da maioria dos cristãos ao longo dos séculos. Eu rejeitaria dois elementos da primeira lista (a indiferença de Deus e seu afastamento do curso do mundo) e questionaria dois da segunda lista (a abertura de Deus e sua vulnerabilidade).[6] Penso que a maioria dos cristãos através da História concordaria comigo.

A abertura do Deus soberano

Eu disse que questiono os termos de Pinnock, *abertura* e *vulnerabilidade,* mas não que os rejeito. Na verdade, posso ratificar esses termos em alguns sentidos. Contudo, eles são ambíguos. O termo *abertura* é, certamente, uma metáfora. Não é usado nas Escrituras como um atributo de Deus, e não possui um significado padrão na literatura teológica. Richard Rice define esse termo mostrando que o teísmo aberto "considera Deus como receptivo a novas experiências e flexível quanto ao modo como age em direção a seus objetivos no mundo".[7]

Eu acredito, porém, que Pinnock e outros usem a palavra *aberto* também por causa de suas conotações.[8] O termo dá uma boa impressão. Ele sugere um panorama de vastas campinas, cheias de alegres raios solares, esteiras convidativas, portões abertos, pensamentos não-dogmáticos e pessoas dispostas a compartilhar os seus segredos mais íntimos. Esse tipo de fantasia é

certamente atraente às pessoas em nossa cultura. No entanto, precisamos ser cuidadosos quanto a isso. Isso porque *fechado* é, às vezes, melhor que *aberto*. A comida se estraga se deixarmos a porta da geladeira aberta. Um cofre aberto é um convite para os ladrões. E não é nada prudente deixar a porta do carro aberta enquanto este estiver em movimento. Talvez, em certos aspectos, é melhor para Deus que ele seja *fechado*. Por exemplo, se ele realmente deixou todo o futuro completamente em aberto, ele também deixou em aberto a possibilidade da vitória de Satanás.

Como veremos, o soberano Deus do teísmo cristão tradicional é fechado em certos aspectos. Entretanto, concernente a outros aspectos, ele também é um Deus de abertura. Ele abre o mundo de maneira maravilhosa para os seus filhos, ordenando que exercitem domínio sobre o mundo inteiro (Gn 1.28), habilitando Paulo a dizer que ele tudo pode por meio de Cristo (Fp 4.13). Ele coloca uma porta aberta perante o seu povo enquanto proclamam a Cristo por todo o mundo (Cl 4.3; Ap 3.8). Deus pode abrir e fechar as portas da criação precisamente por ser soberano: o "que abre, e ninguém fechará, e que fecha, e ninguém abrirá" (Ap 3.7).

Sua soberania o torna totalmente aberto a nossas orações, pois ele sempre pode respondê-las. Para ele, porta alguma se encontra fechada. Ele pode, na verdade, até mesmo abrir as portas do coração humano à sua influência; e não podemos deixá-lo de fora. Seu poder soberano nos abre para ele e, vice-versa, ele a nós.

Portanto, a metáfora da abertura beneficia ambas as partes. Na verdade, os relativamente poucos usos de *aberto* na Bíblia encaixam-se melhor no modelo tradicional do que no de Pinnock. Porém, não há dúvida de que não se pode construir teologia sobre metáforas, pois estas têm a característica de poderem ser tomadas em várias direções diferentes, mas de preferência com base no ensino das Escrituras.

Vulnerabilidade soberana

Vulnerabilidade é uma idéia que examinarei mais adiante neste livro. Minha opinião é que Deus, em sua natureza básica, não pode sofrer perda, e o seu plano eterno não pode sofrer derrota alguma. Nesses aspectos, ele é invulnerável. Mas, ao interagir com as criaturas, ele realmente pode se entristecer (Ef 4.30). Jesus era profundamente vulnerável, mesmo sendo nada menos que o próprio Filho de Deus. E até mesmo, independentemente da Encarnação, o profeta declara: "Em toda a angústia deles, foi ele (Deus) angustiado" (Is 63.9). Essa ênfase bíblica é totalmente compatível com o teísmo clássico, como argumentarei neste livro.[9]

As ambigüidades do teísmo aberto

Entretanto, não fizemos muito progresso em definir, de modo mais preciso, a natureza do teísmo aberto e suas diferenças com relação à visão tradicional. As duas listas de Pinnock, como vimos, são muito vagas, ambíguas e equivocadas ao definir essas diferenças. Gastei algum tempo em suas listas para demonstrar que o apelo do teísmo aberto é freqüentemente baseado nas conotações, nos sons e na retórica das palavras, em vez de na substância.

Outro exemplo é fornecido pelo prefácio do livro *The Openness of God:*

> Deus, em sua graça, concede aos seres humanos liberdade significativa para cooperar com, ou ir contra, a vontade de Deus para suas vidas, e ele entra em relacionamentos dinâmicos e recíprocos conosco. A vida cristã envolve uma genuína interação entre Deus e os seres humanos. Respondemos às iniciativas graciosas de Deus e Deus reage à nossas respostas... e assim por diante. Deus se arrisca nesse relacionamento recíproco. Mesmo assim, ele é infinitamente rico em recursos e competente para manejar as coisas, levando-as a seus objetivos últimos. Às vezes, Deus, sozinho, decide como executar esses objetivos. Em outras ocasiões, Deus age com decisões humanas, adaptando os seus próprios planos para que se ajustem às situações inconstantes. Deus não controla tudo o que acontece. De preferência, ele está aberto a receber informação de suas criaturas. Em diálogo amoroso, Deus nos convida a participar com ele na formação do futuro.[10]

Os autores admitem, para mérito deles, que essa descrição de teísmo aberto é feita somente em forma de "grandes pinceladas".[11] Todavia, esse é o tipo de descrição que prende a atenção e as emoções da maioria dos leitores. Os autores se oferecem para nos levar a uma aventura maravilhosa, de grande risco, mas de braços dados com o próprio Deus. Quem não gostaria de ir?

Mas o que é "liberdade significativa"? Os teólogos do movimento do teísmo aberto também a descrevem como sendo a "liberdade real" ou "liberdade verdadeira". (Compare a última referência com "a interação verdadeira".) É claro que todos querem ter liberdade "verdadeira", e todos gostariam de acreditar que a possuem (na verdade, que outro tipo de liberdade há?). Entretanto, essa linguagem prejudica muito a argumentação. Como veremos mais adiante, o teísmo aberto ensina uma perspectiva específica de liberdade, ou seja, o indeterminismo, o qual é altamente controverso na teologia. Argumentarei que esse conceito não é bíblico e é incoerente. Por meio de uma análise

cuidadosa, o indeterminismo se revela como sendo, não liberdade verdadeira, mas sim um tipo de escravidão ao acaso imprevisível.

E qual é o significado de um relacionamento "dinâmico" com Deus, em oposição a um relacionamento estático? A teologia moderna exalta coisas dinâmicas e demoniza tudo o que é estático. E os autores de *The Openness of God* seguem fielmente essa tendência. Porém, qual é a verdadeira diferença? Evidentemente, nesse contexto, *dinâmica* significa "mudança", em vez de "poderoso". Contudo, mesmo na teologia clássica, o nosso relacionamento com Deus muda em certos aspectos, mesmo que Deus, em si mesmo, não mude; ou seja, Deus é imutável em sua natureza e em seu plano eterno, mas o seu relacionamento com as criaturas certamente muda. Portanto, na verdade, tanto a teologia ortodoxa como o teísmo aberto nos prometem um relacionamento dinâmico com Deus.

Será que queremos realmente excluir qualquer aspecto estático (imutável) do nosso relacionamento com Deus? Será que não é importante que alguns dos aspectos desse relacionamento sejam imutáveis, como, por exemplo, as promessas de Deus, o seu caminho para a salvação, a sua justiça, a sua santidade e a sua misericórdia? O escritor do Salmo 136 não se deleita em repetir o refrão: "sua misericórdia dura para sempre"? Será que algum teólogo do teísmo aberto ficaria contente se visse o amor de Deus se transformar em crueldade?

Meu apelo a todos os leitores de livros escritos por teólogos que defendem o teísmo aberto é que não se deixem levar pela retórica. Não deixem que coisa alguma lhes passe despercebida. Reflitam bem sobre o assunto; perguntem-se o que esses autores estão realmente dizendo. Não se deixem impressionar pela linguagem ambígua, mas retoricamente atraente, que eles usam.

Como os teólogos que defendem o teísmo aberto vêem o teísmo tradicional

Agora é hora de nos deslocarmos da retórica às diferenças verdadeiras entre o teísmo aberto e o tradicional. Os teólogos do teísmo aberto, diga-se a seu favor, vão, por vezes, além de uma postura retórica para uma postura analítica. Richard Rice, por exemplo, nos dá um relato preciso dos temas em controvérsia, e é preciso examiná-lo. Devemos, primariamente, considerar como os teólogos do teísmo aberto vêem os ensinamentos dos teístas tradicionais. Aqui vai o meu resumo do que Rice denomina de perspectiva "tradicional" ou "convencional":[12]

1. Ela enfatiza a soberania, a majestade e a glória de Deus.
2. A vontade de Deus é a explicação final de todas as coisas.
3. A sua vontade é irresistível.
4. Ele é generoso e benevolente, mas é igualmente glorificado com a destruição do ímpio.
5. Ele está acima do tempo.
6. Ele conhece todas as coisas do passado, do presente e do futuro.
7. Em sua essência, ele não é afetado pelos acontecimentos e pelas experiências humanas.

Os termos *tradicional* e *convencional* sugerem que as tradições teológicas, em sua maioria, concordariam com essas afirmações. Na realidade, porém, a descrição de Rice reflete especificamente as convicções calvinistas, mais do que qualquer outra tradição. Os arminianos, por exemplo, não concordariam que a vontade de Deus é a explicação final de tudo ou que sua vontade é irresistível. Por outro lado, nem todos os calvinistas concordariam que Deus é glorificado igualmente (ou em todos os sentidos), tanto na salvação dos justos quanto na destruição dos perversos. Os calvinistas acreditam que Deus predestina igualmente ambos os resultados, assim como preordena todos os acontecimentos da natureza e da História. No entanto, nem todos os acontecimentos lhe são agradáveis e, nesse sentido, nem todos os acontecimentos o glorificam de maneira idêntica. Quanto à destruição do ímpio, a Escritura afirma que Deus "não tem prazer na morte do perverso" (Ez 33.11) e muitos calvinistas tomam esse ensinamento de modo totalmente literal.[13] Entretanto, a lista de Rice indica os conceitos sobre Deus que os teólogos do teísmo aberto querem rejeitar.

As principais reivindicações do teísmo aberto

Posteriormente, Rice expõe a sua própria perspectiva de Deus, a qual é compartilhada por outros teólogos do teísmo aberto. Mais uma vez parafraseio e resumo, usando muito da própria linguagem de Rice:[14]

1. O amor é a qualidade mais importante de Deus.
2. O amor não é apenas cuidado e comprometimento, mas também ser sensível e compreensivo.
3. As criaturas exercem influência sobre Deus.
4. A vontade de Deus não é a última explicação de todas as coisas. A História é o resultado da combinação do que Deus e suas criaturas decidem fazer.

5. Deus não conhece todas as coisas eternamente, mas aprende com o desenrolar dos acontecimentos.
6. Portanto, em certos aspectos, Deus depende do mundo.

Além dessas, há uma sétima proposição que Rice não menciona aqui, mas que é central ao teísmo aberto – possivelmente seja, até mesmo, a raiz da qual se deriva todo o sistema:

7. Os seres humanos são livres no sentido indeterminista.

Indeterminismo é o nome filosófico daquilo que Pinnock chama de "liberdade significativa", descrita na passagem anteriormente citada. O filósofo e teólogo do teísmo aberto William Hasker define o livre-arbítrio indeterminista da seguinte maneira:

> Um agente é livre com respeito a uma dada ação num dado momento se, nesse momento, está em seu poder executá-la, bem como, em seu poder, a capacidade de abster-se dela.[15]

Dessa perspectiva, as nossas escolhas livres são absolutamente indeterminadas e sem motivo ou razão. Elas não são predeterminadas por Deus, ou pelas circunstâncias, ou até mesmo pelo nosso próprio caráter e pelos nossos desejos. Argumentarei no capítulo 8 que essa perspectiva de liberdade não é bíblica. A Escritura afirma que somos livres para agir de acordo com os nossos desejos e nossa natureza, e que a graça de Deus pode nos libertar do pecado para servir a Cristo. No entanto, ela não ensina o indeterminismo, mas, antes, o exclui. Ademais, argumentarei que, contrário a Hasker e outros, o indeterminismo não estabelece responsabilidade moral, mas, antes, a destrói.

Nos capítulos que se seguem examinarei essas reivindicações distintas do teísmo aberto, tanto as positivas quanto as negativas, comparando-as com o ensino da Bíblia.



Página em Branco!!!

2

De onde vem o teísmo aberto?

O foco deste livro é principalmente analítico e avaliativo, em vez de histórico. Contudo, para entender um movimento teológico é importante que se conheça algo a respeito de sua história. Esse conhecimento é especialmente importante no que diz respeito ao teísmo aberto, pois os seus defensores descrevem esse movimento como sendo algo bastante contemporâneo. Para eles, uma das razões principais pela qual as pessoas deveriam ser atraídas pelo teísmo aberto é o fato de que ele é novo. Pinnock, por exemplo, apresenta a visão "clássica" de Deus como sendo "um ser que é imutável e impassível" e, dessa forma, comenta em seguida:

> Entretanto, para muitos de nós hoje, essa imutabilidade de Deus não é de modo algum atraente. Não vibramos ao saber que Deus é, na verdade, fechado em si mesmo e totalmente imutável.[1]

Mais adiante ele diz:

> Admito que a cultura moderna me influenciou neste assunto. A nova ênfase a respeito da liberdade humana requer que eu pense em Deus como tendo uma natureza autolimitada com relação ao mundo. Para os gregos, pode ter sido natural colocar Deus completamente fora do fluxo temporal, numa serena indiferença ditatorial. Porém, para nós certamente não o é... O mundo moderno nos convida a restaurar a compreensão positiva da História e da mudança e, ao fazer isso, nós nos

> achegarmos ao ensinamento bíblico. Que ninguém afirme que a modernidade sempre nos afasta e nunca nos chama em direção à verdade.[2]

O capítulo de John Sanders sobre "Considerações históricas" em *The Openness of God*[3] apresenta uma abordagem semelhante: o teísmo tradicional é uma mistura de filosofia grega e ensinamento bíblico que dominou o pensamento da igreja cristã até o século 20. Porém, a "teologia moderna tem testemunhado um reexame notável da natureza e dos atributos de Deus".[4] De acordo com Roger Olson, a teologia está passando, de fato, por uma "mudança de paradigma".[5] Portanto, o teísmo aberto é uma opção contemporânea, algo completamente novo, um "novo modelo" de Deus.

Em grande parte, o apelo que o teísmo aberto exerce sobre as pessoas provém dessa ênfase na novidade. Pinnock quer uma teologia que seja "atraente" para as pessoas de hoje, em vez de atolada no passado. Há claramente vários perigos nessa abordagem. Os cristãos deveriam ser os primeiros a rejeitar a afirmação de que o mais recente é o mais verdadeiro.[6] E muito do que é "atraente para as pessoas de hoje" não é, de forma alguma, cristão.

Apesar de tudo isso, os teólogos do teísmo aberto ainda procuram justificar sua posição por meio de um apelo às Escrituras. Por esse motivo, não quero enfatizar demais esse ponto. A minha intenção, aqui, é somente questionar a reivindicação de novidade feita pelos teólogos do teísmo aberto. Os interessados no teísmo aberto, especialmente aqueles que são atraídos pela novidade, precisam entender que o teísmo aberto não é tão novo quanto reivindica ser. De fato, em certos aspectos, seria melhor advertir os teólogos do teísmo aberto a que anunciem sua posição com base na sua antiguidade, em vez de fazê-lo com base na sua contemporaneidade.

Este capítulo não será um trabalho original de historiografia. Serei muito breve e citarei essencialmente as fontes secundárias, incluindo escritos dos próprios teólogos do teísmo aberto. Um estudo histórico completo das raízes do teísmo aberto, mesmo que seja útil, requereria muito mais que um capítulo e diminuiria o argumento principal do livro, que é exegético. Como argumentei em outra parte, embora os estudos históricos tenham o seu valor, nunca resolverão qualquer problema teológico. Somente a Escritura (*Sola Scriptura*) pode julgar entre alternativas teológicas.[7] Ademais, o meu propósito aqui é simplesmente observar algumas correlações um tanto óbvias entre o teísmo aberto e os movimentos intelectuais do passado. Cito, propositadamente, fontes secundárias, como Cornelius Van Til fez, muitas vezes, para mostrar que o meu entendimento da História não é idiossincrático.

A antiguidade do teísmo aberto

O próprio Sanders admite que um dos elementos característicos cruciais (o elemento crucial, na minha visão) do teísmo aberto é antigo: o livre-arbítrio indeterminista. Ele observa que esse conceito pode ser encontrado em Filo[8] e em muitos dos antigos pais da Igreja.[9] Ele encontra o indeterminismo, obviamente, também nos escritos de Jacob Arminius (m.1609), o oponente do calvinismo.[10] Evidentemente, o indeterminismo não é uma idéia tão nova assim.

Historiadores da filosofia acrescentariam ainda que a idéia adentraria ainda mais o passado, chegando até Epicuro, filósofo grego (341-270 a.C.). Este acreditava que o mundo era formado de átomos pequeníssimos que normalmente se moviam para baixo em linhas verticais. Porém, para que esses átomos colidissem, se combinassem e produzissem objetos maiores, precisariam ocasionalmente se desviar da rota vertical. Esse desvio era imprevisível e acontecia por acaso. Para Epicuro, essas guinadas repentinas explicam a formação de objetos como também a natureza da liberdade e responsabilidade humana.[11]

Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) também defendiam uma espécie de acaso na natureza, a esfera do mundo dos sentidos (Platão) ou da matéria-prima (Aristóteles). Essas esferas são radicalmente indeterminadas, por não serem "formas" ou "conceitos".[12]

Consistentes com essa concepção, os deuses de Platão e de Aristóteles estão muito aquém do Deus soberano das Escrituras. Platão se refere a um número grande de seres como divinos: (1) Os deuses finitos das religiões gregas; (2) o Demiurgo do *Timaeus*, que forma o "receptáculo" material numa cópia do mundo das Formas. O Demiurgo é reprimido tanto pela natureza das Formas quanto pela natureza do material; (3) o próprio mundo das Formas, especialmente a Forma do Bem. Mas para Platão, a Forma do Bem só explica a bondade do mundo, não os seus defeitos ou maldades. Portanto, todos os seres, aos quais Platão se refere, são essencialmente finitos. Eles não controlam o mundo, antes são, em si mesmos, limitados pela autonomia do mundo, pelo acaso, pelo (na verdade) livre-arbítrio indeterminista dos seres finitos.

O deus de Aristóteles é a "Causa Primeira", aquele que move todas as coisas, enquanto ele mesmo é imutável. Esse ser é impessoal, ao invés de pessoal. Como os teólogos do teísmo aberto muitas vezes afirmam, o deus de Aristóteles não conhece o mundo, nem o ama. Ele move o mundo atraindo os seres finitos a se moverem em sua direção, assim como uma bela peça de arte atrai visitantes a uma galeria. Essa perspectiva é essencialmente um conceito libertário de causalidade divina. Para usar a linguagem comum à teologia do processo, o deus de Aristóteles move o mundo com "persuasão" e não de "modo coercivo".[13]

As premissas que formam a base do indeterminismo retrocedem ainda mais no tempo. Os filósofos gregos mais antigos, como Tales, Anaximandro e Anaximanas, procuraram explicar a ordem e o curso do mundo sem se referir a deuses. Assim, a visão de mundo deles não tinha lugar para um ser pessoal que controlasse o mundo com um plano eterno. O mundo funciona por iniciativa própria, autonomamente, e o filósofo vem a entender este mundo autonomamente, pelo uso da razão desassociada da revelação divina. Nem sempre é evidente se esses pensadores concebiam o progresso do mundo de maneira determinista ou não-determinista, mas a concepção deles evitava a barreira mais óbvia ao indeterminismo, ou seja, a noção de um Deus soberano e pessoal.

Devo registrar, de passagem, que o comentário supracitado oferece uma resposta parcial à acusação dos teístas abertos de que o teísmo tradicional se baseia parcialmente na filosofia grega. Consideraremos esta questão em outros contextos, mas desde já podemos ver que, no que diz respeito ao conceito indeterminista da liberdade, o teísmo aberto é mais grego do que o teísmo tradicional.

Nós podemos traçar esse desenvolvimento regredindo ainda mais no tempo – de fato, ao princípio da História. A crença na autonomia humana, a raiz do indeterminismo, retrocede à queda do homem. Como está registrado em Gênesis 3, Adão e Eva acreditaram que poderiam permanecer numa posição neutra entre Deus e Satanás e autonomamente decidir qual o ser sobrenatural que estava dizendo a verdade. Implicitamente, eles acreditaram, mesmo que por um momento trágico, na mentira de Satanás: que Deus não estava no controle do mundo que havia criado.

O que eu estou querendo dizer é que, ao longo de toda a História, o pensamento não-cristão tem sido, implicitamente, indeterminista. É verdade que muitos pensadores não-cristãos, não mencionados aqui, como os estóicos Spinoza e B. F. Skinner, foram deterministas. Esse determinismo (a visão de que todo acontecimento é completamente explicável por causas prévias eficientes) parece contrário ao indeterminismo. Porém, da perspectiva calvinista, o determinismo secular é parente próximo do indeterminismo, pois nenhum dos dois reconhece que o mundo está sob o controle de um Criador pessoal. Em ambos os sistemas, portanto, o progresso do mundo "simplesmente acontece". Em ambos, o elemento regente é o acaso.

Isso pode ser dito do neoplatonismo e das outras filosofias helenísticas as quais Roger Olson associa particularmente ao teísmo tradicional.[14] O neoplatonismo ensinou a existência de um ser supremo impessoal que, mesmo de modo oposto ao fluxo irracional do mundo material, era correlativo a este, sendo incapaz de evitar suas imperfeições.

Portanto, o teísmo aberto se inspira em idéias existentes no mundo desde o Éden. Eu não quero equiparar o teísmo aberto à idolatria da antiguidade ou às formas seculares de indeterminismo, mas o indeterminismo do teísmo aberto compartilha muitos conceitos com estas. Dizer isso não prova que esses conceitos sejam errados. Porém, esses paralelos conceituais refutam a idéia de que o teísmo aberto é exclusivamente contemporâneo, um discernimento totalmente novo. Vimos também que as pessoas que defendem essas idéias nem sempre o têm feito com o desejo de serem fiéis às Escrituras.

Deus e os gregos

Outra conclusão que se segue à argumentação acima é que o teísmo aberto deve à filosofia grega, no mínimo, tanto quanto o teísmo clássico. Teístas abertos têm argumentado muitas vezes que o teísmo clássico é, na realidade, uma combinação de ensinamentos bíblicos com a filosofia grega. Eu não posso negar que alguns conceitos da filosofia grega, como a imutabilidade e a impassibilidade divina etc., tenham influenciado o teísmo clássico, embora devamos discutir ainda se essa influência foi boa ou má. Mas, como já vimos, o teísmo aberto também possui afinidades com o pensamento grego. Sua visão indeterminista de liberdade era mantida por alguns filósofos gregos e estava implícita nos ensinamentos de outros.

As comparações que os teólogos do teísmo aberto fazem entre a filosofia grega e o teísmo clássico nem sempre são convincentes. Recordemos a declaração de Pinnock citada no capítulo 1:

> Podemos imaginar Deus como um monarca distante, afastado das contingências do mundo, imutável em todos os aspectos do seu ser, como um poder todo-determinante e irresistível, ciente de tudo o que irá acontecer e que nunca se arrisca. Ou podemos entender Deus como um pai que se preocupa, com atributos de amor e receptividade, generosidade e sensibilidade, abertura e vulnerabilidade, uma pessoa (em vez de um princípio metafísico) que se aventura no mundo, reage ao que lhe acontece, relaciona-se conosco e interage dinamicamente com os seres humanos.[15]

Aqui, Pinnock contrasta o que considera a perspectiva filosófica grega de Deus com sua própria concepção aberta. Ele parece acreditar que a teologia clássica está mais próxima da concepção grega. Porém, eu me pergunto quais filósofos gregos ele tinha em mente. Não sei de nenhum filósofo grego que tenha

pensado em Deus como um monarca. Na maioria dos sistemas filosóficos gregos, Deus era impessoal, e os monarcas são claramente pessoais. A religião grega incluía deuses pessoais. Um deles, chamado Zeus, era, em certo sentido, monárquico. Mas esses deuses certamente não eram "distantes", "imutáveis", "irresistíveis", etc. O Demiurgo de Platão não era "todo-determinante", e aquilo que ele chamava de Bem divino só causava as coisas boas, não as más. A impessoal "Causa Primeira" de Aristóteles não estava ciente das coisas que ocorriam no mundo finito – ela não era consciente de coisa alguma. A divindade estóica se aproxima da caracterização de Pinnock, mas era panteísta e panenteísta.

Nem o teísmo aberto nem o clássico deveriam ser menosprezados simplesmente por causa dos movimentos históricos que os influenciaram. Porém, quando fizermos comparações entre movimentos contemporâneos e históricos, precisamos procurar fazê-lo com mais cuidado do que Pinnock.

Socinianismo: o elo perdido na genealogia do teísmo aberto

Além do indeterminismo, outra idéia central do teismo aberto é particularmente antiga: sua rejeição da total presciência de Deus. Essa rejeição também tem um antecedente histórico importante. Depois de comentar os conceitos de Armínio em sua análise histórica, Sanders salta para o século 20 e fala sobre o pensamento de Paulo Tillich e de outros. Porém, ao fazer isso, ele deixa de fora um movimento importante para a história das idéias dos teólogos do teísmo aberto: o socinianismo. Os italianos Lelio Socino (1525-1562) e seu sobrinho Fausto Socino (1539-1604) foram considerados heréticos tanto pelos protestantes como pelos católicos. Eles negavam a divindade plena de Cristo, a sua expiação substitutiva e a justificação pela justiça imputada de Cristo. Robert Strimple registra esses pontos de vista e depois acrescenta:

> Porém, o socinianismo também se apegava a uma doutrina herética de Deus. A doutrina sociniana pode ser declarada de modo bem resumido, e precisa ser contrastada tanto com o calvinismo como com o arminianismo. O calvinismo (ou agostinianismo) ensina que o Deus soberano *preordenou* tudo quanto vem a acontecer e, portanto, ele tem *presciência* de tudo quanto há de se suceder. O arminianismo nega que Deus tenha preordenado tudo quanto vem a ocorrer mas, no entanto, deseja afirmar a presciência de Deus com respeito a tudo o que vier a suceder. Contra os arminianos, os socinianos insistiam que os calvinistas, na lógica, estavam corretos em insistir que a única base real

> para se acreditar que Deus *sabe* o que você está para fazer é acreditar que ele *preordenou* o que você irá fazer a seguir. De que outra maneira Deus poderia saber de antemão quais seriam as suas decisões? No entanto, assim como os arminianos, os socinianos insistem que é uma negação da liberdade humana acreditar na preordenação soberana de Deus. Por isso, eles foram "até o fim" (pela lógica) e negaram, não somente que Deus preordenou as decisões livres de agentes livres, mas também que Deus sabe de antemão quais serão essas decisões. Esse é precisamente o ensino do "teísmo do livre-arbítrio" de Pinnock, Rice e de outros "evangélicos do novo modelo" que pensam de modo semelhante. Eles querem que essa sua doutrina de Deus soe bastante "nova", bastante moderna, revestindo-a com referências ao princípio da incerteza de Heisenberg na física e também da compreensão da teologia do processo (embora eles rejeitem a teologia do processo como um todo...). Porém, acaba sendo simplesmente o antigo socinianismo herético que foi rejeitado pela Igreja há séculos.[16]

Strimple acrescenta que o paralelo entre socinianismo e o teísmo aberto se estende até mesmo aos seus "argumentos mais básicos". Os partidários do teísmo aberto argumentam que *onisciência* significa conhecer tudo o que se pode conhecer e, visto que as decisões livres das criaturas não são cognoscíveis, a ignorância desses fatos não milita contra a onisciência de Deus. Strimple ressalta o fato de que isso é "um claro eco do argumento sociniano".[17]

É notável que nenhum dos teólogos do teísmo aberto se refira ao socinianismo como uma raiz de sua doutrina. Sanders a omite em sua análise histórica, do mesmo modo que Pinnock o faz na descrição de sua peregrinação histórica.[18] Porém, a visão deles sobre o conhecimento de Deus é claramente sociniana. Não quero aqui acusar os teólogos do teísmo aberto de todas as heresias do socinianismo, ou mesmo concluir que eles tenham escondido algo sobre a sua herança. Possivelmente, eles não perceberam a conexão sociniana, embora essa ignorância possa trazer algum descrédito à qualidade do seu conhecimento histórico.[19] Desejo somente chamar a nossa atenção para o fato de que sua posição não é absolutamente nova e que faz parte de um sistema cujos dogmas principais seriam condenados pela maioria dos cristãos através da História (incluindo os teólogos do teísmo aberto).

Por que isso é importante? Strimple comenta que essa perspectiva nova ajuda a nos resguardar da noção falsa de que

> ... talvez, se os nossos antepassados, os pais da Reforma, ao menos tivessem conhecido algo sobre essas idéias, teriam repensado sua

> doutrina de Deus. Ao contrário, os nossos antepassados da Reforma conheciam os argumentos modernos de Rice e Pinnock sob a forma do socinianismo, e claramente os rejeitaram. Lelio Socino incomodou Calvino e Melancton com muitas cartas nas quais expunha esses pontos de vista, e os Reformadores rejeitaram as opiniões de Socínio, por considerá-las infiéis ao testemunho bíblico.[20]

E nós que, como os Reformadores, acreditamos num Deus que conhece o futuro exaustivamente, podemos traçar a rejeição dessa doutrina ainda mais profundamente na História, muito além dos tempos dos socinianos. Lembramo-nos dos zombadores citados no Salmo 73.11 que dizem: "Como sabe Deus? Acaso, há conhecimento no Altíssimo?". E recordamos os idólatras dos dias de Isaías, que ignoraram o fato de que o verdadeiro Deus demonstra sua divindade contra os deuses falsos declarando as "coisas que hão de acontecer" (Is 41.22; cf.vs. 21-29). Do mesmo modo que a incredulidade gravita na direção do indeterminismo, como vimos anteriormente, ela também tende a negar o conhecimento de Deus com respeito ao futuro. A razão, em ambos os casos, é a mesma. Os incrédulos querem viver de modo autônomo, e um Deus que controla o mundo e conhece o futuro é uma barreira a essa autonomia.

Novamente, não estou acusando os teólogos do teísmo aberto dos erros dos seus predecessores, os socinianos ou os idólatras do tempo de Isaías. Os teólogos do teísmo aberto também não estão errados simplesmente por causa do pano de fundo histórico de suas posições. Mais propriamente, o objetivo da minha argumentação aqui é mostrar que, em lugar de serem contemporâneas, as posições centrais do teísmo aberto são antiqüíssimas. Precisamos ser cautelosos ao examinarmos as idéias do teísmo aberto, pelo fato de elas terem se colocado, por vezes, a serviço da incredulidade.

Influências mais recentes

No entanto, devemos levar a sério a declaração dos teólogos do teísmo aberto de que eles têm sido amplamente influenciados por movimentos e temas contemporâneos. Como Pinnock afirma na passagem anteriormente citada, uma das influências que ele recebeu é a "cultura moderna", inclusive "a nova ênfase na liberdade humana" (a ênfase pode ser nova, mas a idéia certamente não é).

Há, porém, na descrição de Pinnock, uma reverência doentia pelo novo. Observe sua afirmação de que a ênfase moderna "requer que eu pense de Deus como sendo autolimitado em relação ao mundo". *Requer?* Ele parece

afirmar que a cultura moderna o compele – e, indiretamente, a todos os cristãos a mudar sua teologia. Que idéia terrível! Os cristãos deveriam rejeitar essa idéia de Pinnock de maneira vigorosa. Somente Deus, em sua Palavra, tem o direito de dizer aos cristãos em que devem acreditar, e os cristãos deveriam estar desejosos de defender os ensinos da Palavra de Deus, confrontando todo e qualquer modismo intelectual.

Se quiséssemos ser mais simpáticos em relação a Pinnock, poderíamos entender que ele está simplesmente dizendo que a ênfase moderna na liberdade humana o levou a uma maneira melhor de ler a Bíblia, e que essa nova exegese, portanto, requer que ele pense de Deus como sendo autolimitado. Certamente não é errado relermos a Bíblia em resposta a desafios culturais, para ver se por acaso não temos lido alguma coisa erroneamente. Porém, Pinnock parece dizer que a cultura moderna requer um certo tipo de exegese das Escrituras, o que jamais deveria ocorrer.

O teísmo aberto não é o primeiro movimento intelectual a revisar o teísmo clássico em resposta à ênfase moderna na liberdade. Essa ênfase tem influenciado um grande número de filósofos e teólogos desde o século 18, os quais têm procurado limitar a soberania divina para dar mais espaço ao livre-arbítrio do homem. David Hume sugere, em *Dialogues Concerning Natural Religion,* que um deus finito pode ser suficiente para satisfazer as necessidades da fé.[21] John Stuart Mill concordou.[22] Immanuel Kant removeu Deus da esfera da experiência humana, em parte para dar lugar à liberdade indeterminista. Os idealistas alemães e britânicos ensinaram que o ser absoluto é co-relativo ao mundo de espaço e tempo – isso significa que Deus e o mundo são mutuamente dependentes.[23] William James (1842-1910) ensinou a existência de um deus finito que luta conosco para combater o mal. Para ele, Deus precisa ser finito para que nós sejamos livres. James identifica a liberdade com "acaso".[24] No início do século 20, a escola do Personalismo de Boston (Borden P. Bowne, Edgar S. Brightman, Albert C. Knudson, Peter Bertocci) insistia que Deus era finito e co-relativo à liberdade humana indeterminista. Outros que propuseram argumentos semelhantes foram: John Fiske, Henri Bergson, Andrew Seth Pringle-Pattison, F. H. Bradley e H. G. Wells.[25]

Muitas vezes, os teólogos acadêmicos no século 20 têm adotado uma linha semelhante, enfatizando a liberdade humana e a vulnerabilidade divina. Sanders menciona Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg, para quem "Jesus revela que Deus está envolvido com a História e está disposto a se tornar vulnerável".[26] Ele ainda menciona Emil Brunner, Hendrikus Berkhof, Eberhard Jüngel e Colin Gunton, as feministas católico-romanas Catherine LaCugna e Elizabeth Johnson, e ainda outros que têm afinidade com o teísmo aberto.

No entanto, durante a maior parte do século 20, o movimento que mais serviu para enfatizar a liberdade indeterminista e a vulnerabilidade divina foi a filosofia do processo de Samuel Alexander, Alfred North Whitehead e Charles Hartshorne, juntamente com a teologia do processo de pensadores como John Cobb, Schubert Ogden e David Ray Griffin. Os teólogos do teísmo aberto elogiam a teologia do processo por sua crítica ao teísmo clássico, mas também objetam a alguns dos ensinos distintos do pensamento do processo, como, por exemplo, a falta de uma doutrina da criação, sua insistência de que Deus sempre age de forma persuasiva em vez de coercivamente, sua visão de que todas as ações de Deus dependem do mundo e a falta de garantia de que os propósitos de Deus triunfem no final.[27]

O que é novo no teísmo aberto?

Pelo fato de não serem novas as idéias do teísmo aberto, os teólogos que o defendem também não foram muito criativos ao repensar as perspectivas anteriores. Suas idéias são amplamente antigas, e muitas pessoas já defendiam pontos de vistas semelhantes no século passado. O teísmo aberto se distingue particularmente por ser um movimento teológico. Ele reuniu um grupo de escritores que possuem mais ou menos o mesmo ponto de vista a respeito desses assuntos, com a intenção clara de persuadir a Igreja a segui-los. Os teólogos do teísmo aberto escreveram um bom número de livros, bem como colaboraram em outros, que muitos consideram persuasivos. Eles apresentam suas idéias de maneira vívida, com paixão e emoção. O apelo do teísmo aberto, em outras palavras, está na sua apresentação, e não na novidade das suas idéias.

O teísmo aberto também se distingue por ser um movimento "evangélico". Tradicionalmente, o termo *evangélico* tem sido usado para descrever os protestantes que acreditam na inerrância das Escrituras e na justificação pela graça por meio da fé na obra completa de Cristo. Os evangélicos também têm sido conhecidos por sua crença no sobrenaturalismo bíblico, incluindo o nascimento virginal de Jesus, seus milagres, a sua expiação substitutiva e a sua ressurreição. Porém, nos dias de hoje, o rótulo "evangélico" está ligado a muitos que rejeitam a inerrância bíblica, tornando-se de difícil definição no contexto presente. Os teólogos do teísmo aberto se autodenominam evangélicos, mas ao mesmo tempo rejeitam doutrinas (tal como o pré-conhecimento exaustivo de Deus) que nunca tinham sido alvo de controvérsia nos círculos evangélicos.

A visão indeterminista da doutrina do livre-arbítrio certamente já existe há mais tempo dentro da tradição evangélica na linha de pensamento arminiano. Os teólogos do teísmo aberto muitas vezes se identificam especialmente com

os arminianos (embora, como já vimos, sejam mais socinianos com respeito a isso). No entanto, acreditam que o arminianismo tradicional não tem sido consistente o suficiente no que diz respeito ao seu ponto de vista da liberdade indeterminista. No arminianismo tradicional, mesmo que Deus não predetermine as escolhas livres do homem, ele as conhece todas de antemão, pois conhece exaustivamente o futuro. Os teólogos do teísmo aberto perguntam, corretamente, como é que Deus pode conhecer as escolhas livres do homem sem que ele as tenha preordenado. Se as escolhas livres do homem são conhecidas de antemão, elas devem, de alguma maneira, ter sido predestinadas de antemão. E isso é o que o indeterminismo nega. Os teólogos do teísmo aberto, por conseguinte, concordam com os calvinistas que a presciência de Deus exige a preordenação de Deus, mostrando assim que o arminianismo tradicional é inadequado. No entanto, em vez de aceitar a doutrina da preordenação, eles rejeitam tanto a preordenação quanto a divina presciência.[28]

Sendo assim, a principal pergunta que se encontra diante de nós não é se o teísmo aberto é recente ou novo ou, de algum modo atraente, ou se é fiel à sua herança evangélica. O que importa é saber se esse teísmo é verdadeiramente bíblico. Essa é a pergunta que vai ocupar a nossa atenção no restante deste livro.

Como calvinista, rejeito tanto o arminianismo tradicional quanto o teísmo aberto. De acordo com o meu entendimento, dos dois o primeiro é mais bíblico; o segundo, mais logicamente consistente. Não há dúvida de que o arminianismo é melhor, pois é melhor ser inconsistentemente bíblico do que alcançar a consistência por meio de um erro. Mas é evidente que não podemos nos satisfazer com nenhuma dessas duas posições.



Página em Branco!!!

3

Como os teólogos que defendem o teísmo aberto lêem a Bíblia?

Antes de examinar as questões mais fundamentais levantadas pelo teísmo aberto, eu preciso, primeiro, abordar os métodos que os teólogos que o defendem usam para chegar às suas conclusões. No geral, como vimos, eles se concentram na Bíblia. Isso os diferencia um pouco de muitos outros filósofos e teólogos (alguns dos quais foram apresentados no capítulo anterior) que defendem pontos de vista semelhantes. Os teólogos do teísmo aberto acreditam e tentam demonstrar, acima de tudo, que a posição deles é mais bíblica que a posição do teísmo tradicional. Para avaliar essa reivindicação, precisamos dar alguma atenção ao seu método de interpretação da Bíblia.

Nenhuma teologia simplesmente repete as palavras da Bíblia. A teologia usa palavras e expressões extrabíblicas e outros métodos de organização diferentes dos da própria Bíblia. No entanto, os teólogos evangélicos afirmam que os seus escritos são fieis à Escritura. Eles sustentam que as suas obras teológicas ajudam os leitores a entender a Bíblia, isto é, com o fim de aplicá-la a seus pensamentos e vidas.[1]

Portanto, mesmo tendo que admitir as influências extrabíblicas em nossas formulações teológicas, não deveríamos deixar que essas influências determinassem o que falamos. Nosso objetivo deve ser deixar que as Escrituras falem por si. Somente a Palavra de Deus é autoridade suprema na teologia e no todo da vida. Outras fontes de conhecimento podem informar a teologia, mas não deveriam restringi-la.

Há, no entanto, alguns fatores extrabíblicos que determinam a exegese do teísmo aberto. Já vimos que "a nova ênfase na liberdade humana" coloca uma restrição imprópria na exegese da Escritura feita por Pinnock. E vere-

mos (especialmente no capítulo 8) que a doutrina da liberdade humana, no sentido do indeterminismo, funciona como uma pressuposição não-negociável. Os teólogos do teísmo aberto insistem em interpretar todos os ensinamentos bíblicos de tal maneira a serem consistentes com o indeterminismo, sem submeter o próprio indeterminismo à crítica bíblica. No entanto, por ora, vou colocar a minha atenção em duas outras restrições exegéticas do teísmo aberto.

Lógica

Todos os teólogos procuram ser lógicos. Porém, como os próprios livros sobre lógica nos informam, há maneiras certas e erradas de se usar a lógica. As leis da lógica são universais e necessariamente válidas, mas o nosso uso dessas leis, como também o nosso uso de qualquer outra coisa, é falível por causa da nossa pecaminosidade e da nossa finitude. Na mente de Deus não há contradições. No entanto, os argumentos humanos erram de várias maneiras, e os sistemas humanos de lógica também não são infalíveis.[2]

Sanders rejeita "o apelo às antinomias", que ele entende como a perspectiva de que certos ensinamentos da Escritura são *aparentemente* contraditórios. Sanders reconhece que os seus próprios oponentes, os teístas tradicionais, rejeitam a possibilidade de contradição *real* na Bíblia. E, na realidade, ele defende a consistência do teísmo tradicional em relacionar a soberania divina à liberdade humana. Ele reconhece que os tradicionalistas usam uma definição de liberdade que é diferente do seu indeterminismo,[3] uma liberdade que é consistente com o ponto de vista deles da soberania divina.[4] Ao mesmo tempo, no entanto, ele acredita que os teístas tradicionais fazem um "apelo ilegítimo a antinomias", e que eles apelam para "contradições aparentes".[5]

Sanders acusa os teístas tradicionais de defender que "certas doutrinas são verdadeiras contradições para nós, mas não para Deus".[6] Eu não conheço qualquer teísta tradicional que faça uma afirmação semelhante a essa. Alguns têm falado sobre "contradições aparentes", mas isso é completamente diferente da afirmação "verdadeiras contradições para nós". Essa última frase certamente não tem sentido. As contradições são ou aparentes ou verdadeiras. Elas não podem ser verdadeiras para um e não-verdadeiras para alguma outra pessoa. Quando os teólogos tradicionais falam sobre contradições aparentes, eles simplesmente querem dizer que essas contradições não são reais e nem verdadeiras para quem quer que seja. Eles querem simplesmente dizer que negam a capacidade de mostrar a consistência das doutri-

nas que estão sendo discutidas. Eu gostaria que os teólogos confessassem com mais freqüência as suas inabilidades! Certamente nada pode ser dito contra uma modéstia tão extraordinária e apropriada.

A discussão de Sanders sobre lógica é confusa, não somente a esse respeito, mas sobre vários outros. Porém, o conceito abstrato da contradição aparente é menos importante do que a acusação substantiva dos teólogos do teísmo aberto de que, na teologia tradicional, existem contradições. Sanders considera contraditório, por exemplo, o ponto de vista tradicional de que "a Bíblia ensina tanto o total controle divino sobre todos os acontecimentos, quanto a realidade de que os homens continuam moralmente responsáveis".[7] Pinnock tenta provar o seu argumento usando a sua costumeira retórica floreada:

> Dizer que Deus odeia o pecado enquanto secretamente o deseja; dizer que Deus nos adverte a não cair mesmo que isso seja impossível; dizer que Deus ama o mundo enquanto exclui a maioria das pessoas da *oportunidade de salvação; dizer que Deus amorosamente convida* os pecadores a irem a ele sabendo, no entanto, que na realidade, é impossível que o façam – essas coisas não merecem ser chamadas de mistérios quando o termo é só um eufemismo para contra-sensos.[8]

Argumentarei no capítulo 7 que essas críticas erram ao deixar de fazer uma distinção apropriada entre a vontade normativa e a vontade decretiva de Deus. Argumentarei, também, no capítulo 8, que Deus, às vezes, tem boas razões para deixar que aconteçam certas coisas que ele abomina. Se esses argumentos forem corretos, responderão adequadamente à acusação de contradição lógica, levantada por Sanders e outros.

Não podemos julgar se duas afirmações são contraditórias até que tenhamos um entendimento adequado do significado delas. Às vezes, afirmações parecem ser contraditórias até que as analisamos com cuidado. Quando uma pessoa afirma estar chovendo e outra afirma que não está, suas informações parecem ser contraditórias. Porém, se descobrirmos que há uma névoa pesada lá fora, podemos concluir de que ambas as descrições estão corretas. Todos os livros-texto sobre lógica reconhecem esse fato. A lei da não-contradição afirma que A nunca é não-A *ao mesmo tempo e no mesmo sentido.* A qualificação de "mesmo sentido" implica que precisamos entender o significado dos termos antes de considerar duas expressões como sendo contraditórias. Não podemos considerar que duas afirmações são contraditórias simplesmente por que elas parecem contraditórias à primeira vista. Portanto, o problema real não é a lógica, mas o conteúdo teológico.

Modelos

Sanders expõe um "modelo de risco da providência", em vez "da visão 'sem risco'" da teologia tradicional.[9] Ele admite que *alguém que se arrisca* é uma metáfora, em vez de uma descrição literal de Deus, mas ele acha que essa é uma metáfora importante que precisa ser enfatizada no presente contexto. Ele acha que metáforas mais tradicionais, tal como *rei*, obscurecem vários aspectos do relacionamento de Deus conosco.[10]

Modelos, portanto, são metáforas que nos ajudam a organizar, numa concepção unificada, muitas das coisas particulares que conhecemos a respeito de Deus. Um modelo único nunca é exaustivo. Aprendemos sobre Deus por meio do ensino completo das Escrituras, não pela extrapolação de idéias a partir de um modelo. Nossa exegese da Escritura precisa controlar os nossos modelos, e não o contrário. Por sermos finitos, entretanto, não podemos pensar em tudo o que a Bíblia contém de uma vez só. Portanto, organizar dados bíblicos em diversos conceitos e modelos gerais é um aspecto necessário do trabalho teológico.

Eu explorarei mais tarde o modelo de Deus proposto por Sanders como "alguém que se arrisca", concluindo que ele não é bíblico. No entanto, mesmo neste estágio preliminar do tema em discussão, o leitor já dever ter algumas dúvidas a respeito desse modelo. As Escrituras, na verdade, nunca falam sobre Deus como sendo "alguém que se arrisca", mas afirma milhares de vezes que ele é Rei e Senhor. A noção de que Deus é alguém que se arrisca é, no máximo, uma dedução de certas interpretações discutíveis, enquanto a idéia de que ele é Rei e Senhor é claramente uma ênfase central da doutrina dos próprios escritores bíblicos sobre Deus.[11]

Sanders realmente relaciona a idéia de Deus como alguém que se arrisca ao conceito do arrependimento divino, o qual, de fato, pode ser encontrado algumas poucas vezes nas Escrituras. Defenderei mais tarde que o arrependimento divino, entendido biblicamente, não implica correr riscos. Além disso, existe ainda uma enorme desproporção entre o uso bíblico do conceito de *arrependimento* em relação a Deus e o uso bíblico do conceito de *Rei* e *Senhor*.

A idéia de que *alguém que se arrisca* pode na verdade substituir o *"rei"* como uma metáfora controladora parece-me absurda. Essa idéia é completamente incorreta e extremamente perigosa. Como veremos, esse procedimento traz consigo distorções maciças para a teologia. Mas ela é, no entanto, essencial para o teísmo aberto. Na verdade, é simplesmente uma outra maneira de expressar o princípio essencial do teísmo aberto, que é o de que todas as coisas devem ser amoldadas à doutrina indeterminista de liberdade. Para que o homem seja livre nesse sentido, Deus não pode controlar o futuro. Se Deus

precisa agir, ele o faz correndo riscos. Num mundo de liberdade indeterminista, a realeza de Deus e seu senhorio se tornam problemáticos. Tornam-se metáforas que deveriam ser evitadas para que o modelo de "alguém que se arrisca" seja entendido com clareza.

A escolha de um modelo controlador, portanto, é um tipo de pressuposição. Essa escolha determina o curso de uma discussão teológica desde o seu começo. Mesmo tendo muitas diferenças exegéticas com os defensores do teísmo aberto, minhas objeções mais sérias dizem respeito às pressuposições que eles trazem ao texto, as pressuposições que governam a sua exegese.

Exegese direta e antropomorfismo

Uma das discussões entre os teólogos do teísmo aberto e os teólogos tradicionais tem a ver com a interpretação das referências nas Escrituras ao "arrependimento de Deus", que ele "muda de opinião", que "continua a adquirir conhecimento" etc. A pergunta é, essas referências devem ser tomadas de modo literal ou figurado? Ware diz:

> Um dos apelos iniciais da proposta do teísmo aberto é o seu desafio para que entendamos o texto das Escrituras simplesmente como está escrito. Os defensores da doutrina do teísmo aberto argumentam: parem de fazer com que a Escritura diga o oposto do que ela diz tão claramente e com tanta simplicidade. Quando o SENHOR diz a Abraão... "pois agora sei que temes a Deus" (Gn 22.12), precisamos deixar que essas palavras falem e signifiquem o que transmitiriam numa conversação normal. Ou seja, Deus realmente e literalmente descobriu o que ele antes não sabia.[12]

Escritores que defendem o teísmo aberto geralmente falam desse princípio como sendo uma exegese "direta". No entanto, os teólogos tradicionais têm costumeiramente descrito essas passagens como sendo "antropomórficas": elas descrevem Deus como se ele fosse um homem. Na visão tradicional, Deus tem conhecimento perfeito do futuro e, portanto, não pode, literalmente, aprender algo novo.

Ware ressalta que a interpretação direta de Gênesis 22.12 não pode ser mantida, nem mesmo pelo sistema do teísmo aberto. Ele expõe três pontos. Primeiro, se Deus literalmente precisava testar Abraão para saber o que se passava no coração dele, então a sua ignorância não era com respeito ao futuro, mas ao presente. No entanto, os teólogos do teísmo aberto declaram com freqüência que

Deus conhece o presente exaustivamente. Em segundo lugar, essa interpretação nega o que os teólogos do teísmo aberto afirmam em outro lugar, ou seja, que Deus conhece as motivações interiores do coração do homem. Em terceiro lugar, se Deus estiver tentando saber se Abraão irá ser fiel no futuro, ele está tentando conhecer as escolhas da liberdade indeterminista antecipadamente, a qual, do ponto de vista do teísmo aberto, nem mesmo Deus pode saber.

Concordo com Ware que geralmente devemos seguir o significado aparente do texto, a menos que tenhamos alguma razão para fazê-lo de outra maneira.[13] Contudo, as controvérsias exegéticas acontecem exatamente em torno dessas razões. Não podemos resolver essas controvérsias sem avaliar essas razões. Simplesmente reivindicar que a interpretação correta é a direta não resolve. No exemplo de Ware, tanto os teólogos do teísmo aberto quanto os tradicionais têm razões para não interpretar o texto literalmente, mesmo que os teólogos do teísmo aberto nem sempre tenham consciência das suas razões.

A exegese desses textos deve levar em consideração o seu significado aparente, bem como o restante dos ensinamentos das Escrituras sobre Deus. A teologia tradicional reconhece esse aspecto da interpretação, pois considera que textos como Gênesis 22.12 são antropomórficos, com base na sua visão ampla do conhecimento de Deus. Os teólogos do teísmo aberto deveriam estar igualmente preocupados em entender o texto à luz de suas outras afirmações, embora, muitas vezes, eles não estejam preocupados com isso. Eles deveriam, ao menos, estar mais preocupados com a consistência lógica entre a sua interpretação de Gênesis 22.12 e suas outras declarações sobre Deus. Em todo caso, é simplista afirmar que a teologia tradicional trata esses textos antropomorficamente, enquanto o teísmo aberto os trata literalmente.

De fato, é até mesmo simplista classificar todas as interpretações como sendo antropomórficas ou literais. Todas as referências bíblicas sobre Deus são antropomórficas no sentido de que elas falam de Deus em linguagem humana, usam conceitos que são, ao menos de certa maneira, compreensíveis aos seres humanos. Elas fazem alguma comparação entre Deus e os seres humanos, pelo menos implicitamente. E todas essas referências são literais, pois, entendidas corretamente, apresentam Deus como ele é realmente e verdadeiramente.

Na verdade, de diversas maneiras, Deus é literalmente como um homem. Por exemplo, o homem fala e Deus também fala, embora a fala de Deus seja, em muitos aspectos, diferente da dos homens. E, como veremos, quando Deus entra na História (como na Encarnação, mas não só então) ele sente o fluxo do tempo do mesmo modo que nós: ele vê uma coisa acontecendo na segunda-feira e outra na terça. As referências nas Escrituras com respeito aos atos de Deus no tempo são antropomórficas, embora não sejam somente isso.[14]

4

O amor é o atributo mais importante de Deus?

No restante deste livro, examinarei as principais alegações do teísmo aberto que resumi no capítulo 1, embora não na mesma ordem. Em primeiro lugar, vou considerar o primeiro ponto da lista, ou seja, que o amor de Deus é a sua qualidade mais importante.

As qualidades de Deus, que geralmente são chamadas de atributos, são idéias expressas por substantivos (como *eternidade*) ou adjetivos (como *eterno*) por meio dos quais descrevemos Deus. Na teologia tradicional, alguns desses atributos são: infinitude, eternidade, imutabilidade, onipotência, onisciência, onipresença, sabedoria, bondade, justiça, santidade, verdade e amor.

Alguns teólogos têm tentado mostrar que um atributo de Deus (ou um conjunto de atributos) descreve de maneira única a sua essência, sendo portanto mais fundamental que os outros atributos. Em alguns casos, tentaram deduzir alguns ou todos os outros atributos a partir do atributo básico. Para Tomás de Aquino, o nome apropriado para Deus é Ser. Assim, ele deduz muitos, talvez todos, os atributos de Deus a partir da premissa de que a essência de Deus é idêntica a esse Ser (*esse*, "existência"). Herman Bavinck analisa outras tentativas dessa natureza na história da teologia: para Duns Scotus, por exemplo, o atributo fundamental de Deus é sua infinitude; para alguns teólogos reformados, é a asseidade [atributo divino fundamental de existir por si mesmo – N.T.];[1] para Cornelius Jansenius, a veracidade; para Saint-Cyran, a onipotência; para os socinianos, a vontade; para Hegel, a razão; para Jacobi, Lotze, Dorner e outros, a personalidade absoluta; para Ritschl, o amor.[2] Podemos ainda observar, entre os teólogos posteriores a Bavinck, a ênfase de Barth sobre o "amor na liberdade",[3] a "pessoa" de Buber e Brunner[4] e a "futuridade" de Moltmann.[5]

A respeito dessa questão, os teólogos do teísmo aberto adotam a posição de Ritschl, considerando o amor como o atributo fundamental de Deus.[6] Essa posição é, certamente, tentadora, por causa da afirmação "Deus é amor", encontrada em 1 João 4.8 e 16, e por causa da centralidade da ética bíblica desse amor que imita o amor de Deus (Êx 20.1-3; Dt 6.4-9; Jo 13.34,35; 1Co 13; Fl 2.1-11; 1Jo 3.16; 4.10). Porém, será que "Deus é amor" descreve algo mais fundamental em Deus do que a afirmação "Deus é luz" (1Jo 1.5) ou "Deus é espírito" (Jo 4.24)? Ou será que ela descreve a natureza de Deus com mais perfeição do que a exposição do nome de Deus (em termos tanto de amor quanto de ira) em Êxodo 34.6,7? E o que podemos dizer com respeito a "o nome do SENHOR é Zeloso" em Êxodo 34.14 (cf. 20.5)? Ou, "o Santo de Israel" (Sl 71.22; 78.41; 89.18; Is 1.4 e muitas outras vezes em Isaías; note a sua repetição tríplice em Is 6.3)? Ou onipotência, o atributo dado a Deus no nome patriarcal El Shaddai? E o que devemos pensar sobre Êxodo 33.19, em que Deus expõe o seu nome em termos da soberania de sua misericórdia ("terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e me compadecerei de quem eu me compadecer")? É mais fácil argumentar pela centralidade de um atributo sem fazer comparações específicas com outros atributos. Porém, *centralidade* e *importância* são termos comparativos. Para demonstrar a importância relativa de um atributo divino, precisamente tais comparações são requeridas.

No meu próximo livro, *The Doctrine of God*, o título "Senhor" toma uma posição central. O nome mais fundamental de Deus nas Escrituras é, certamente, Senhor, e toda a revelação bíblica expõe esse fato. Deus executa seus atos majestosos para que as pessoas "saibam que eu sou o SENHOR" (Êx 6.7; cf. 7.5,17; 8.22, e muitos outros versículos ao longo das Escrituras). Portanto, o seu senhorio é o atributo mais mencionado nas Escrituras, pelo uso constante da palavra hebraica *yahweh* e *adon* e do termo grego *kyrios*. Para propósitos pedagógicos e propósitos de edificação, é muito importante começar onde a Escritura começa e enfatizar o que a Escritura enfatiza, especialmente uma vez que o senhorio de Deus nos leva, com muita facilidade, à consideração de outros tópicos. No entanto, não quero afirmar que o senhorio é metafisicamente central à natureza de Deus de uma maneira que a santidade, o amor, a eternidade e a justiça não o são. Esses outros conceitos também podem ser centrais em contextos bíblicos específicos. Eles também podem denominar Deus e até mesmo descrevê-lo, como em 1 João 1.5 e 4.8.

Em vez de tornar central qualquer atributo de Deus, a teologia clássica ensina que todos os atributos descritivos[7] de Deus são modos de descrever a sua absoluta essência. Portanto, os atributos de Deus não são partes ou divisões encontradas na sua natureza, mas cada atributo é necessário ao seu ser.

Cada um deles é essencial a Deus e, portanto, a sua essência inclui todos eles. Deus não pode ser Deus sem a sua bondade, a sua sabedoria, a sua eternidade ou o seu amor. Em outras palavras, ele é necessariamente bom, sábio, eterno e amoroso. Nenhum dos seus atributos pode ser tirado dele, e nenhum atributo novo lhe pode ser acrescentado. Nenhum atributo pode existir sem os outros. Portanto, cada atributo tem atributos divinos; cada um é qualificado pelos outros. A sabedoria de Deus é uma sabedoria eterna; a sua bondade é uma bondade sábia e uma bondade justa.

Assim, em *The Doctrine of God* eu argumento que os atributos essenciais de Deus são "perspectivais", ou seja, cada um deles descreve tudo o que Deus é, mas de uma perspectiva diferente. Por um lado, cada atributo pode ser tomado como central, e os outros podem ser vistos em relação a ele. Assim, nesse sentido, a doutrina de Deus não tem somente um, mas muitos pontos centrais. Os teólogos erram ao pensar que a centralidade do seu atributo favorito exclui a centralidade de outros atributos. Esses escritores estão (como muitas vezes acontece com os teólogos) certos no que afirmam, mas errados nas coisas que negam. Ritschl está certo ao dizer que amor é a essência de Deus, mas errado ao dizer que santidade não o é. E esse tipo de erro geralmente vem ligado a outros erros teológicos. Na maioria das vezes, quando um teólogo centraliza o amor de Deus em contraste com outros atributos, a sua intenção é, contrariando as Escrituras, lançar dúvida sobre a realidade ou intensidade da ira e do julgamento de Deus. Esse foi o caso de Ritschl e é o caso de alguns evangélicos modernos.[8]

Não estou afirmando que todos os atributos de Deus são igualmente importantes para a nossa compreensão de Deus. Um escritor diz que Deus é um "tecelão" no Salmo 139.15.[9] Bem, suponho que, com base nisso, teríamos que reconhecer a "capacidade de tecer" como um atributo divino. Mas esse atributo, com certeza, não seria tão importante quanto o amor ou a onipotência de Deus. Ele seria apenas uma perspectiva sobre todos os atributos de Deus, pois todo trabalho de Deus é o bordado de uma tapeçaria para expor a sua glória. Porém, essa não é a perspectiva mais importante de Deus que temos na Escritura.

Portanto, deveríamos nos perguntar se a primazia do amor não poderia ser entendida num sentido mais brando, ou seja, que o amor não é metafisicamente primário, mas é fundamental para o nosso entendimento de Deus. Aqui, não estamos perguntando se somente o amor é a essência de Deus, mas se a Escritura enfatiza a qualidade do amor como mais proeminente que outras qualidades de Deus. No entanto, defender essa conclusão é muito difícil, em vista dos outros candidatos bíblicos ao papel central, atributos estes vistos anteriormente: luz, Espírito, ciúme, santidade, onipotência, misericórdia soberana, senhorio. Para

estabelecer a conclusão do teísmo aberto, seria necessário mostrar não só que o amor é importante, não só que ele é a perspectiva central, como já vimos da discussão acima, mas que ele é, de algum modo, mais importante para a revelação bíblica do que cada um dos outros candidatos a essa posição. Pelo que eu sei, nenhum teólogo do teísmo aberto jamais ao menos começou essa árdua tarefa.

Richard Rice resume muita evidência bíblica sobre a importância do amor divino (p. ex., 1Jo 4.8-10,15,16; Sl 103.8; Is 54.8; Dt 7.8; Jr 31.3; Is 63.9; Rm 8.32; 5.8; Jo 3.16), citando Heschel, Barth, Brunner, Kasper e Pannenberg para apoiá-lo. Certamente esses textos mostram que o amor de Deus é importante. Porém, Rice quer ir mais além, e argumenta que o amor "é mais importante que todos os outros atributos de Deus", até mesmo "mais fundamental". Ele diz: "O amor é a essência da realidade divina, a fonte básica da qual se originam *todos* os atributos de Deus".[10] Mas, ele, na verdade, nunca apresenta qualquer comparação entre o amor e outro atributo divino. Apenas mostrar a importância e a centralidade do amor nas Escrituras não justifica essa conclusão. É preciso também mostrar que outros atributos são menos importantes e menos centrais do que o amor. Porém, os argumentos de Rice nunca tocam em outro atributo divino, exceto o amor.

Em particular, é difícil justificar pelas Escrituras que o amor de Deus é mais importante que o seu senhorio. Para dar apenas uma pequena ilustração da importância do termo, a NVI usa a palavra *Senhor* cerca de 7.484 vezes. "SENHOR" é a tradução do nome pactual que Deus deu a Moisés em Êxodo 3.13-15. Deus regularmente executa atos poderosos para que as pessoas possam "saber que eu sou o SENHOR" (Êx 6.7; 7.5,17; 8.22; 10.2; 14.4,18, e muitas vezes ao longo de todo o Antigo Testamento). A confissão cristã fundamental é "Jesus Cristo é Senhor" (Rm 10.9; 1Co 12.3; Fl 2.11; cf. Jo 20.28; At 2.36). É óbvio que o senhorio de Deus nas Escrituras não está em oposição ao seu amor. Na verdade, o inclui, como também todos os outros atributos de Deus.

Mesmo que os teólogos do teísmo aberto pudessem mostrar que o amor de Deus é o seu atributo mais importante, deveriam então fazer a pergunta seguinte: o que é o amor? Pois já vimos que cada atributo descritivo de Deus inclui todos os outros. O amor de Deus é um amor justo, um amor eterno, um amor soberano. Deduzo que os teólogos do teísmo aberto mantêm, em parte, sua posição com respeito à primazia do amor porque querem negar a primazia de atributos como onipotência e imutabilidade, para não mencionar justiça e ira. Porém, se o amor inclui esses outros atributos, se o amor de Deus é onipotente e imutável, então os teólogos do teísmo aberto não ganham quase nada ao tornar o amor o atributo principal de Deus.

Ninguém negará que o amor de Deus é muito importante nas Escrituras e que ele fornece uma perspectiva legítima para que se saiba outras coisas a respeito de Deus. Mas os teólogos da abertura de Deus precisam ser relembrados de que, qualquer que seja seu pensamento a respeito da relativa importância do amor, eles têm, no mínimo, a responsabilidade de fazer justiça plena a tudo o mais que a Bíblia diz sobre Deus. Para fazer isso, é importante olhar para ele de várias perspectivas.

Amor, sensibilidade, receptividade e vulnerabilidade

Ao descrever a natureza do amor divino, o interesse básico dos teólogos do teísmo aberto é enfatizar que "o amor é mais do que cuidado e compromisso; ele envolve também ser sensível e receptivo".[11] Evidentemente, eles não acreditam que a teologia tradicional reafirme ou enfatize suficientemente essas qualidades do amor.

A teologia clássica geralmente não usa esses termos, mas certamente afirma as idéias por eles expressas. Ser sensível é se comover com "as atitudes, os sentimentos, ou as circunstâncias dos outros".[12] Ser receptivo é agir de maneira graciosa e apropriada em relação a essas atitudes, sentimentos e circunstâncias. O Deus da teologia clássica certamente conhece exaustivamente as atitudes, os sentimentos e as circunstâncias de suas criaturas. E esse Deus age graciosamente de acordo com esse conhecimento. De fato, como veremos posteriormente de modo mais completo, o próprio Deus sente. Charles Hodge escreveu: "O amor envolve, necessariamente, sentimentos. Portanto, se não existir sentimento em Deus, também não haverá amor".[13]

Discutirei mais adiante como um Deus supratemporal pode reagir a acontecimentos e circunstâncias temporais. (Como indiquei anteriormente, eu não rejeito essa receptividade como sendo "meramente antropomórfica".) Mas certamente, não há nada na teologia clássica que impeça Deus de ter um entendimento solidário da nossa situação, e não há nada que o impeça de agir em amor para nos libertar das nossas angústias. Seu poder, sua sabedoria e sua onipotência fazem dele o amigo mais fiel e mais íntimo de todos os que o invocam em fé. O que mais pode uma pessoa pedir de maneira legitima em nome do amor?

Talvez o que os teólogos do teísmo aberto queiram de Deus, na realidade, seja a vulnerabilidade, que Pinnock associa com o amor de Deus numa passagem que foi citada no capítulo 1.[14] Argumentarei no capítulo 11 que, até mesmo na teologia clássica, é possível haver um sentido no qual Deus seja vulnerável: ele se expôs à morte, na encarnação de Cristo. Porém, a teologia clássica também

afirma que Deus é invulnerável no sentido de que não pode sofrer perda em sua natureza ou derrota na execução do seu plano eterno. É evidente que o teísmo aberto não está satisfeito com esse entendimento tradicional. Ele exige um nível além de vulnerabilidade como um aspecto do amor divino.

Mas, o que dizer a isso? Alguém precisa ser vulnerável para poder amar você? Ou para que você o ame? A vulnerabilidade de alguém pode levar você a ter simpatia por ele ou ter pena dele, e essas emoções podem ser confundidas com o amor de várias maneiras. Porém, será que é realmente impossível perceber o amor em alguém que é forte demais para ser derrotado? Muito pelo contrário! Será que não é precisamente esse tipo de força que queremos ver naquele que nos ama? Um amor que não nos desapontará – o tipo de amor que nos sustenta, e do qual ninguém nos pode separar? Essa é, certamente, a natureza do amor de Deus descrito nas Escrituras. Nada nos poderá separar do amor de Cristo (Rm 8.35). Ninguém nos arrebatará da sua mão (Jo 10.28,29). O amor de Deus é um amor *soberano* – não, em última análise, um amor vulnerável.

5

A vontade de Deus é a explicação final para todas as coisas?

Como já vimos, os teólogos do teísmo aberto negam que a vontade de Deus seja a explicação final para todas as coisas. O ponto de vista deles é que "a História é o resultado da junção das coisas que Deus e suas criaturas decidem fazer".[1] Comentarei posteriormente sobre a função das criaturas no progresso histórico: a natureza da sua liberdade (capítulo 8) e se é possível dizer que elas podem influenciar Deus (capítulos 10 e 11). No entanto, neste capítulo, pretendo apresentar a base bíblica para a visão de que a vontade de Deus é realmente a explicação última de todas as coisas.[2] Neste capítulo, não me referirei muito aos teólogos do teísmo aberto, mas no próximo capítulo considerarei suas objeções à doutrina da predestinação universal de Deus.

O mundo natural

Os escritores bíblicos não hesitam em atribuir diretamente a Deus os acontecimentos do mundo natural. *Ele* rega a terra (Sl 65.9-11). *Ele* faz os relâmpagos e o vento (Sl 135.5-7). *Ele* espalha a neve, a geada e o granizo e depois manda a sua palavra e os derrete (Sl 147.15-18). Compare Gênesis 8.22; Jó 38-40; Sl 104.10-30; 107.23-32; 145.15,16; 147.8,9; Atos 14.17, e muitas outras passagens. Não é que Deus simplesmente deixa que essas coisas aconteçam, ele as faz acontecer.

Até mesmo os acontecimentos que parecem ser mais aleatórios estão sob o controle soberano de Deus: "A sorte se lança no regaço, mas do SENHOR procede toda decisão" (Pv 16.33). Tudo o que chamamos de "acidentes" vem do Senhor (Êx 21.13; Jz 9.53; 1Re 22.34).

Às vezes, Deus produz acontecimentos naturais com propósitos definidos. Ao mandar o granizo sobre os egípcios como castigo pela desobediência de Faraó, Deus deixou intacta a terra de Gósen, onde os israelitas viviam (Êx 9.13-26). Ele manda chuva para uma cidade e a retém de outra (Am 4.7). Deus é o que envia tanto a prosperidade quanto a fome (Gn 41.32).

Jesus enfatiza que o controle de Deus sobre a natureza se estende aos mais ínfimos detalhes. Ele afirma que o nosso Pai não somente faz o sol nascer e envia a chuva (Mt 5.45), mas também alimenta os pássaros (6.26,27), veste os lírios (6.28-30), considera os pardais caídos (10.29) e conta os cabelos da nossa cabeça (10.30).

Portanto, a visão bíblica do mundo natural é intensamente personalista. Os acontecimentos naturais vêm de Deus. Isso não significa negar que haja, em algum sentido, forças na própria natureza, talvez até mesmo "leis naturais", embora seja difícil comprovar a existência dessas leis pela Escritura. Porém, por trás de todas as forças da própria natureza, há a força do Senhor pessoal.

A história humana

Deus nos fez do pó (Gn 2.7), portanto fazemos parte da natureza e dependemos da chuva, da luz do sol, da colheita e dos animais. Sem a cooperação da "criação inferior", não poderíamos existir. Ao falar sobre Deus como aquele que provê para os pardais e para os lírios, Jesus mostra que essa providência faz parte de um argumento a *fortiori*: *quanto mais* ele cuida de vós? Valemos bem mais "do que muitos pardais" (Mt 10.31).

Também não poderíamos existir sem o vasto acúmulo de acontecimentos aparentemente sem propósito. Todos nós devemos a nossa existência à combinação de um esperma e um óvulo, vindos de um vasto número de possíveis combinações, e de combinações igualmente improváveis que produziram tanto os nossos pais quanto os nossos ancestrais até chegar a Adão. E considere ainda quantos acontecimentos naturais possibilitaram que cada um dos nossos ancestrais sobrevivesse até a maturidade e se reproduzisse. Todas essas coisas, juntamente com os acontecimentos improváveis da nossa vida e das nossas experiências pessoais, fizeram de nós o que somos.

Portanto, se Deus controla todos os acontecimentos da natureza, ele certamente controla o curso da nossa própria vida. Não precisamos chegar a essa conclusão por meio da argumentação anterior; a própria Escritura a ensina explicitamente. O apóstolo Paulo declara aos filósofos atenienses: "De um só [Deus] fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habi-

tação" (At 17.26). Deus é Rei, não somente sobre Israel, mas sobre todas as nações, sobre toda a terra (Sl 45.6-12; 47.1-9; 95.3; cf. Gn 18.25). Ele governa os acontecimentos da história do homem para os seus propósitos (Sl 33.10,11).

Reflita sobre algumas das maneiras pelas quais Deus governa os grandes acontecimentos da História. Estamos familiarizados com a história de José, que é traído pelos seus irmãos e vendido como escravo no Egito, sendo mais tarde elevado a uma posição de proeminência. Deus o usa como meio de preservar a sua família no Egito, onde se torna uma grande nação. A narrativa de Gênesis atribui todos esses acontecimentos a Deus.

José interpreta os dois sonhos de Faraó como indicando sete anos prósperos, seguidos de sete anos de fome. José nega que tenha alguma habilidade de interpretar sonhos: "Não está isso em mim; mas Deus dará resposta favorável a Faraó" (Gn 41.16). Deus não é somente o intérprete do sonho, mas também o seu tema. José diz: "Deus manifestou a Faraó que ele há de fazer... e Deus se apressa a fazê-la" (vs. 28,32). É Deus quem trará primeiramente a prosperidade e depois a fome.

Até mesmo a traição de José pelos seus irmãos é obra do Senhor. É Deus quem envia José ao Egito para salvar vidas e é Deus que faz com que José se torne líder no Egito (Gn 45.5-8). José conscientizou-se de que os seus irmãos intentavam o mal contra ele, porém "Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida" (Gn 50.20).[3]

É Deus quem tira o seu povo do Egito com seu braço forte. E, a seguir, coloca terror nos corações dos inimigos de Israel quando seu povo toma a herança dele na Terra Prometida (Êx 23.27; Dt 2.25; cf. Gn 35.5). Depois das conquistas de Josué, Deus lhes dá descanso, mantendo todas as suas promessas (Js 21.44,45). Nas guerras, é sempre o Senhor quem dá a vitória (Dt 3.22; Js 24.11; 1Sm 17.47; 2Cr 2.15; Pv 21.31; Zc 4.6).

Quando Israel abandona o Senhor, ele usa os assírios e os babilônios como instrumentos para executar os seus propósitos determinados (Is 14.26,27; cf. 10.5-12; 14.24,25; 37.26), mas é ele também quem humilhará essas nações no seu devido tempo (Jr 29.11-14). É o Senhor quem "remove reis e estabelece reis" (Dn 2.21; cf. 4.34,35). Ele dá nome ao imperador persa, Ciro, séculos antes do seu nascimento, e o designa como aquele que fará retornar Israel à Terra Prometida (Is 44.28; 45.1-13). Em seguida, Deus move o seu coração (Ed 1.1) para que ordene o retorno. Anos antes do edito de Ciro, Deus diz: "Eu farei" isso (Jr 30.4-24).

Todos esses acontecimentos preparam o palco para a vinda de Jesus (Gl 4.4). De novo, Deus faz tudo acontecer. A concepção de Jesus é sobrenatural. Tudo o que ele faz cumpre as profecias (p. ex., Mt 1.22; 2.15; 3.3; 4.14). Ele é

traído, mas mesmo essa traição é resultado do "determinado desígnio e presciência de Deus" (At 2.23,24; cf. 3.18; 4.27,28; 13.27; Lc 22.22). E é Deus o Pai que ressuscita Jesus dentre os mortos e que tem planejado o dia e a hora de seu retorno (Mt 24.36).

Portanto, Deus rege o curso total da história da humanidade. As Escrituras claramente focalizam-se no grande acontecimento da história da redenção: a eleição de Israel por Deus, e a encarnação, morte, ressurreição, ascensão e retorno de Jesus. Porém, para que esses grandes acontecimentos se concretizem, é preciso que Deus esteja no controle de todas as nações – do Egito, da Babilônia, da Assíria e da Pérsia, como também de Israel. E ele deve estar no controle de todas as forças da natureza, pois sem elas os acontecimentos da História não podem acontecer. Não há dúvida de que os seus poderosos feitos provam ser ele nada menos que o Rei que domina sobre toda a terra.

Vidas humanas individuais

Mas Deus não só controla o curso da natureza e os grandes acontecimentos da História. Como vimos, ele também se preocupa com detalhes. Assim, encontramos nas Escrituras que Deus controla o curso da vida de cada pessoa. Como poderia ser diferente? Deus controla os acontecimentos naturais detalhadamente, incluindo acontecimentos aparentemente sem sentido algum. Ele controla a história das nações e a história da salvação humana, que, por sua vez, governa em grande parte os acontecimentos da nossa vida diária. Caso contrário, se Deus não controlar um número vasto de vidas humanas individuais, é difícil imaginar como ele seria capaz de controlar os grandes desenvolvimentos da História.

Na realidade, as Escrituras nos ensinam explicitamente que Deus controla o curso da nossa vida individual. Esse controle começa antes de sermos concebidos no ventre, assim como ocorreu com Jeremias (Jr 1.5). Se Deus conhecia Jeremias antes da sua concepção, ele deve ter arranjado que um esperma específico atingisse um óvulo específico para produzir, a partir de Adão, cada um dos seus ancestrais, para assim chegar ao próprio Jeremias. Portanto, Deus está no controle de todos os supostos "acidentes" da História para criar aquela pessoa específica que pretende usar como seu profeta.[4] A presciência de Deus a respeito de uma pessoa implica amplo controle sobre toda a família humana. Paulo diz, referindo-se a todos os crentes, que Deus "nos escolheu, nele (Cristo), antes da fundação do mundo" (Ef 1.4).

Assim sendo, toda a história da procriação da raça humana está sob o controle de Deus, o qual age intencionalmente para ocasionar a concepção de cada um de nós (Gn 4.1, 25; 18.13,14; 25.21; 29.31-30.2; 30.17, 23,24; Dt 10.22;

Rt 4.13; Sl 113.9; 127.3-5). E, com certeza, Deus também está ativo depois da concepção de cada criança, na formação dela no ventre materno (Sl 139.13-16).

Portanto, devemos a nossa própria existência, como seres humanos, à dádiva da vida proveniente de Deus. Além do mais, como indivíduos, somos o que somos por causa da providência de Deus. A ciência moderna continua descobrindo mais e mais informações a nosso respeito, provenientes da nossa constituição genética, por meio da incrível complexidade da programação do código do DNA.[5] Quem, senão um criador pessoal poderia ser o responsável por informações tecnológicas tão perfeitas dentro de cada célula viva?

Os acontecimentos da nossa vida estão nas mãos de Deus, inclusive depois do nascimento. Êxodo 21.12,13, uma lei que trata do assassinato, avisa:

> Quem ferir a outro, de modo que este morra, também será morto. Porém, se não lhe armou ciladas, mas Deus lhe permitiu caísse em suas mãos, então, te designarei um lugar para onde ele fugirá.

Aqui a lei atribui o que chamaremos de perda "acidental" de uma vida à ação de Deus. Noemi, a sogra de Rute, vê a mão de Deus na morte dos seus dois filhos (Rt 1.13). Na oração de Ana, mãe de Samuel, ela reconhece a mão de Deus:

> O SENHOR é o que tira a vida e a dá;
> faz descer à sepultura e faz subir.
> O SENHOR empobrece e enriquece;
> abaixa e também exalta. (1Sm 2.6,7; cf. Sl 37.23)

Portanto, Deus planeja o curso da nossa vida: o nosso nascimento, a nossa morte e se prosperamos ou não.[6]

As diferenças entre nós – nossas diferentes habilidades naturais e espirituais – procedem de Deus (Rm 12.3-6; 1Co 4.7; 12.4-6).

Tiago nos diz para não estarmos tão certos quanto ao nosso futuro, pois este está inteiramente nas mãos do Senhor (Tg 4.13-16).[7] Claramente, todos os acontecimentos da nossa vida estão nas mãos de Deus. Tudo o que fazemos depende de Deus desejar que aconteça.

Decisões humanas

Aqui nos aproximaremos de uma área mais controvertida, a das decisões humanas. Será que Deus causa as nossas decisões? Algumas delas?

Nenhuma delas? No capítulo 8, discutirei a natureza da responsabilidade e da liberdade humanas, as quais são genuínas e importantes. Mas aqui devemos encarar o fato de que as nossas decisões não são independentes de Deus e, que, portanto, a nossa definição de liberdade deve ser, de algum modo, consistente com a soberania de Deus sobre a vontade humana.

Na nossa avaliação da história da redenção, vimos que Deus causou as decisões livres de certas pessoas, como a dos irmãos de José (Gn 45.5-8), Ciro (Is 44.28) e a de Judas (Lc 22.22; At 2.23,24; 3.18; 4.27,28; 13.27). Portanto, não devemos nos deixar influenciar preconceituosamente pela idéia não-bíblica, mas popular, de que Deus nunca predestina as nossas decisões livres.

Ademais, vimos que Deus decreta os acontecimentos da natureza e os acontecimentos da nossa vida cotidiana. Como seria possível que tamanho envolvimento divino na nossa vida não acabasse por influenciar profundamente as nossas decisões? Deus nos fez, por dentro e por fora. Para nos fazer como somos, ele precisou controlar a nossa hereditariedade. Assim sendo, ele nos deu os pais que temos, e seus pais e os pais deles. E para nos dar nossos pais, Deus precisou controlar muitas de suas decisões livres (como a decisão livre dos pais de Jeremias para se casarem) e os de seus pais e avós, etc. Além disso, vimos que Deus nos colocou no nosso ambiente, em situações que requerem de nós certas decisões. Ele decide quanto tempo iremos viver e faz acontecer nossos sucessos e fracassos, mesmo que esses acontecimentos dependam habitualmente de nossas livres decisões, em acréscimo a fatores externos.

Negativamente, os propósitos de Deus excluem muitas decisões livres que seriam, de outra maneira, possíveis. Visto que Deus havia planejado levar José ao Egito, os seus irmãos não estavam, num sentido importante, livres para o matar, mesmo tendo, a certa altura, planejado fazê-lo. Golias também não podia matar Davi, nem Jeremias poderia ter morrido antes de nascer. Os soldados romanos também não podiam quebrar as pernas de Jesus quando ele estava pendurado naquela cruz, pois os profetas de Deus haviam declarado algo diferente.

No entanto, além dessas inferências,[8] as Escrituras nos ensinam diretamente que Deus causa as nossas decisões livres. Ele não somente predestina o que acontece conosco, como também o que escolhemos fazer.

A origem da decisão humana é o *coração*. Jesus diz que tanto as coisas boas quanto as más vêm do coração (Lc 6.45). Porém, esse coração está sob o controle de Deus: "Como ribeiros de águas assim é o coração do rei na mão do SENHOR; este, segundo o seu querer, o inclina" (Pv 21.1). Certamente, como já vimos, é isso o que Deus fez com Ciro. Isso também é o que ele fez com o Faraó do Êxodo (Rm 9.17; cf. Êx 9.16; 14.4), como veremos na próxima seção.[9]

Deus dirige o coração, não somente de reis, mas de todas as pessoas (Sl 33.15). Assim, ele controlou não somente o coração de Faraó, mas também o de todo o povo egípcio, dando a eles uma disposição favorável aos israelitas (Êx 12.36). A Escritura ressalta que essa mudança foi obra do Senhor. Ela menciona que Deus havia predito esse acontecimento no seu encontro com Moisés na sarça ardente (Ex 3.21,22).

Deus, que forma os propósitos do nosso coração, também decide os passos que devemos dar para cumprir esses propósitos:

> O coração do homem traça o seu caminho,
> mas o SENHOR lhe dirige os passos. (Pv 16.9; cf. 16.1; 19.21)

De acordo com muitas passagens das Escrituras, Deus controla as nossas decisões e atitudes livres, predizendo freqüentemente essas decisões muito antes de elas ocorrerem. Ele declarou que, quando os israelitas subissem a Jerusalém para as festas anuais, as nações inimigas não cobiçariam a sua terra (Êx 34.24). Deus estava afirmando que controlaria a mente e o coração daqueles pagãos para que, naquelas ocasiões, não causassem problemas ao povo de Israel.

Quando Gideão liderou o seu pequeno exército contra o acampamento midianita, "o SENHOR tornou a espada de um contra o outro, e isto em todo o arraial" (Jz 7.22). Durante o exílio, Deus "fez" um chefe oficial babilônico "conceder a Daniel misericórdia e compreensão" (Dn 1.9). Depois do exílio, o Senhor "os tinha alegrado, mudando o coração do rei da Assíria a favor deles (Israel)" (Ed 6.22).

No momento da crucificação de Jesus, os soldados decidiram livremente lançar sortes sobre a túnica de Jesus, em vez de rasgá-la. No entanto, Deus havia predestinado essa decisão:

> para se cumprir a Escritura:
> Repartiram entre si as minhas vestes
> e sobre a minha túnica lançaram sortes.
> (Jo 19.24, citando Sl 22.18; cf. Jo 19.31-37).

O argumento de João foi que Deus não só sabia antecipadamente o que iria acontecer, mas, mais propriamente, que o acontecimento se deu *para que* as Escrituras pudessem ser cumpridas. De quem era a intenção de cumprir a Escritura por meio desse acontecimento? A causa primária da decisão dos soldados não foi a intenção deles, mas a intenção de Deus.

Os evangelhos afirmam, repetidas vezes, que certas coisas aconteceram para que as Escrituras se cumprissem. Muitos desses acontecimentos envolviam decisões livres de seres humanos (veja p. ex., Mt 1.20-23; 2.14,15, 22,23; 4.12-16). Em alguns casos, seres humanos (tais como o próprio Jesus em 4.12-16) podem ter tido a intenção consciente de cumprir as Escrituras. Em outros casos, eles não tinham essa intenção ou nem mesmo sabiam que estavam cumprindo as Escrituras (p. ex., Mt 21.1-5; 26.55,56; At 13.27-29). Em todo caso, as Escrituras devem ser cumpridas (Mc 14.49).[10]

O quadro que é formado por essa grande quantidade de passagens é que o propósito de Deus está por trás das livres decisões dos seres humanos. Freqüentemente, e por vezes muito antes de o acontecimento ocorrer, Deus nos diz o que um ser humano decidirá livremente o que vai fazer. O ponto aqui não é meramente que Deus tem conhecimento antecipado de um acontecimento, mas que ele está cumprindo o seu próprio propósito por meio dele. Esse propósito divino transmite uma certa necessidade (Gr. *dei*, cf. Mt 16.21; 24.6; Mc 8.31; 9.11; 13.7,10,14; Lc 9.22; 17.25; 24.26) à decisão humana para que realize o acontecimento predito.[11] Iremos, é claro, discutir mais adiante como essa necessidade é compatível com a liberdade humana.

Pecados

Esta parte apresenta dificuldades ainda mais sérias que a anterior. Se já é difícil aceitarmos a preordenação de Deus sobre as decisões e ações humanas em geral, é ainda mais difícil aceitar, particularmente, sua preordenação de nossas decisões e ações pecaminosas. A primeira levanta questões com respeito à liberdade e à responsabilidade humanas; a última levanta questões com respeito à própria bondade de Deus. Pois, como é que um Deus santo pode causar o pecado?

Trata-se do notório "problema do mal". Não há solução perfeitamente satisfatória para ele. Alguns tentaram solucioná-lo apelando para a liberdade indeterminista, mas tentarei mostrar mais adiante que esse recurso é inadequado, pois a liberdade, no sentido indeterminista, é contrária às Escrituras e destrói a responsabilidade moral. É da maior ajuda esclarecer que esse problema é considerado, pelas Escrituras, como sendo um mistério (Jó 38-42), e que Deus teve um propósito supremamente bom ao ordenar o mal, propósito este que um dia silenciará todos os seus críticos e produzirá louvor (Rm 8.28,39; 9.17-24; Ap 15.3,4).[12]

Porém, por enquanto, é importante perceber que Deus realmente faz com que o comportamento pecaminoso dos seres humanos aconteça, qualquer que seja o problema que essa realidade venha a produzir no nosso entendimen-

to. Qualquer que seja a maneira de abordarmos o problema do mal, a nossa resposta precisa estar de acordo com o grande número de passagens nas Escrituras que confirmam a preordenação de Deus com respeito a tudo, inclusive o pecado. Muitas das tentativas de resolver o problema do mal negam essa premissa, mas ela é claramente ensinada nas Escrituras.

Já vimos que Deus controla as decisões livres dos seres humanos, controlando particularmente o coração, que é o centro da existência humana. Porém, como Deus disse por intermédio do profeta Jeremias, o coração das pessoas decaídas é pecaminoso (Jr 17.9). As pessoas escolhem fazer o mal livremente, pois agem de acordo com os seus desejos verdadeiros – mas isso não quer dizer que elas não estão sob o controle de Deus.

Vimos, por exemplo, que Deus mandou José ao Egito a fim de preservar sua família num período de fome, realizando esse propósito por meio das ações pecaminosas dos irmãos de José, que o venderam para ser escravo. Entre o tempo de José e o tempo de Moisés, os faraós se voltaram contra Israel. O salmista não hesita em atribuir o ódio dos egípcios a Deus:

> Deus fez sobremodo fecundo o seu povo
> e o tornou mais forte do que os seus opressores.
> Mudou-lhes o coração para que odiassem o seu povo
> e usassem de astúcia para com os seus servos. (Sl 105.24,25)

Quando Deus falou com Moisés sobre libertar Israel, avisou antecipadamente que Faraó não deixaria Israel partir a menos que fosse compelido por "mão poderosa" (Êx 3.19). A seguir, Deus endureceu o coração de Faraó para criar essa má vontade (4.21; 7.3,13; 9.12; 10.1,20,27; 11.10; 14.4, 8).[13] Observe a ênfase constante na agência de Deus. É bem verdade que Faraó endureceu o seu próprio coração (8.15), mas, na narrativa, o endurecimento de Faraó é posterior ao seu endurecimento feito por Deus, recebendo este a ênfase maior. Endurecer o coração é recusar os mandamentos de Deus, até mesmo recusar-se a ouvi-los ou levá-los a sério. Essa atitude é claramente pecaminosa. Deus nos adverte contra isso (veja Sl 95.7,8). Porém, nesse caso, Deus fez com que o endurecimento ocorresse para o seu propósito específico (Rm 9.17). Depois de discutir o procedimento de Deus com Faraó, Paulo sumariza: "Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz" (Rm 9.18).

Não há dúvida de que Faraó já era um homem ímpio antes que tudo isso acontecesse, e o endurecimento dele por parte de Deus poderia ser entendido, do ponto de vista humano, como uma extensão natural de suas atitudes anteriores, ou mesmo como uma punição divina por causa de pecados anteriormente

cometidos. (No entanto, ao investigar mais profundamente o caso precisamos perguntar, à luz do restante das Escrituras, como Deus estava envolvido previamente com a hereditariedade de Faraó, seu meio ambiente, seu caráter e suas decisões.) Isso também pode ser dito a respeito de todas as passagens sobre endurecimento nas Escrituras; Deus não endurece os que foram bons e fiéis a ele. Contudo, o endurecimento vem de Deus. Ele trata com pecadores fazendo com que se tornem ainda mais pecaminosos.[14]

De qualquer maneira, Faraó não é o único exemplo. É com freqüência que encontramos nas Escrituras Deus endurecendo corações. Seom, rei de Hesbom, não quis deixar que Israel passasse por sua terra em viagem à Canaã, porque "o SENHOR, teu Deus, endurecera o seu espírito e fizera obstinado o seu coração, para te dar nas mãos, como hoje se vê" (Dt 2.30; cf. Js 11.18-20; 1Sm 2.25; 2Cr 25.20). De igual modo, Deus enviou um espírito maligno sobre Saul para o atormentar (1Sm 16.14). Mais tarde, Deus mandou outro espírito, que fez com que os falsos profetas mentissem, para levar o perverso rei Acabe à batalha na qual iria morrer (1Rs 22.20-23).[15]

Deus endureceu não somente o povo de Israel como também os seus reis maus. Ele deu a Isaías uma palavra profética, não para abençoar, mas para endurecer o povo. Deus lhe disse:

> Torna insensível o coração deste povo,
> endurece-lhe os ouvidos
> e fecha-lhe os olhos,
> para que não venha ele a ver com os olhos,
> a ouvir com os ouvidos
> e a entender com o coração,
> e se converta, e seja salvo. (Is 6.10)

Mais tarde Isaías pergunta:

> Ó SENHOR, por que nos fazes desviar dos teus caminhos?
> Por que endureces o nosso coração, para que te não
> temamos? (Is 63.17)

Depois ele lamenta:

> Já ninguém há que invoque o teu nome,
> que se desperte e te detenha;
> porque escondes de nós o rosto
> e nos consomes por causa das nossas iniqüidades. (Is 64.7)

Ainda outras nações são objeto do endurecimento vindo de Deus. Às vezes, os seus profetas predizem que nações e indivíduos se rebelarão contra Deus. Como vimos, Isaías profetiza que Deus mandará os assírios para saquear e pisar Israel (10.5-11). Os assírios vêm para fazer coisas vis, mas eles vêm, diz Deus, porque "eu os envio" (v. 6). Do mesmo modo, Gogue atacará o povo de Deus, "para que as nações me conheçam a mim, quando eu tiver vindicado a minha santidade em ti, ó Gogue, perante elas" (Ez 38.16). A profecia indica o propósito de Deus: trazer à tona o pecado do povo, para poder glorificar a si mesmo pelo modo pelo qual tratará do assunto.

Às vezes a Escritura mostra, sem menção de profecias, que Deus fez com que se realizassem ações pecaminosas. Sansão procurou uma mulher filistéia para ser sua esposa, mesmo que Deus tivesse proibido que o seu povo se casasse com pessoas das nações vizinhas. Seus pais estavam indignados, e com razão, mas eles "não sabiam que isto vinha do SENHOR, pois este procurava ocasião contra os filisteus" (Jz 14.4). Assim também, em 2 Samuel 24, o Senhor incita Davi a fazer um censo, pelo qual Deus posteriormente o julga e do qual Davi se arrepende.

No Antigo Testamento, Deus adverte, diversas vezes, certas pessoas para que sigam conselhos sábios. Absalão, o filho rebelde de Davi, não ouvia Aitofel, conselheiro sábio, "Pois ordenara o SENHOR que fosse dissipado o bom conselho de Aitofel, para que o mal sobreviesse contra Absalão" (2Sm 17.14). Mais tarde, Roboão, filho e sucessor do rei Salomão, também ignorou os conselheiros sábios e os pedidos do povo e procurou se estabelecer como um déspota terrível, o que levou a uma separação das tribos do norte. Ele não deu ouvidos a homens mais sábios "porque este acontecimento vinha do SENHOR, para confirmar a palavra que o SENHOR tinha dito por intermédio de Aías, o silonita, a Jeroboão, filho de Nebate" (1Rs 12.15). Deus também impediu que Amazias, rei de Judá, obedecesse a um conselho sábio, pois sua intenção era trazer julgamento sobre ele (2Cr 25.20).

No Novo Testamento, encontramos Jesus citando Isaías 6 em Mateus 13.14,15 para explicar por que usava parábolas: para esclarecer os discípulos, mas, também, para endurecer o ímpio. Essa passagem também é mencionada em João 12.40 para explicar por que os judeus não criam em Jesus a despeito dos seus sinais miraculosos. Jesus ainda menciona ações pecaminosas acarretadas por profecia. Em João 13.18 (citando o Sl 41.9), ele exclui Judas, que o traiu, de sua bênção:

> Não falo a respeito de todos vós, pois eu conheço aqueles que escolhi; é, antes, para que se cumpra a Escritura: "Aquele que come do meu pão levantou contra mim seu calcanhar".

Jesus sabe quem é o traidor antes mesmo da traição. Ele revela que Deus, por meio das Escrituras, havia tornado a traição necessária. Em João 15.25, Jesus explica por que os judeus, irracionalmente, não acreditaram nele apesar dos muitos sinais e prodígios que realizou: "Isto, porém, é para que se cumpra a palavra escrita na sua lei: 'Odiaram-me sem motivo'".

Paulo fala sobre o ministério dos apóstolos da mesma maneira que Isaías 6 (2Co 2.15,16). Pedro também o faz (1Pe 2.6-8).[16] Nas Escrituras, a Palavra de Deus normalmente traz luz e salvação. Porém, em certos casos, traz endurecimento que consiste em escuridão e incredulidade.

Paulo considera o endurecimento vindo de Deus como a razão da incredulidade dos judeus (Rm 11.7,8, fazendo referência a Is 29.10). No contexto, ele argumenta (capítulos 9-11) que Deus precisava causar a incredulidade de Israel para poder reunir os gentios (veja 9.22-26 e 11.11-16, 25-32, seguido do grandioso hino de Paulo sobre os propósitos incompreensíveis de Deus).

No entanto, precedendo o endurecimento de Israel, havia o endurecimento dos gentios feito por Deus. Deus se revelou a si mesmo de modo muito claro a todas as nações por meio da criação (Rm 1.19,20), mas elas rejeitaram a revelação de Deus, recusando-se a glorificá-lo, adorando ídolos e mudando a verdade em mentira (vs. 21-25). A resposta de Deus foi endurecê-los:

> Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si... Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames... o próprio Deus os entregou a uma disposição mental reprovável (vs. 24-28).

A soberania de Deus sobre o pecado humano atinge o seu ápice na preordenação daquilo que John Murray chamou "o maior crime da História", o assassinato do Filho de Deus. Como já vimos, a traição de Judas,[17] o ódio mortal dos judeus por Jesus e a injustiça horrenda dos romanos se deviam ao "determinado desígnio e presciência de Deus" (At 2.23). Aquele povo fez "o que a tua mão e o teu propósito [de Deus] predeterminaram" (At 4.28; cf. 13.27; Lc 22.22). A crucificação de Jesus não poderia ter acontecido sem a ocorrência de pecado, pois Jesus não merecia a morte. Para que Deus preordenasse a crucificação, ele precisava preordenar ações pecaminosas para fazê-la acontecer.

Finalmente, no livro de Apocalipse, quando a besta perversa instala o seu governo satânico entre as nações do mundo, lemos que "em seu coração incutiu Deus que realizem o seu pensamento, o executem à uma e dêem à besta o reino que possuem, até que se cumpram as palavras de Deus" (Ap 17.17).

Resumindo, o mestre da sabedoria afirma:

> O SENHOR fez todas as coisas para determinados fins
> e até o perverso, para o dia da calamidade. (Pv 16.4)[18]

Fé e salvação

Em alguns sentidos, esta seção será mais alegre que a anterior, pois lida com o lado positivo da soberania de Deus, enquanto o outro enfatizava o lado negativo. Contudo, devemos lembrar que ambos os lados são completamente inseparáveis; eles se reforçam mutuamente. Se fé salvadora é uma dádiva de Deus, a falta desta fé, a incredulidade pecaminosa, vem da retenção da bênção.[19] Portanto, esta seção irá consolidar a anterior.

Entretanto, nós deveríamos exultar porque "Ao SENHOR pertence a salvação!" (Jn 2.9). Vimos, quando arrazoamos sobre a história da redenção, que Deus salva o seu povo do pecado e de suas conseqüências, e que o faz soberanamente. Sem a salvação de Deus, estaríamos todos sem esperança "mortos nos [nossos] delitos e pecados" (Ef 2.1), "por natureza, filhos da ira" (2.3). Porém, Paulo nos diz:

> Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, – pela graça sois salvos, e, juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus; para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus. Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie. Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas. (Ef 2.4-10)

Este é o evangelho, a mensagem central da Escritura: que Deus veio, em Cristo, nos reconciliar com ele, pela graça – pelo favor imerecido de Deus àqueles que merecem a ira. Como vemos, a graça é antagônica às obras. A salvação vem, não pelo que fazemos, mas pelo que Deus faz por nós. Não temos nada de que nos vangloriar. Somos pecadores culpados, cuja única esperança é a misericórdia de Deus.

Portanto, a salvação é obra de Deus – não somente nas suas linhas históricas gerais, como vimos anteriormente, mas também concernente a cada

um de nós como indivíduos. É uma aplicação do controle soberano de Deus sobre seu mundo e sobre suas criaturas. Esse controle começa antes da nossa concepção – de fato, antes que o mundo fosse feito. Pois Paulo diz que,

> [Deus] nos escolheu nele [em Cristo] antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor nos predestinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade, para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado. (Ef 1.4-6; cf. 2Tm 1.9)

Aqui aprendemos sobre a escolha de Deus (*eleição* é o termo teológico) de um povo para si, antes da fundação do mundo. A salvação é, em última análise, por ordenação divina, escolha divina (cf. At 13.48; 1Ts 1.4; 5.9; 2Ts 2.13,14).

Certamente também existe uma escolha humana, uma escolha para receber Cristo, para crer nele (Jo 1.12; 3.15,16; 6.29,40; 11.26)[20]. Sem essa escolha, não há salvação (Jo 3.36). Há também algumas decisões humanas de seguir Jesus, de obedecer a seus mandamentos – decisões estas que a Escritura continuamente insiste que façamos (p. ex., Jo 14.15,21,23). Porém, qual escolha vem primeiro? Deus nos escolhe para a salvação e depois nos leva a responder, ou nós o escolhemos, motivando-o a nos escolher para salvação?

A segunda alternativa é praticamente impossível, pois violenta o próprio conceito de graça. Se a nossa escolha de Deus é o que o motiva a nos salvar, então a salvação se baseia numa obra nossa, e temos do que nos gabar.[21]

Além disso, a escolha de Deus aconteceu na eternidade passada, antes que qualquer um de nós fosse, ao menos, concebido. Antes de começarmos a existir, o plano de Deus para nós foi inteiramente formulado. Não podemos mudar a decisão de Deus, do mesmo modo que não podemos mudar a decisão dos nossos avós.

Entretanto, a teologia arminiana declara que Deus nos escolhe porque sabe antecipadamente que nós iremos escolher acreditar nele. Desse ponto de vista, a nossa escolha é a causa e a escolha de Deus o efeito. Somos a causa primeira e Deus a causa secundária. Alguns têm sustentado essa interpretação apelando para Romanos 8.29 e 1 Pedro 1.2, passagens que dizem ser a eleição baseada na "presciência". Mas a presciência nessas passagens não é a presciência de Deus de que nós o escolheríamos. Na linguagem bíblica, bem como na nossa língua, quando o verbo *conhecer* tem como objeto um nome,[22] e não uma cláusula que expressa um fato, a referência é a um relacionamento pessoal, não ao conhecimento de uma informação. Por exemplo, no Salmo 1.6 apren-

demos que "o SENHOR *conhece* o caminho dos justos". Isso não significa simplesmente que Deus sabe o que o justo faz, o que seria um tanto óbvio, mas que ele os guarda e sustenta. Compare com Amós 3.2:

> De todas as famílias da terra,
> somente a vós outros vos escolhi [hebraico *conheci*];
> portanto, eu vos punirei
> por todas as vossas iniqüidades.

A tradução de Almeida, "que escolhi", está correta. Deus não está confessando a sua ignorância de todas as outras famílias da terra à exceção de Israel. Antes, ele está reivindicando um relacionamento e uma aliança especial com Israel, aliança que, no contexto, os judeus haviam quebrado. Compare com Oséias 13.4; Mateus 25.12; João 10.14; Romanos 11.2 ("conheceu"); 1 Coríntios 8.3; 1 Tessalonicenses 5.12 (em que *conhecer* é traduzido como "acateis"); 1 Pedro 1.20 (no qual *pré-conhecido* é novamente traduzido como "conhecido"). Assim, em Romanos 8.29, quando Paulo afirma que Deus "de antemão conheceu" os crentes, está simplesmente dizendo que ele estabeleceu um relacionamento pessoal com eles (desde antes da fundação do mundo, de acordo com Efésios 1.4,5). A palavra grega traduzida como "conheceu de antemão" poderia ser traduzida como "favoreceu", "fez amizade", "pré-amou" ou também "escolheu" ou "elegeu".[23]

Em relação ao arminianismo, o ponto de vista da teologia do teísmo aberto se encontra ainda mais afastado do ensinamento bíblico. Pois o teólogo do teísmo aberto nega, inclusive, que Deus conhece antecipadamente quem irá crer e quem não irá. Portanto, o teólogo do teísmo aberto não sabe o que fazer com as passagens bíblicas que tratam da eleição de pessoas para salvação antes da fundação do mundo.

Assim, as Escrituras ensinam a todos os crentes o que Jesus ensinou aos seus discípulos: "Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto, e o vosso fruto permaneça" (Jo 15.16). A escolha de Deus precede a nossa escolha, a nossa resposta, a nossa fé. Como poderia ser diferente, considerando tudo o que já observamos com respeito à soberania de Deus sobre toda a natureza, toda a História e a vida humana no geral? Pode a escolha de crer em Cristo ser *aquela única* escolha que está além do controle de Deus? É a salvação a única esfera na qual não deveríamos dar glória a Deus?[24]

Muitas são as passagens que ensinam explicitamente que a nossa resposta é uma dádiva de Deus. Jesus ensina que "Todo aquele que o Pai me dá,

esse virá a mim" (Jo 6.37), que "Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia" (6.44),[25] e que "Ninguém poderá vir a mim, se, pelo Pai, não lhe for concedido" (6.65). É somente pelo Espírito que podemos clamar por Deus como *Abba*, Pai (Rm 8.15).

Quando Paulo e Silas pregaram o evangelho na cidade de Filipos pela primeira vez, uma de suas ouvintes era uma mulher chamada Lídia. "O Senhor lhe abriu o coração para atender às coisas que Paulo dizia." Esse fato foi seguido pelo batismo dela e de toda a sua casa (At 16.14,15). Essa linguagem é muito direta: sua fé veio de Deus. Antes disso, na Antioquia da Pisídia, um bom número de gentios havia crido em Cristo, e "creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna" (13.48).[26] A escolha divina veio primeiro, a crença (fé) foi o resultado.[27] Por essa razão, as pessoas crêem quando a mão de Deus está com os apóstolos (11.21). Sua conversão é a evidência da graça de Deus (v. 23). Além disso, em Atos 18.27, os convertidos são aqueles que "mediante a graça, haviam crido". (Compare com Rm 12.3; 1Co 2.5; 12.9; Ef 6.23; Fp 1.29; 1Ts 1.4,5.)

O arrependimento, também, é obra de Deus em nós. É o lado oposto da fé. Fé é voltar-se a Cristo; arrepender-se é afastar-se do pecado. Não se pode ter um sem o outro. É Deus quem concede o arrependimento, assim como concede a fé. Observamos anteriormente que Deus, às vezes, endurece corações, impedindo o arrependimento. Deus também age positivamente, concedendo o espírito de arrependimento. Numa passagem que antecipa vividamente os sofrimentos de Cristo, Deus anuncia por meio de Zacarias:

> E sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém derramarei o espírito da graça e de súplicas; olharão para aquele a quem traspassaram; pranteá-lo-ão como quem pranteia por um unigênito e chorarão por ele como se chora amargamente pelo primogênito. (Zc 12.10)

Jesus é exaltado, da cruz à mão direita de Deus, como "Príncipe e Salvador, a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão de pecados" (At 5.31). Mais tarde, cristãos judeus dão graças, pois "também aos gentios foi por Deus concedido o arrependimento para vida" (11.18; cf. também 2Tm 2.25).

Muitos ensinamentos bíblicos ressaltam a soberania de Deus na salvação. Não poderemos pesquisá-los detalhadamente, mas devo mencioná-los. Há a doutrina da vocação eficaz, pela qual Deus eficazmente chama pessoas à união com Cristo (Rm 1.6,7; 8.30; 11.29; 1Co 1.2,9,24,26; 2Ts 2.13,14; Hb 3.1; 2Pd 1.10). *Vocação* nem sempre se refere à chamada eficaz; temos um exemplo disso em Mateus 22.14 (e 20.16KJV), em que "muitos são *chamados*, mas

poucos, escolhidos". Aqui a palavra se refere à oferta universal de salvação por meio de Cristo, uma oferta que muitos rejeitam. Mas nas passagens mencionadas anteriormente, os "chamados" são aqueles que Deus transportou soberanamente da morte para a vida.

Há também a doutrina da regeneração, o novo nascimento. O novo nascimento, da mesma maneira que a vocação eficaz, é um ato de Deus, não algo que podemos fazer acontecer.[28] Na passagem clássica, João 3, Jesus diz a Nicodemos que para nascer de novo é preciso nascer do Espírito de Deus (vs. 5,6). Para efetuar o novo nascimento o Espírito age como quer, invisivelmente, como o vento (v. 8).[29] Em que sentido o novo nascimento é um nascimento? É o começo de uma nova vida espiritual. Lembramo-nos de Paulo dizendo que por natureza estamos "mortos nos [nossos] delitos e pecados" (Ef 2.1). Dessa morte, o novo nascimento traz vida. Sem esse novo nascimento, não podemos nem mesmo ver o reino de Deus (Jo 3.3), porque nossos olhos espirituais estão mortos. Em Romanos 1, Paulo ensina que pecadores suprimem a verdade e a trocam por uma mentira. Portanto, o novo nascimento marca o começo do entendimento espiritual, bem como o início de um discipulado obediente.

Ainda outras passagens das Escrituras enfatizam que o nosso entendimento espiritual é um dom de Deus. Em Mateus 11.25-27, aprendemos que tanto Deus o Pai como Deus o Filho escondem o discernimento espiritual de alguns e o revelam a outros. "Ninguém conhece o Pai", diz Jesus, "senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar." João nos diz que "o Filho de Deus é vindo e nos tem dado entendimento" (1Jo 5.20); compare com as suas palavras sobre a unção do Espírito (2.20,21,27). Paulo fala sobre a sabedoria de Deus, outrora oculta, "a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória" (1Co 2.7). Ele segue afirmando que ninguém pode entender a sabedoria de Cristo sem o Espírito de Deus (vs. 12-16). E quando fala do poder de sua pregação para trazer fé, Paulo regularmente atribui esse poder persuasivo ao Espírito de Deus (1Co 2.4,5; 1Ts 1.5; 2Ts 2.14).[30] A menos que Deus nos dê uma mente para entender, não apreciaremos a sua mensagem (Dt 29.4; cf. Is 6.9,10, discutido anteriormente). Portanto, pedimos por sabedoria, sabendo que, por amor a Jesus, ele está disposto a nos dar o que pedimos, e sabendo ainda que ele é a fonte suprema e única do conhecimento espiritual (Tg 1.5; cf. Ef 1.17-19; Cl 1.9).[31]

A Escritura ainda usa outras maneiras para descrever como Deus nos leva da morte e da ignorância para a vida e para a percepção espiritual. Deus circuncida o nosso coração (Dt 30.6), escreve a sua lei no nosso coração (Jr 31.31-34), nos dá um coração novo (Ez 11.19; 36.26), nos dá um coração para conhecê-lo (Jr 24.7), nos lava e nos renova (Tt 3.4-7), faz de nós nova

criatura (2Co 5.17), faz brilhar a sua luz na nossa escuridão (2Co 4.6),[32] nos ressuscita dentre os mortos com Cristo para uma vida nova (Rm 6.4) e começa em nós uma boa obra (Fp 1.6). Essas expressões nem sempre se referem à regeneração inicial, aos primórdios da vida espiritual, mas se referem, sem dúvida alguma, à nossa vida espiritual e ao nosso conhecimento como sendo obra de Deus.

Assim sendo, o prosseguimento da nossa vida com Deus é como o seu começo: somos constantemente dependentes do Senhor para os recursos para vivermos obedientemente. Sem ele não podemos fazer nada (Jo 15.5). Vimos anteriormente que Deus é soberano sobre as decisões livres das pessoas, incluindo as decisões de cometer o pecado. E no trabalho externo da graça salvadora, é Deus quem motiva as pessoas para que obedeçam a ele. A santificação, assim como a regeneração, é obra dele, mesmo que sejamos responsáveis pelo que fazemos.

Recordamos, assim, Efésios 2, no qual o versículo 10 nos ensina: "Pois somos feitura dele, criados em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas". Sabemos que, sem a graça de Deus, estamos mortos no pecado (v. 1; Rm 7.18; 8.6-8). Por nós mesmos, não podemos fazer nada de bom. Portanto, quando desenvolvemos a nossa salvação, sabemos que "é Deus quem efetua em [n]ós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade" (Fp 2.13). É o Senhor quem santifica, quem torna o seu povo santo (Lv 20.8). É Deus quem torna o seu povo disposto a trabalhar para ele (Ag 1.14), quem os estimula a fazer doações generosas e à devoção à obra do Senhor (1Cr 29.14-19; cf. 1Rs 8.5-8). Mesmo que não sejamos perfeitos e sem pecado aqui nesta vida (1Jo 1.8-10), Deus está trabalhando continuamente para aperfeiçoar em nós a imagem de Cristo (Jr 32.39,40; Ef 5.25-27). Portanto, oremos para que Deus nos capacite a agradá-lo, pois sabemos que essa é a sua vontade e que somente ele pode fazer com que isso aconteça (Cl 1.10-12).

Deus é também a fonte de qualquer sucesso que porventura tenhamos ao proclamar a sua palavra. Paulo admite que a confiança que tem no seu ministério não está baseada em qualquer coisa que se encontre em si mesmo: "não que, por nós mesmos, sejamos capazes de pensar alguma coisa, como se partisse de nós; pelo contrário, a nossa suficiência vem de Deus" (2Co 3.5). E, "temos, porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós" (4.7; cf. 10.17). Deus nos usa para ministrar a outros, por meio dos seus dons (Rm 12.3-8; 1Co 4.7; 12.1-11; Ef 4.1-13). Esses textos enfatizam constantemente que esses dons são de Deus, em Cristo, por seu Espírito.

Portanto, a graça de Deus é a fonte de toda bênção que temos como cristãos. Verdadeiramente, como Jesus diz, "sem mim nada podeis fazer" (Jo 15.5). Nada temos que não tenhamos recebido (1Co 4.7). Até mesmo a nossa resposta à sua graça nos é dada por graça. Quando Deus nos salva, ele retira de nós toda base possível para vanglória (Ef 2.9; 1Co 1.29). Toda a honra e glória pertencem a ele.

Passagens que resumem o tema

Não pedirei desculpas pelo grande número de passagens bíblicas incluídas neste capítulo, pois não há nada mais importante, especialmente a esta altura da história da teologia, do que ter o povo de Deus firmemente convencido de que as Escrituras repetidamente ensinam o controle universal de Deus sobre o mundo. As Escrituras mencionam e sugerem esse controle em muitos contextos diferentes, tanto históricos como doutrinários, e o aplica à nossa própria vida com Deus de inúmeras maneiras. Essa quantidade e variedade enormes de ensinos sobre o assunto são um ponto crucial neste capítulo.

Alistei estas passagens com poucos comentários, pois elas falam por si mesmas. No entanto, deve ser evidente que, mesmo que algumas destas passagens sejam de difícil interpretação, é completamente impossível escapar à força cumulativa de todas elas. Como B. B. Warfield afirma concernente à inspiração bíblica, a evidência total desta é como uma poderosa e irresistível avalanche. Alguém pode ter a habilidade de evitar algumas pedras, mas não poderá escapar de todas elas.

Este testemunho bíblico penetrante estabelece o contexto no qual precisaremos considerar as passagens, relativamente poucas, que explicitamente afirmam que Deus controla todas as coisas que acontecem. Em virtude do que vimos, não deveríamos esperar que estas passagens sejam limitadas em sua aplicação. Já mostramos que tudo o que ocorre neste mundo – tanto grandes acontecimentos como detalhes mínimos – está sob o controle soberano de Deus. Os textos que ensinam explicitamente a preordenação universal somente resumem, com a ajuda da redundância característica das Escrituras, essa vasta quantidade de dados bíblicos.

Examinemos, a esta altura, quatro passagens que ensinam explicitamente a universalidade do controle de Deus sobre o mundo. Notemos, em primeiro lugar, Lamentações 3.37,38:

> Quem é aquele que diz, e assim acontece,
> quando o Senhor o não mande?

> Acaso, não procede do Altíssimo
> tanto o mal como o bem?

Aqui é declarado que a extensão do decreto de Deus é universal: ele abrange todas as calamidades e todas as coisas boas. Ninguém pode fazer acontecer coisa alguma sem que Deus tenha decretado que aconteça.

A seguir, observe o que Paulo ensina em Romanos 8.28:

> Sabemos que todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus, daqueles que são chamados segundo o seu propósito.

Paulo vem falando dos sofrimentos que os cristãos devem suportar na esperança da glória por vir. Esses sofrimentos têm uma dimensão cósmica: "Porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora" (v. 22). O que está em vista, portanto, não é somente as perseguições por amor a Cristo, mas todos os sofrimentos introduzidos na criação em conseqüência da queda de Adão: a dor do parto e os cardos e espinhos (Gn 3.14-19). Esses sofrimentos "não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós" (Rm 8.18), mas, no momento, são difíceis de suportar. A boa nova é que a expiação de Jesus possui dimensões cósmicas: no seu devido tempo irá anular todos os efeitos da Queda, como também o próprio pecado, pois "a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (v. 21). Portanto, Deus está operando em todas as coisas, e não somente quando sofremos por amor ao Evangelho, para trazer o bem a todos que foram efetivamente chamados para a comunhão com Cristo. A conclusão com relação ao nosso ponto aqui é que todo acontecimento faz parte do grande plano de Deus para abençoar ricamente o seu povo. Muitas vezes não vemos como os sofrimentos deste mundo poderão intensificar a alegria por vir, mas confiamos que Deus está produzindo esse resultado, visto que ele trabalha em todas as coisas e, portanto, as controla.

Essa confiança de que Deus está trabalhando em *todas as coisas* nos leva ao grande hino de confiança, que termina assim:

> Porque eu estou bem certo de que nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor. (vs. 38,39)

Vejamos Efésios 1.11, que diz:

> nele (Cristo), digo, no qual fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade.

Essa não é a primeira referência feita nesse capítulo à soberana predestinação de Deus. O versículo 4 menciona a eleição, e o versículo 5 menciona a predestinação para adoção de filhos. A primeira parte do versículo 11 ("escolhido", "predestinado") recapitula os ensinamentos dos versículos anteriores. Porém, a referência ao "plano daquele que realiza todas as coisas" deve ir além dessa recapitulação. É improvável que Paulo tenha dito repetidamente que fomos eleitos e predestinados de acordo com o plano daquele que elege e predestina. Antes, Paulo nos informa que a eleição e a predestinação salvadora de Deus fazem parte de um plano maior. A salvação faz parte do controle total do mundo que ele criou. A salvação será certamente consumada, pois o Salvador é Deus, aquele que controla todas as coisas.

Finalizando, retornemos a Romanos. Paulo nos ensina em Romanos 9-11 que Deus endureceu o coração de muitos judeus, a fim de abrir a porta da bênção aos gentios. Depois de tudo o que foi dito, muita coisa ainda permanece misteriosa. A resposta de Paulo é para não questionarmos a integridade e o amor de Deus. Ele responde a essas queixas com a analogia do oleiro e do barro (9.21-24): que direito tem o barro de questionar as prerrogativas do oleiro?[33] Mas é óbvio que ainda permanece muito mistério. Cheio de admiração, Paulo exalta a própria incompreensibilidade de Deus:

> Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! "Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro?"
> "Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído?"
> Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas.
> A ele, pois, a glória eternamente. Amém! (11.33-36, citando Is 40.13 e Jó 41.11)

O versículo 36 atribui tudo, na criação, a Deus. Essas "coisas" não são somente objetos materiais, mas também acontecimentos: os "juízos" e "caminhos" do versículo 33 incluem o juízo de Deus sobre Israel e sua bênção aos gentios. O envolvimento de Deus com seu mundo é triplo: como seu criador

("dele"), seu governador ("por ele") e seu propósito último ("para ele") do mundo todo. Deus controla todas as coisas.

Por incrível que pareça, nem Sanders em *The God Who Risks,* e nem Boyd em *God of the Possible* colocam Efésios 1.11 no seu índice das Escrituras Sagradas. Boyd também não registra Romanos 11.36 ou Lamentações 3.37,38. Sanders discute o contexto geral das passagens em Romanos e Lamentações, mas não menciona as indicações implícitas nessas passagens sobre a universalidade do plano controlado por Deus. No mínimo, parece que os teólogos do teísmo aberto não tratam com seriedade a evidência bíblica mais forte contra a sua posição.[34] Porém, mesmo à parte desses versículos explicitamente universais, há certamente dados suficientes para podermos concluir que o controle soberano de Deus se estende a todas as coisas.

6

Como os teólogos do teísmo aberto respondem?

No capítulo anterior, eu comparei as referências bíblicas da preordenação exaustiva de Deus a uma avalanche: pode haver problemas interpretativos neste ou naquele texto, mas as Escrituras estão tão impregnadas da doutrina que ninguém consegue escapar da sua força cumulativa. Apesar disso, os defensores do teísmo aberto (assim como os arminianos, os socinianos, os molinistas e os pelagianos antes deles) negam esse ensinamento. Neste capítulo, examinarei algumas de suas objeções, deixando outras para capítulos posteriores.

Universalizando particulares?

Sanders concorda com Fredrik Lindström[1] que "o problema básico... é que comentaristas se apressam a afirmar um princípio universal em vez de colocar os textos no seu contexto literário e histórico".[2] Temos aqui o modo como Sanders trata um texto em particular, como um exemplo do argumento que ele aplica a outros:

> Isaías 45.7 declara: "Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o SENHOR, faço todas estas coisas". Será que isso significa que Deus é responsável por todo e qualquer ato, bom ou mau, em todo o cosmos? De modo algum, pois, como Lindström observa, toda essa seção trata da relação entre Jeová e Israel, não do cosmos completo. Isso é evidenciado pelos termos usados. O termo "luz" (*'or*) não é usado em Isaías 40-55 para se referir à criação cósmica. Pelo contrá-

rio, é usado como uma metáfora para a libertação política do domínio dos babilônios (Is 42.6; 49.6; 53.11). O mesmo é verdade com respeito à "escuridão" (*hosek*), que é uma metáfora para desgraça e cativeiro (42.7; 47.5; 49.9).[3]

Não há dúvida de que Isaías 40-66 fala, de modo geral, da libertação do exílio babilônico. Porém, nenhuma das passagens da lista de Sanders, com a possível exceção de 49.9, usa a palavra *luz* primariamente como metáfora para libertação política, ou *escuridão* como metáfora para cativeiro. Em Isaías 42.6 e 49.6, Deus chama o seu servo de "luz para os gentios". Será que isso significa que ele é aquele que liberta os gentios do cativeiro babilônico? Essa exegese faz pouco sentido. E, será que Sanders quer realmente restringir o significado de 53.11, de modo que o Servo messiânico, depois de todos os seus sofrimentos, verá libertação do cativeiro político?

No contexto, faz muito mais sentido interpretar "luz" em 45.7 como uma alusão a Gênesis 1. Deus fez a terra (vs. 12,18), e fez Israel (vs. 10,11). Como o oleiro tem o direito de fazer o que quiser com o barro, assim Deus fará o que lhe apraz com o seu povo (vs. 9-11). Os céus choverão justiça e a terra produzirá salvação (v. 8), exatamente como Deus, em Gênesis, fez as plantas crescerem. Portanto, é claro que "luz" e "escuridão", no versículo 7, são alusões à criação original, na qual Deus fez, literalmente, a luz e a escuridão.

Simbolicamente, como geralmente ocorre nas Escrituras, "luz" se refere à glória de Deus e, conseqüentemente, à sua presença, particularmente à sua presença para abençoar. Viver na luz, por conseguinte, é viver na sua presença, e esta presença pode ser tomada de forma cúltica (por estar próxima do templo) ou ética (por refletir a sua justiça). "Luz" é, portanto, uma metáfora apropriada para o livramento do exílio político, já que os judeus cativos retornam à terra da presença de Deus. Porém, o seu significado político não exaure o seu sentido. Antes, o termo tem significado político por ter um significado teológico mais extenso.

Esse significado é importante no contexto de 45.7. Deus está falando a Ciro, o imperador persa,[4] prometendo que ele, o Senhor, lhe dará a vitória sobre todos os seus adversários. Ele pode fazer isso por ser o Criador de tudo (v. 12). Ninguém pode lhe dar ordens ou lhe exigir respostas (v. 11). Ele é o oleiro; nós o barro (vs. 9-11). Assim como ele manda chuva para fazer com que as coisas cresçam (v. 8), assim mandará justiça como chuva sobre a terra. Por causa de sua soberania sobre todas as coisas, ele pode superar os obstáculos à hegemonia de Ciro (vs. 1-6). A libertação política de Israel é um dos resultados desses atos divinos, mas o resultado mais importante é "Para que se saiba, até ao nascente

do sol e até ao poente, que além de mim não há outro; eu sou o SENHOR, e não há outro" (v. 6).

Assim sendo, "formo a luz", em 45.7, não se refere somente ao livramento político. O uso da palavra *luz* nesses capítulos e a ênfase que Deus faz ao dirigir-se a Ciro sugerem, antes, que a soberania de Deus sobre a luz e a escuridão (tomadas tanto no sentido literal quanto no sentido simbólico) são a *base* para a sua liberdade política. Ciro deve esperar que Deus liberte Israel, pois Deus é soberano sobre todas as coisas, como ele demonstra na criação, na providência e nas próprias conquistas de Ciro.

Naturalmente, todas as passagens das Escrituras se referem, de alguma maneira, a uma situação específica no tempo e no espaço. Porém, as Escrituras sempre interpretam essas situações específicas à luz de princípios eternos e universais. Portanto, o sucesso político de Ciro aqui se baseia na soberania universal de Deus. É muitas vezes tentador limitar o significado do texto a um contexto restrito, especialmente quando formos tendenciosos contra as implicações de uma interpretação mais ampla. Porém, o fato de um texto se dirigir a um contexto específico nunca elimina a possibilidade de que este também ensine princípios de extensão ampla e até universal. De fato, é típico de escritores bíblicos abordarem situações particulares apelando para princípios que se aplicam a muitas situações que vão além do contexto imediato. Por essa razão, precisamos ser cautelosos ao relacionar universais com particulares. Nesse tipo de questão exegética, é muito fácil sucumbir ao preconceito teológico. Devemos lembrar que particularizar universais é no mínimo tão ruim quanto universalizar particulares.

Em Isaías 45.7, não há razão para se pensar que a libertação política esgote o significado de "luz". Quando observamos o contexto, há boas razões para acreditarmos que a base da libertação política é a soberania universal de Deus. Além disso, como demonstrei no capítulo anterior, são muitas as outras passagens que declaram que somente Deus é a fonte última da prosperidade e da calamidade, da ventura e da desgraça.

Sanders também protesta ao encontrar Calvino argumentando do particular para o geral: partindo de textos em que Deus manda o vento e a chuva em situações particulares, Calvino chega à afirmação geral de que todo vento e toda chuva vêm de Deus.[5] Porém, como vimos no capítulo anterior, os Salmos estão repletos do ensinamento de que Deus controla o clima em geral. Para o salmista, seria um absurdo a idéia de que Deus controla o vento e a chuva apenas em certas ocasiões.

O simples número e o peso das passagens que discutimos no capítulo 5 são suficientes para superar as objeções de Sanders. As Escrituras falam

muitas vezes de Deus governando situações específicas. Porém, passagens como Efésios 1.11 e Romanos 11.36 (passagens raramente mencionadas por Sanders e Boyd) geralmente falam do controle soberano de Deus e, especificamente, do seu controle num grande número de casos específicos. Ao falar sobre o controle soberano de Deus em casos específicos, os escritores bíblicos não se surpreendem com o fato, pois eles estão bem cientes de que as ações específicas de Deus são manifestações da sua soberania geral. Eles não usam um critério especial para distinguir entre tempestades causadas por Deus e outras cujas causas são meramente naturais. Na verdade, eles não têm qualquer conhecimento de tempestades produzidas por causas meramente naturais. Antes, relacionam as tempestades a Deus, pois sabem que todas elas vêm de Deus.

Além disso, algo deve ser dito com respeito às implicações da idéia de que somente *algumas* tempestades e outros fenômenos naturais vêm de Deus. Os defensores do teísmo aberto apresentam freqüentemente as autolimitações de Deus como uma acomodação ao livre-arbítrio humano: Deus se recusa a controlar as escolhas livres do homem, a fim de ter um "relacionamento real" com os seres humanos. Entretanto, o ponto de vista de Sanders com respeito às tempestades sugere algo diferente – algo ainda mais extremo e mais perturbador. Pois, apesar de tudo, as tempestades não são agentes livres. Por que, então, estariam esses fenômenos naturais fora do controle de Deus? Os argumentos em favor do livre-arbítrio não são suficientes para explicar a independência dos acontecimentos naturais com relação à vontade de Deus. Será que existe algum grande componente de risco ou acaso no universo com o qual Deus precisa lutar? Se for esse o caso, podemos nos perguntar se, em última análise, Deus será capaz de alcançar os seus propósitos num universo desse tipo. Será que os acontecimentos naturais são executados por outros seres sobrenaturais que não Deus? Essa noção sugere dualismo ou politeísmo. Os teólogos do teísmo aberto certamente terão de agir com rapidez a fim de explicar como acontecimentos impessoais escapam do controle soberano de Deus. Até onde sei, eles ainda não tentaram solucionar esse problema.

Preciso, porém, retornar à questão da universalização de particulares. Em Daniel 2.38-40, Deus dá a Nabucodonosor um sonho que descreve a ascensão e a queda de quatro impérios consecutivos, adentrando o futuro por centenas de anos. Gregory Boyd comenta:

> O ponto de vista do teísmo aberto "explica" essa e qualquer outra passagem das Escrituras que se relaciona com o futuro, aceitando

> simplesmente que o futuro é determinado na mesma extensão que a passagem em questão diz que o é, nada mais nada menos... o teísmo aberto não lê nesses versículos a *suposição* de que o futuro deva estar exaustivamente estabelecido.[6]

Assim, Boyd ignora passagens como Efésios 1.11, que apóia a própria suposição que ele rejeita. Porém, fora isso, Boyd não leva a sério o vasto contexto dos acontecimentos que cercam a ascensão e a queda de impérios. A queda de um império não é simplesmente um acontecimento. Impérios caem por causa de lideranças fracas, erros militares, intrigas governamentais internas, fronteiras indefesas, inquietação civil, fraquezas econômicas, inferioridade tecnológica, declínio moral e religioso, e muitos outros fatores. E cada um desses fatores é um padrão complexo, que resulta de muitos outros acontecimentos naturais e inúmeras decisões humanas. Isso também ocorre com a ascensão de um império rival. Como vimos no capítulo anterior, é difícil afirmar que Deus controla esses grandes desenvolvimentos históricos se ele também não controlar um grande número de acontecimentos menores.[7]

Daniel, o intérprete do sonho, vê os quatro impérios como parte da obra de Deus: "é ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis" (Dn 2.21). E no tempo certo, depois de passar por alguma humilhação, até mesmo Nabucodonosor entende a mensagem:

> (Eu bendisse o Altíssimo)
> ...
> Cujo domínio é sempiterno,
> e cujo reino é de geração em geração.
> Todos os moradores da terra
> são por ele reputados em nada;
> E, segundo a sua vontade,
> ele opera com o exército do céu
> e os moradores da terra;
> Não há quem lhe possa deter a mão,
> nem lhe dizer: Que fazes?
> (Dn 4.34,35)

Será que Nabucodonosor está afirmando aqui que Deus faz o que quer somente com *alguns* dos poderes do céu e com *alguns* dos poderes da terra? Certamente que não. A palavra "todos" no começo do versículo 35 cobre todos os poderes do céu e todos os povos da terra. Pressupor exceções aqui seria destruir a natureza radical da reverência do rei a Yahweh. O ensino do

livro de Daniel é claramente este: Deus causa todos os movimentos da história humana.

Preordenação divina *versus* responsabilidade humana?

Outra maneira pela qual os defensores do teísmo aberto desafiam a tese da preordenação divina universal é pelo estabelecimento de uma antítese entre o controle divino e o livre-arbítrio humano. Gregory Boyd, por exemplo, nega a interpretação "determinista" de Romanos 9 porque, nos versículos 30-32, Paulo afirma que a bênção vem pela fé. Boyd comenta:

> Paulo explica tudo sobre o que está falando nesse capítulo apelando para as escolhas morais responsáveis dos israelitas e gentios... Vemos que o processo de Deus em endurecer alguns e ter misericórdia de outros não é arbitrário: Deus manifesta "para com os que caíram [a nação de Israel], severidade; mas, para contigo [crentes], a bondade de Deus, se nela permaneceres" (11.22).[8]

Não há dúvida de que Romanos 9–11 ensina que tanto a soberania de Deus quanto a responsabilidade humana estão envolvidos na obra salvadora de Deus. É importante entender a relação entre os dois o mais claramente possível, mesmo que alguns dos seus aspectos sejam profundamente misteriosos. Porém, não podemos colocá-los em oposição um ao outro. Boyd acredita que a decisão de exercer a fé não pode ser uma escolha moralmente responsável se esta fé é um dom de Deus. Entretanto, no capítulo anterior notamos um número muito grande de passagens que declaram ser a fé um dom. Portanto, as referências em 9.30-32 e 11.22 não contradizem o ensino de 9.15-18 de que Deus tem misericórdia de quem lhe aprouver ter misericórdia. E ainda, a decisão de Deus descrita em 9.15-18 não é subseqüente à fé humana de 9.30-32, pois ambas são escolhas soberanas de Deus.

Boyd acredita que a responsabilidade humana contradiz a preordenação exaustiva de Deus porque ele acredita que a responsabilidade humana depende da liberdade indeterminista. Mais adiante, argumentarei que esta liberdade no sentido indeterminista não existe, não é bíblica, é incoerente e, na verdade, destrói a responsabilidade moral. Se a minha posição for correta, precisamos afirmar simultaneamente que Deus faz com que as coisas aconteçam e que os seres humanos são moralmente responsáveis. Acredito que essas são as afirmações consistentes das Escrituras.

Que tipo de eleição?

No capítulo 5 argumentei que, nas Escrituras, Deus escolhe ("elege") pessoas para a salvação e que a escolha de Deus precede a escolha humana. Portanto, Deus preordena a salvação humana, exatamente como ele preordena tudo o mais. Os teólogos do teísmo aberto reconhecem que Deus escolhe pessoas para os seus propósitos, mas insistem em que a eleição divina é (1) primariamente corporativa, em vez de individual, e (2) para o serviço, e não para a salvação. Rice explica:

> Por toda a Bíblia a eleição divina representa tipicamente um chamado corporativo ao serviço. Aplica-se a grupos e não a indivíduos e envolve uma função na obra salvadora de Deus no mundo presente e não na vida futura (mesmo que esta possa ser uma extensão da anterior).[9]

Rice admite que, em alguns casos, Deus chama tanto indivíduos como também grupos corporativos, mas insiste que "quando o chamado de Deus focaliza em indivíduos, isso representa um chamado para o serviço, não uma garantia de salvação pessoal".[10]

Concordo que, nas Escrituras, a eleição nem sempre é individual e nem sempre para salvação. Precisamos fazer distinções entre os vários significados da *eleição* em diferentes contextos. Por exemplo, Jesus escolheu Judas para ser um apóstolo (Jo 6.70,71), mas o descreveu como um diabo. No meu livro, *The Doctrine of God*, faço distinção entre eleição histórica e eterna. Na eleição histórica, Deus escolhe Abraão e sua família para ser o meio de bênção para todas as nações (Gn 12.1-3). Contudo, alguns da família de Abraão (Ismael, Esaú) não recebem a bênção da aliança, como também os incrédulos entre a família de Israel não a recebem (Rm 9.1-13). A bênção, enfim, é para o remanescente fiel (Is 1.9; 10.20-22; 11.11,16). Porém, numa avaliação final, ninguém é fiel, exceto Jesus: somente ele é o remanescente, o eleito. Na igreja visível, como em Israel, nem todos recebem a bênção final da aliança. Alguns abandonam Jesus (Jo 6.66,67; Hb 6.4-6; 10.26-31; 1Jo 2.19), mas outros recebem a salvação em virtude de sua união com ele.

Portanto, no sentido histórico, pessoas podem ser eleitas e posteriormente não-eleitas. As Escrituras, porém, também nos ensinam um tipo mais forte de eleição, que eu descrevo como "eterna". Em Efésios 1.4, Paulo diz que Deus o Pai "nos escolheu nele [Jesus Cristo] antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele". Aqui, e nos versículos 5-14, está claro que o resultado da eleição de Deus é salvação no seu sentido pleno: santidade,

irrepreensibilidade, adoção de filhos, doação de graça redentora, perdão, sabedoria e conhecimento divino, fé, o Espírito Santo como garantia da herança e o louvor da glória de Deus. Em Romanos 8.30, Paulo diz que "aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou". Nesse sentido, a eleição, claramente, resulta em salvação, e não pode ser perdida, pois suas bênçãos são eternas.

Rice está certo quanto à eleição histórica, mas ignora ou nega o ensino bíblico da eleição eterna. Historicamente, Deus escolhe pessoas para propósitos diferentes daquele de salvá-las, mesmo que estes propósitos façam parte da história da redenção. E, na eleição histórica, há um foco maior em grupos corporativos do que em indivíduos. Porém, a eleição eterna é diferente nesses aspectos. Embora ela também trate de grupos corporativos, preocupa-se profundamente com os indivíduos desses grupos. Em Romanos 8.28-39 e Efésios 1.3-14, por exemplo, Paulo trata da eleição de indivíduos para a salvação. Ela não pode ser perdida e leva à plenitude da bênção divina por toda a eternidade. Restringir essas passagens a grupos corporativos é remover o coração da mensagem dessas passagens que falam da profunda segurança pessoal que é dada aos santos angustiados. É o crente individual que precisa saber que ninguém pode intentar acusação contra ele (Rm 8.33,34) e que ninguém pode separá-lo do amor de Jesus (vs. 35-39). E é o crente individual (juntamente com os outros crentes, é claro) o escolhido para ser santo e irrepreensível perante Deus (Ef 1.4), para ser adotado como filho de Deus (v. 4), para ser redimido (vs. 7-10), para esperar em Cristo (v. 12) e para ser selado com o Espírito (vs. 13,14). É por esses indivíduos, não por uma unidade corporativa abstrata, que Paulo ora nos versículos 15-23, pedindo que tenham o Espírito de sabedoria e de revelação, iluminação, esperança e poder divino.

As Escrituras falam a respeito da eleição de indivíduos para salvação ainda em muitas outras passagens (veja Mt 24.22,24,31; Mc 13.20-22; Lc 18.7; At 13.48; 1Co 1.27,28; Ef 2.10; Cl 3.12; 1Ts 1.4,5; 2Ts 2.13; 2Tm 1.9; 2.10; Tt 1.1; Tg 2.5).

Romanos 9 deveria ser acrescentado a essa lista, mesmo que os teólogos do teísmo aberto pensem que a passagem trate da eleição corporativa, ao invés da eleição individual. Sanders declara:

> Paulo não está discutindo a salvação e a condenação eternas de indivíduos... Sua preocupação é mais propriamente se a eleição de Deus do povo de Israel se tornou um desastre, pelo fato de a maioria dos judeus não aceitar Jesus como Messias.[11]

É certo que Romanos 9-11 trata de grupos corporativos (judeus e gentios) e da eleição histórica. Porém, a passagem também se preocupa profundamente com o destino de indivíduos. Paulo começa expressando "grande tristeza e incessante dor no coração" por seus compatriotas judeus que rejeitaram a Cristo (9.2). Sua tristeza aqui não é com unidades corporativas, mas com indivíduos que rejeitaram sua única esperança de salvação. A tristeza de Paulo não está baseada no fato de que Israel tenha perdido sua posição de povo corporativo exclusivo de Deus. Por si só, isso é causa para regozijo, pois abre a porta para que os gentios entrem no reino de Deus e, no tempo certo, haverá também grande colheita de judeus (11.11-32). A tristeza de Paulo é com a presente descrença de indivíduos e, em Romanos 9, ele tenta mostrar os motivos para essa descrença.

Para fazer isso, ele explica como Deus, no passado, soberanamente fez discriminações entre aqueles que eram da família da aliança. Ele escolheu Isaque e não Ismael (9.6-9), Jacó e não Esaú (vs. 10-13).[12] Isaque e Jacó se tornaram os cabeças patriarcais da família da aliança, e portanto há um aspecto corporativo da eleição de Deus. Porém, eles também são indivíduos e ilustram o princípio de que "nem todos os de Israel são, de fato, israelitas" (v. 6). O destino de um indivíduo não é determinado pelo fato de ele pertencer a um grupo corporativo, e sim pela graça de Deus para com ele como indivíduo. Isso fica ainda mais evidente no caso de Faraó (vs. 16-18). Faraó não é um potencial patriarca da aliança. Deus o rejeita simplesmente como indivíduo.

É impossível evitar a conclusão de que Paulo está provando o mesmo ponto de vista no que diz respeito à rejeição por parte de Deus dos israelitas descrentes. É verdade que as ilustrações de Paulo, com respeito à eleição, são tomadas da esfera da eleição histórica. Porém, Paulo não está fazendo distinção entre eleição histórica e eterna. Antes, ele está focalizando nos princípios que essas duas formas de eleição têm em comum: em ambos os casos, a eleição é pela graça, sem as obras (v. 12). Em todos esses casos, a eleição é pelos propósitos (v. 11) e pelo chamado de Deus (v. 11). Esaú é rejeitado (quer historicamente ou eternamente) antes de nascer (v. 11), aborrecido por Deus (v. 13). Certamente isso também se aplica aos judeus da época de Paulo, que rejeitaram Jesus[13]: eles o rejeitam porque Deus não os havia chamado. São réprobos pela decisão soberana de Deus.

De outra sorte, a pergunta do versículo 14: "Que diremos, pois? Há injustiça da parte de Deus?" não faz sentido. A pergunta só pode ser feita pelo fato de que, na visão de Paulo, a descrença dos judeus é devida à decisão soberana de Deus. Se a incredulidade deles fosse somente por causa de sua

própria decisão, ninguém iria dizer que Deus é injusto ao condená-los. Paulo enfatiza esse ponto ao citar Êxodo 33.19:

> Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia
> e me compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão.
> (Rm 9.15, repetido no v. 18)

E acrescenta: "Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia".

O mesmo se aplica a Faraó. Paulo cita Êxodo 9.16, no qual Deus manda Moisés dizer a Faraó que: "para isto mesmo te levantei, para mostrar em ti o meu poder e para que o meu nome seja anunciado por toda a terra" (v. 17).

Novamente uma pergunta se levanta:

> Tu, porém, me dirás: "De que se queixa ele ainda? Pois, quem jamais resistiu à sua vontade? Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim? Ou não tem o oleiro direito sobre a massa, para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra?" (Rm 9.19-21)

Paulo poderia ter dito que Deus é justo, pois Faraó e os outros decidiram livremente rejeitá-lo. Quanto a isso, seria verdade. Mas Paulo quer dar uma resposta mais profunda, pois é também sua resposta à pergunta sobre a incredulidade de Israel. Sua resposta é que a incredulidade de Israel vem da decisão soberana de Deus. À luz disso, também poderemos entender a pergunta seguinte:

> Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição? (v. 22)

Nada disso compromete a própria responsabilidade de Israel. Paulo também enfatiza isso em 9.30-10.21. Porém, por outro lado, ele enfatiza a soberania de Deus em 11.1-10. O remanescente é "escolhido segundo a eleição da graça" (v. 5). Os outros foram endurecidos, pois Deus lhes deu um espírito de entorpecimento (vs. 7-10).

Esses ditos são duros, e eu mesmo gostaria que a passagem representasse um desafio menor para os que precisam explicá-la no ambiente teológico de hoje. Mas não posso fugir da conclusão de que, para Paulo, tanto a incredulidade como a fé, de israelitas individuais, são devidas à escolha soberana de Deus.

Como Deus pode agir "agora" se ele age "sempre"?

Sanders pergunta: "Se Deus é a causa de tudo, então por que destacar certas coisas como sendo 'de Deus'?"[14] O que há de especial com respeito às suas providencias especiais, seus milagres e poderosos atos redentores? Penso que a resposta é a seguinte: embora Deus faça acontecer todas as coisas, há alguns acontecimentos nos quais ele (1) faz coisas de interesse especial para os seres humanos, (2) revela-se de maneiras extraordinárias e/ou (3) age de tal maneira a contrastar vividamente o seu poder com o poder dos agentes finitos. Às vezes, ele também (4) executa ações especiais que portam o seu selo, que promovem os seus propósitos na História sem ambigüidade. Assim, Gamaliel diz em Atos 5.39 que "se [a pregação sobre Cristo] é de Deus, não podereis destruí-los, para que não sejais, porventura, achados lutando contra Deus".

Todas as coisas são de Deus, mas, muito freqüentemente, deixamos de reconhecer a sua soberania universal, e ele realiza atos extraordinários para ganhar a nossa atenção, como também para realizar os seus propósitos.[15] Essas ações extraordinárias são "de Deus" num sentido especial ou restrito. Porém, como Gamaliel sabia muito bem, esses acontecimentos sublinham a total soberania de Deus, em vez de questioná-las.

Outras objeções dos teólogos do teísmo aberto

Outras objeções que os defensores do teísmo aberto fazem à preordenação exaustiva de Deus dos acontecimentos são (1) que nas Escrituras a vontade de Deus não é irresistível, (2) que a preordenação exaustiva divina é incompatível com a liberdade humana indeterminista, e (3) que nas Escrituras Deus não conhece o futuro exaustivamente e, portanto, não pode ter controle pleno sobre ele. Tratarei dessas objeções em capítulos subseqüentes.



Página em Branco!!!

7

A vontade de Deus é irresistível?

Outra objeção dos teólogos do teísmo aberto à doutrina da preordenação exaustiva divina é que Deus, na Bíblia, nem sempre consegue tudo o que quer. Às vezes, as criaturas "frustram" a vontade de Deus. Portanto, Deus precisa se arriscar.

Nicole mostra que, para os defensores do teísmo aberto, esses riscos são realmente grandes. Para eles, a frustração de Deus não é ocasional, mas freqüente. Ele assumiu um risco muito grande ao criar anjos livres e, junto com muitos anjos caídos, Satanás desertou, criando o "enorme problema do mal". Deus esperava que Adão e Eva permanecessem justos, mas eles não o fizeram. Num determinado momento, o mal se tornou tão desenfreado a ponto de Deus se arrepender de ter feito a humanidade, tendo, então, provocado uma "quase completa aniquilação da humanidade". Deus se arriscou, salvando Noé e sua família, mas isso também não deu certo. Essas apostas se mostraram tão ruins que somente a morte do seu próprio Filho poderia salvar a situação. Porém, mesmo isso se tornou insuficiente, visto que muitas pessoas se recusam a crer e têm sofrido conseqüências devastadoras.[1]

Sanders admite que, num nível bastante amplo, a vontade de Deus sempre é realizada. Em resposta a passagens como Salmo 135.6 e Daniel 4.35, ele diz:

> Em termos de limites, estruturas e objetivos do projeto soberanamente estabelecido por Deus, não há dúvida alguma de que Deus consegue o que ele quer. Deus pode criar o mundo, prover para ele e conceder-lhe seu amor, sem que ninguém ou alguma coisa possa frustrar os seus desejos principais. Se Deus decide criar um mundo com pessoas que

> possam corresponder ao amor divino, e se Deus estabelece uma relação recíproca genuína com eles, então é próprio dizer que nada pode frustrar as intenções de Deus.[2]

Em níveis mais específicos, porém, Sanders acredita que a vontade de Deus pode ser frustrada:

> Se Deus não força as criaturas a corresponder ao seu amor, é introduzida a possibilidade de que pelo menos algumas delas deixarão de entrar no amor divino e, portanto, alguns dos desejos específicos de Deus podem ser frustrados. Se Deus quer um mundo em que exista a possibilidade de não conseguir tudo o que deseja, aí, em um sentido último, a vontade divina não é frustrada. É importante saber que, se em certos casos Deus não obtém o que deseja, é, no final das contas, por causa da decisão que *Deus* tomou de criar um tipo de mundo no qual ele não obtém tudo o que quer.[3]

Sanders está em solo tradicional no que diz respeito a distinguir níveis diferentes de vontades, desejos e quereres divinos.[4] Até mesmo os teólogos calvinistas admitem haver algumas situações que Deus verdadeiramente valoriza (e, portanto, quer ou deseja), mas que não faz com que aconteçam. Por exemplo, é claro que Deus deseja, em algum sentido, que todos os seres humanos o adorem, que todos obedeçam a seus pais, que não cometam assassinatos, nem adultério, etc. Porém, esse desejo divino não é satisfeito.

Podemos entender esses níveis de desejos por nossa própria experiência. Temos muitos tipos diferentes de desejos e prazeres, e os organizamos de acordo com as nossas prioridades. Desejamos algumas coisas mais que outras. Algumas não podemos alcançar e, assim sendo, nos concentramos em outras. Adiamos a realização de alguns desejos até que outros se concretizem. Por vezes, alguns devem ser realizados antes de outros. Alguns não são compatíveis com outros, o que nos obriga a escolher entre eles. Por essas razões, alguns dos nossos desejos não são executados, seja temporária ou permanentemente.

Muitas vezes, a nossa priorização de desejos é devida às nossas fraquezas, mas, às vezes, não. Alguém pode desejar uma casquinha de sorvete e ter acesso fácil a ela, mas, voluntariamente, pode adiar a realização desse desejo até que parte de um trabalho seja concluída. Ele pode valorizar mais o término do trabalho do que o saborear de uma casquinha de sorvete, ou talvez não. Pode ser que ele valorize mais a casquinha de sorvete, mas crê que pode ter mais prazer nela depois de terminada a tarefa. Assim, o nosso método para tomar decisões é,

freqüentemente, complicado. Os inter-relacionamentos entre nossos muitos desejos e entre as várias maneiras para alcançá-los são complexos.

Vemos aqui algo análogo às complexidades da vontade de Deus. Deus também tem muitos desejos, valorizados e priorizados de diversas maneiras. Alguns ele realiza imediatamente. Porém, já que criou um mundo no tempo e deu a este mundo uma história e um objetivo, alguns dos seus desejos, em virtude do seu próprio plano eterno, devem aguardar a passagem do tempo. Além disso, há algumas coisas boas que, em decorrência da natureza do plano de Deus, nunca se realizarão. O plano de Deus é internamente consistente, respeitando a integridade das criaturas. Se Deus ordenou que Joe tivesse exatamente três filhos, isso exclui a possibilidade de ele vir a ter cinco, mesmo que duas crianças a mais poderiam ser (no abstrato) uma ótima coisa. E as amplas intenções de Deus para a História evidentemente excluem a bênção de um mundo em que não exista um histórico de maldade.

Assim sendo, os teólogos fizeram várias distinções dentro do conceito mais amplo da vontade de Deus. A vontade de Deus é, certamente, uma só. Mas também é complexa. Portanto, alguns têm distinguido aspectos diferentes dela como "vontades", no plural. Precisamos ser cuidadosos com essa linguagem, mas ela torna as coisas mais fáceis para nós para que consideremos as complicações do nosso tópico.

Vontades antecedente e conseqüente

Alguns teólogos fazem distinção entre as vontades antecedente e conseqüente de Deus. Podemos chamar de sua vontade *antecedente* a avaliação geral de Deus de que algumas coisas são boas. As suas escolhas específicas entre essas coisas boas (tendo em vista a natureza geral do mundo que ele planeja fazer) podem ser chamadas de sua vontade *conseqüente*. Os teólogos católico-romanos, os luteranos e os arminianos têm usado a distinção antecedente-conseqüente para criar espaço para a liberdade indeterminista. Segundo o ponto de vista deles, a vontade antecedente de Deus inclui a salvação de todos os homens. Sua vontade conseqüente, no entanto, espera as decisões (indeterministas) livres dos seres humanos. Deus abençoa aqueles que escolhem crer; os que não crêem, ele condena à punição eterna. Essas bênçãos e maldições vêm de sua vontade conseqüente, a qual é reação às escolhas humanas.

No meu ponto de vista, esses teólogos estão certos ao dizer que Deus quer antecedentemente que todos sejam salvos. A salvação universal é certamente uma situação desejável. Eles também estão certos em afirmar que, tendo em vista a situação histórica atual, Deus não concretiza esse resultado. Não

há mal algum em chamar essa segunda vontade de "conseqüente". Em seu plano eterno, Deus determinou não alcançar certas coisas boas. Contudo, eu rejeito a teoria da liberdade indeterminista que é freqüentemente associada a essa distinção. Como já vimos, a escolha de Deus vem em primeiro lugar. As escolhas humanas são efeitos e reações à escolha divina.

Vontades decretatória e normativa

Os teólogos reformados muitas vezes têm rejeitado a distinção antecedente-conseqüente por causa da sua associação com a liberdade indeterminista. Porém, eles têm adotado uma distinção um tanto semelhante entre as vontades decretatória e normativa de Deus. A vontade *decretatória* de Deus (ou simplesmente o seu "decreto") é sinônimo de preordenação, a qual discutimos no capítulo 5. É seu propósito eterno, pelo qual ele preordena tudo o que acontece. A vontade normativa[5] de Deus é sua avaliação das coisas, particularmente revelada a nós na sua Palavra (seus "preceitos"). Nada pode se opor eficazmente à vontade decretatória de Deus. O que Deus decretou certamente acontecerá. No entanto, é possível para as criaturas desobedecer à vontade normativa de Deus – e elas muitas vezes o fazem.

Essa distinção é um tanto semelhante à distinção antecedente-conseqüente, embora as duas distinções tendam a aparecer em tradições teológicas diferentes. A vontade normativa de Deus, assim como a sua vontade antecedente, consiste na sua avaliação de toda situação possível e real das coisas. Sua vontade decretatória, como a sua vontade conseqüente, determina o que realmente vai acontecer. A diferença entre decretatória e conseqüente é que o conceito da vontade decretatória exclui o indeterminismo. As decisões de Deus sobre o que realmente acontecerá não se baseiam no seu pré-conhecimento das livres escolhas indeterministas do ser humano.

No entanto, mesmo do ponto de vista reformado, as escolhas soberanas de Deus levam em conta a natureza do mundo que ele escolheu criar. Como com os filhos de Joe, Deus não fará com que um acontecimento ocorra de modo inconsistente com outro acontecimento que ordenou. Assim, Deus respeita a integridade de cada acontecimento, cada pessoa e cada coisa no seu plano eterno. Portanto, cada parte do seu plano exclui dela outras situações possíveis, mesmo que algumas delas sejam boas em si mesmas. Desse modo, Deus avalia genuinamente muitos acontecimentos não compatíveis com a história específica que ele escolheu contar na História. Em certo sentido, portanto, o plano de Deus é limitado pela natureza das criaturas incluídas no plano. Porém, isso é o mesmo que dizer que o plano de Deus é limitado por sua própria consistência e integridade.

Embora eu vá argumentar, mais adiante, que os pensamentos de Deus são, em última instância, eternos, em vez de ocorrerem numa continuidade temporal, é de grande ajuda descrever o pensamento de Deus como se ocorresse em dois estágios. Primeiro, Deus avalia cada situação possível (antecedente, normativa). Em segundo lugar, ele escolhe entre essas avaliações (decretatória, conseqüente), rejeitando algumas e aceitando outras por causa de seu plano histórico.

As Escrituras autorizam essa distinção? Aqui estão algumas passagens que usam as palavras *pensamento, intento, agrado, desígnio, propósito, conselho* e *vontade* para se referir à vontade decretatória de Deus:

> Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida. (Gn 50.20)

> Por aquele tempo, exclamou Jesus: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado. (Mt 11.25,26)

> Sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos. (At 2.23)

> Logo, tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz. Tu, porém, me dirás: De que se queixa ele ainda? Pois quem jamais resistiu à sua vontade? (Rm 9.18,19)

> Nele, digo, no qual fomos também feitos herança, predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade. (Ef 1.11)

(Compare com Sl. 51.18; 115.3; Is 46.10; Jr 49.20; 50.45; Dn 4.17; Tg 1.18; Ap 4.11.) Eu diria ainda que os "caminhos" de Deus, em Romanos 11.33, também deveriam ser tomados no sentido decretatório, mesmo que em outras partes o termo seja quase sempre normativo.

Temos aqui algumas passagens em que esses termos são usados no sentido normativo:

> Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus. (Mt 7.21)

> Por esta razão, não vos torneis insensatos, mas procurai compreender qual a vontade do Senhor. (Ef 5.17; cf. 6.6)[6]

(Compare com Sl 5.4; 103.21; Mt 12.50; Jo 4.34; 7.17; Rm 12.2; 1Ts 4.3; 5.18; Hb 13.21;1Pe 4.2.) Essas passagens se referem literalmente aos preceitos de Deus.

As passagens que se seguem referem-se, não aos preceitos em si, mas a acontecimentos desejáveis que Deus não ordena – acontecimentos que incluo na categoria geral da vontade normativa de Deus:

> Acaso, tenho eu prazer na morte do perverso? – diz o SENHOR Deus; não desejo eu, antes, que ele se converta dos seus caminhos e viva? (Ez 18.23)

> Não retarda o Senhor a sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento. (2Pe 3.9)

Há ainda outras passagens em que Deus expressa um desejo pelo arrependimento de seres humanos, que pode vir a acontecer ou não (Is 30.18; 65.2; Lm 3.31-36; Ez 33.11; Os 11.7,8).

A distinção de Sanders

A perspectiva de Sanders é semelhante à distinção tradicional entre antecedente e conseqüente, na qual a vontade de Deus é limitada pela livre escolha humana. Mas Sanders vai além disso. Lembremo-nos, conforme vimos no capítulo 6, que Sanders nega que as condições climáticas venham de Deus. Portanto, para Sanders, é evidente que não é somente a liberdade humana indeterminista que limita o controle de Deus sobre o mundo. Ele ainda acredita que o mundo natural, por si mesmo, tem certa autonomia, fazendo com que acontecimentos na natureza, assim como as escolhas humanas, possam pegar Deus de surpresa.

Sanders está correto ao dizer que, num certo sentido, a vontade de Deus não pode ser frustrada, mas, em outro sentido, pode. Também concordo com ele que a frustração da vontade de Deus aparece em casos mais ou menos específicos, e não no grande delineamento dos seus planos. Ainda concordo com ele que Deus permite que a sua vontade seja frustrada por causa da natureza das criaturas que criou, e também por causa da integridade delas e da integridade do seu plano.

Integridade, porém, é uma coisa e autonomia é outra. Se Deus, como indiquei no capítulo 5, provoca todos os acontecimentos, não há espaço para autonomia, quer seja na natureza quer nos seres humanos. Deus planejou e preordenou tudo o que acontece, portanto nada o toma de surpresa.

Demonstrarei no capítulo seguinte por que acredito que a liberdade indeterminista não é bíblica. Com respeito à autonomia do mundo natural, as Escrituras nunca falam sobre essa autonomia. Como mostrei nos capítulos 5 e 6, a visão de mundo dos escritores bíblicos é profundamente personalista. Para eles, os acontecimentos da natureza são obra de Deus.

Sanders e outros defensores do teísmo aberto acreditam, evidentemente, que, já que a vontade de Deus é algumas vezes frustrada, de acordo com as Escrituras, o mundo natural deve ser até certo ponto autônomo e os seres humanos devem ser livres num sentido indeterminista. Porém, essa conclusão não procede. Há uma explicação perfeitamente adequada para o fato de a vontade de Deus nem sempre se cumprir, e ela não tem nada a ver com teorias de autonomia ou indeterminismo. A explicação é simplesmente esta: a vontade de Deus é algumas vezes frustrada porque ele decidiu assim, pois deu a alguns de seus desejos prioridade sobre outros.

A eficácia da vontade de Deus

Entretanto, a pergunta realmente crucial em relação ao teísmo aberto não é se o desejo de Deus se cumpre sempre, em todo sentido do desejo divino. Antes, a pergunta é se Deus pode falhar em alguma coisa que ele pretendia fazer. Em outras palavras, as criaturas podem frustrar a vontade decretatória de Deus? Quanto a isso, a Escritura é totalmente clara e unânime. Em termos simples, o poder de Deus sempre executa os seus propósitos. Deus não pretende fazer acontecer tudo o que ele valoriza, mas nunca falha no que pretende fazer. É verdade que as criaturas podem se opor a ele, mas elas não prevalecerão.

Devemos lembrar que Deus decreta não somente o fim da História, mas também os acontecimentos em cada momento da História. Pelos seus próprios motivos, ele escolheu retardar o cumprimento de suas intenções para o fim do mundo e decidiu cumprir essas intenções mediante uma seqüência de acontecimentos históricos complicados. Nessa seqüência, os seus propósitos aparentam, por vezes, sofrer derrota e, em outras vezes, atingir os seus objetivos. Contudo, cada derrota aparente, na verdade, torna a sua vitória final mais gloriosa. A cruz de Jesus é claramente o exemplo maior desse princípio. Portanto, Deus planeja não somente o seu triunfo final, como também a sua aparente derrota na História. Ele planejou que a História fosse exatamente como

ela é. Sendo assim, todos os seus decretos, tanto na História como na consumação da História, hão de ocorrer.

Assim sendo, repetidamente a Escritura afirma que os propósitos de Deus prevalecerão. E eles prevalecem não somente no final da História e também não somente no seu esquema mais extenso, como também prevalecem ao longo da História em todas as situações específicas. Na verdade, se o que defendi no capítulo 5 está correto, eles prevalecem em tudo o que acontece. Nada é muito difícil para Deus (Jr 32.27); nada parece ser maravilhoso demais para ele (Zc 8.6); para ele nada é impossível (Gn 18.14; Mt 19.26; Lc 1.37). Portanto, os seus desígnios sempre prevalecerão. Contra a Assíria, ele diz:

> Como pensei, assim sucederá, e,
> como determinei, assim se efetuará.
> Quebrantarei a Assíria...
> Este é o desígnio que se formou concernente a toda a terra;
> e esta é a mão que está estendida sobre todas as nações.
> Porque o SENHOR dos Exércitos o determinou;
> quem, pois, o invalidará?
> A sua mão está estendida; quem, pois, a fará voltar atrás?
> (Is 14.24-27; cf. Jó 42.2; Jr 23.20)

Quando Deus expressa o seu desejo eterno por meio de palavras, ditas pelos seus profetas, essas profecias ocorrerão sem falta (Dt 18.21,22; Is 31.2).[7] Deus, de vez em quando, coloca sua palavra como seu agente ativo, que inevitavelmente cumprirá sua determinação:

> [Como a chuva molha a terra] assim será a palavra que sair da minha boca:
> não voltará para mim vazia,
> mas fará o que me apraz e
> prosperará naquilo para que a designei.
> (Is 55.11; cf. Zc 1.6)

Assim, o mestre sábio nos ensina:

> Não há sabedoria, nem inteligência,
> nem mesmo conselho contra o SENHOR.
> (Pv 21.30; cf. 16.9; 19.21)

As Escrituras falam muitas vezes dos propósitos de Deus em termos de "o que o agrada" ou "sua boa vontade". A vontade de Deus certamente se realizará:

> Digo: o meu conselho permanecerá de pé,
> farei toda a minha vontade. (Is 46.10)

> Todos os moradores da terra são por ele reputados em nada;
> e, segundo a sua vontade,
> ele opera com o exército do céu e os moradores da terra;
> não há quem lhe possa deter a mão,
> nem lhe dizer: Que fazes? (Dn 4.35)

> Por aquele tempo, exclamou Jesus: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado. (Mt 11.25,26)

> Em amor nos predestinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade. (Ef 1.4,5; cf. v. 9)

Para ilustrar a eficácia do propósito de Deus na nossa vida, as Escrituras usam a imagem do oleiro e do barro (Is 29.16; 45.9; 64.8; Jr 18.1-10; Rm 9.19-24). Deus lida com as pessoas com a mesma facilidade com que o oleiro molda o barro, fazendo um vaso para um propósito e outro vaso para outro propósito. Seu propósito prevalecerá e o barro não tem direito algum de reclamar do oleiro quanto a isso. Sanders concorda que, nessas passagens, o barro não tem direito algum de reclamar do oleiro, mas ele acredita que o oleiro rejeita algumas peças de barro não por causa do seu propósito soberano, mas porque "essa peça de barro rejeitou o projeto divino". Então, ele diz que "a metáfora do oleiro com o barro deve ser compreendida com base no relacionamento de reciprocidade que Deus estabeleceu de modo soberano. Isso não deve ser compreendido como um ensinamento do controle divino sobre todas as coisas".[8] Contudo, o poder total do oleiro sobre o barro está implícito na própria metáfora e explícito em Romanos 9.19-21, em que há a iniciativa do oleiro "para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra". Em Romanos 9, é muito claro, tanto no nível de metáfora, quanto no nível da História – o relacionamento entre judeus e cristãos –, que o próprio Deus é a última fonte da distinção.

A eficácia geral do propósito de Deus forma o pano de fundo da doutrina reformada que conhecemos como "graça irresistível". Como mencionamos anteriormente, os pecadores resistem aos propósitos de Deus; este é, sem dúvida, um tema significativo na Escritura (Is 65.12; Mt 23.37-39; Lc 7.30; At 7.51; Ef 4.30; 1Ts 5.19; Hb 4.2; 12.25). Porém, o ponto principal dessa doutrina é que a resistência deles não subsiste contra o Senhor. Quando Deus determina levar alguém à fé em Cristo, ele não falhará, mesmo que, por razões próprias, ele escolha lutar com essa pessoa por um longo período de tempo antes de alcançar o seu propósito.[9]

Portanto, as Escrituras ensinam de modo consistente que quando Deus elege, chama e regenera alguém em Cristo, pelo Espírito, essa obra alcança os seus propósitos salvíficos. Quando Deus dá a seu povo um coração novo, é certo que eles "andarão nos meus estatutos, e guardarão os meus juízos" (Ez 11.20; cf. 36.26,27). Quando Deus dá vida nova (Jo 5.21), não podemos devolvê-la. Jesus disse: "Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim" (Jo 6.37). Se Deus pré-conhece (i.é., favorece) alguém, ele certamente o predestinará a ser conforme a semelhança de Cristo, a ser chamado, a ser justificado e a ser glorificado no céu (Rm 8.29,30). Deus "tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz" (Rm 9.18, referindo-se a Êx 33.19). O salmista diz:

> Bem-aventurado aquele a quem escolhes
> e aproximas de ti, para que assista nos teus átrios;
> ficaremos satisfeitos com a bondade de tua casa —
> o teu santo templo. (Sl 65.4)

Paulo acrescenta: "Porque Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo" (1Ts 5.9).

Como a sua palavra, portanto, a graça de Deus nunca retornará para ele vazia.

Podemos resumir o ensino bíblico sobre a eficácia do reinado de Deus nas seguintes passagens, que falam por si mesmas:

> O conselho do SENHOR dura para sempre;
> os desígnios do seu coração, por todas as gerações.
> (Sl 33.11)

> No céu está o nosso Deus e tudo faz como lhe agrada.
> (Sl 115.3)

Tudo quanto aprouve ao SENHOR, ele o fez,
nos céus e na terra,
no mar e em todos os abismos.
(Sl 135.6)

Eu anunciei salvação, realizei-a e a fiz ouvir;
deus estranho não houve entre vós,
pois vós sois as minhas testemunhas, diz o SENHOR; eu sou Deus.
Ainda antes que houvesse dia, eu era;
e nenhum há que possa livrar alguém das minhas mãos;
agindo eu, quem o impedirá?
(Is 43.12,13; cf. Dt 32.39)

Estas coisas diz o santo, o verdadeiro, aquele que tem a chave de Davi,
que abre, e ninguém fechará, e que fecha, e ninguém abrirá.
(Ap 3.7)



Página em Branco!!!

8

Nós temos liberdade verdadeira?

Parece-me que chegamos agora à questão central da discussão sobre o teísmo aberto. No meu entender, o conceito de liberdade humana no sentido indeterminista é o motor que impulsiona o teísmo aberto, que é muitas vezes chamado de teísmo do livre-arbítrio. Para o teólogo do teísmo aberto, o livre-arbítrio indeterminista serve como um tipo de filtro pelo qual devem passar todas as outras declarações teológicas – um critério geral para provar a veracidade de todas as demais doutrinas. Para os teólogos do teísmo aberto, somente as doutrinas compatíveis com a liberdade indeterminista merecem consideração; todas as outras devem ser rejeitadas desde o princípio. E tipicamente, teólogos do teísmo aberto não argumentam em favor da liberdade indeterminista; antes, assumem que ela é um ponto estabelecido.[1] É a pressuposição deles.

Quando os defensores do teísmo aberto falam de liberdade "verdadeira", "significativa", "real" ou "autêntica", eles têm em mente a liberdade indeterminista. O teólogo do teísmo aberto, William Hasker, define a liberdade indeterminista da seguinte maneira:

> Um agente é livre com respeito a uma dada ação, num dado momento, se, nesse momento, estiver em seu poder tanto executar a ação como também o poder de se abster da ação.[2]

R. K. McGregor Wright, um crítico do teísmo aberto, define essa perspectiva como

> a crença de que a vontade humana tem um poder inerente para escolher com igual facilidade entre alternativas. Isso é chamado comumente

> "o poder da escolha contrária" ou "a liberdade da indiferença". Essa crença não afirma que não haja influências que possam afetar a vontade, mas insiste que normalmente a vontade pode superar esses fatores e escolher apesar delas. Enfim, a vontade é livre de qualquer causa necessária. Em outras palavras, ela é autônoma quanto às determinações externas.[3]

Os partidários da doutrina do indeterminismo enfatizam que as nossas escolhas não são de antemão determinadas por Deus. Do ponto de vista deles, Deus pode ser a primeira causa determinante do universo em geral, mas, na esfera de decisões humanas, nós é que somos a primeira causa determinante das nossas ações. Quando fazemos escolhas livres, temos uma independência semelhante à de Deus.

Além disso, como subentende a definição de Wright, no indeterminismo as nossas decisões também devem ser, em certo sentido, independentes de nós mesmos, mesmo que isso soe paradoxal. Do ponto de vista indeterminista, o nosso caráter pode influenciar as nossas decisões, do mesmo modo que os nossos desejos imediatos. Porém, sempre temos a liberdade de escolher de forma contrária ao nosso caráter e aos nossos desejos, por mais fortes que eles sejam.

Essa posição supõe que há uma parte da natureza humana que podemos chamar de "vontade", que é independente de qualquer outro aspecto do nosso ser, a qual pode, portanto, tomar uma decisão contrária a cada motivação.

Os defensores do indeterminismo sustentam que somente se tivermos esse tipo de liberdade radical é que podemos ser considerados responsáveis pelas nossas ações. O princípio deles é suficientemente simples: se as nossas decisões são causadas por alguma coisa ou por alguém (incluindo os nossos próprios desejos), elas não são propriamente nossas decisões, e não podemos ser considerados responsáveis por elas. Para sermos responsáveis, precisamos ser capazes de fazer algo diferente. E, se as nossas ações são causadas por qualquer coisa que não a nossa livre vontade, não podemos agir de outra maneira e, portanto, não somos responsáveis.

Alguns teólogos do teísmo aberto parecem acreditar que todas as nossas decisões são livres nesse sentido. Rice, por exemplo, admite que Deus controla muitas coisas que acontecem na natureza, mas insiste que "quando a decisão humana é pressuposta... Deus não pode alcançar os seus objetivos unilateralmente. Ele requer a nossa cooperação".[4] As palavras "não pode" parecem subentender que Deus nunca pode determinar ou preordenar uma escolha humana.

Boyd, entretanto, parece pensar de maneira diferente. Ele admite que Deus, às vezes, endurece o coração de uma pessoa, determinando assim a

decisão dessa pessoa de pecar. Por exemplo, embora Boyd tente mitigar as implicações do fato de que Jesus predisse a traição de Judas (Jo 6.64, 70,71; 13.18,19; 17.12), ele admite a essência da questão:

> As Escrituras ensinam em outro lugar que tempos terríveis vêm quando Deus percebe que é inútil continuar a contender com uma pessoa em particular ou com um grupo de pessoas. Nesse ponto, ele retira o seu Espírito dessas pessoas, endurece o coração delas e, assim, sela os seus destinos (p. ex., Gn 6.3; Rm 1.24-27).[5]

No relato de Boyd, a decisão de Judas em trair Jesus não foi livre no sentido indeterminista. Judas, naquele momento, não podia escolher entre as alternativas.[6] Ele também menciona Josias, Ciro e os pais de João Batista como exemplos de ocasiões em que Deus restringe "o campo da liberdade que essas pessoas poderiam exercitar, *pois essa liberdade se referia a atividades particulares preordenadas*".[7] Boyd sugere que muitas decisões humanas, nesse sentido, não são livres. Pinnock também parece admitir que, mesmo que Deus geralmente nos influencie "persuasivamente", em vez de "coercivamente", há exceções. Ele diz que "reduzir o poder de Deus à simples persuasão tornaria Deus passivo demais – seria uma reação excessiva contra a onipotência".[8]

Uma análise crítica do indeterminismo

O indeterminismo possui uma longa história na teologia cristã. A maioria dos pais da Igreja sustentava mais ou menos essa posição até que Agostinho, durante a controvérsia pelagiana, questionou tal posicionamento.[9] Desde então, o conflito entre os conceitos agostinianos e pelagianos de liberdade vem existindo na Igreja Cristã, resultando, às vezes, em várias misturas instáveis dos dois. Tanto Lutero[10] quanto Calvino[11] seguiram Agostinho, mas os molinistas, os socinianos e os arminianos defenderam vigorosamente o indeterminismo. Hoje, o ponto de vista indeterminista prevalece em muito do Cristianismo evangélico e entre os filósofos cristãos.[12] Teologicamente, ele é defendido pelos arminianos tradicionais[13], pelos teólogos do teísmo aberto, pelos pensadores do processo[14] e muitos outros. Nos dias de hoje, são poucos os teólogos que se opõem ao conceito, exceto os calvinistas mais inibidos, mas até mesmo alguns pensadores na tradição reformada têm gravitado para o indeterminismo[15], ou falam de modo obscuro sobre o assunto.[16]

O indeterminismo, porém, está sujeito a críticas severas:

1. Os dados bíblicos citados no capítulo 5 com respeito ao controle soberano de Deus sobre decisões humanas, inclusive sobre os pecados humanos, são incompatíveis com o indeterminismo. As Escrituras deixam claro que as nossas escolhas fazem parte do plano eterno de Deus, embora nós sejamos totalmente responsáveis por elas.

2. As Escrituras não ensinam explicitamente a existência da liberdade indeterminista. Não há passagem que possa ser usada para a defesa de que a vontade humana é independente do plano de Deus e do restante da personalidade humana. Geralmente, os defensores do indeterminismo nem mesmo tentam estabelecer sua posição por exegese direta. Antes, tentam deduzir essa posição por outros conceitos bíblicos, tal como a própria responsabilidade humana e os mandamentos divinos, exortações e súplicas[17] que indicam responsabilidade humana. Porém, nessa tentativa, eles assumem uma responsabilidade particularmente pesada de provar o que não é sustentado pelos seus argumentos. O indeterminismo é uma noção filosófica um tanto técnica, que faz várias suposições a respeito da casualidade, da ligação entre a vontade e a ação, a relação da vontade com o caráter e ao desejo, e da limitação da soberania de Deus. É um encargo imenso tentar obter todos esses conceitos técnicos da perspectiva bíblica com respeito à responsabilidade humana. Tentarei mostrar abaixo que as tentativas indeterministas para fazer isso estão longe de ser bem-sucedidas. E, se elas não conseguirem produzir a prova, então precisaremos abandonar ou o indeterminismo ou o lema *Sola Scriptura*.

3. As Escrituras nunca fundamentam a responsabilidade humana na liberdade indeterminista, ou, em qualquer outro tipo de liberdade. Somos responsáveis porque Deus nos fez, nos possui e tem o direito de avaliar a nossa conduta. Portanto, de acordo com as Escrituras, a autoridade de Deus é o fundamento necessário e suficiente da responsabilidade humana.

Às vezes, a nossa habilidade ou inabilidade é relevante para a culpa moral. Em Êxodo 21.12-14 e Números 35.10-34, as Escrituras distinguem entre assassinato e homicídio involuntário. A punição para o homicídio involuntário é menor, presumidamente por ser menos evitável. (Êx 21.13 prova isso de modo teísta: "Deus lhes permitiu caísse em suas mãos".) E os que são ignorantes da vontade de Deus serão punidos com menor número de açoites, presumivelmente porque a ignorância é um tipo de incapacidade (Lc 12.47,48). Porém, mesmo nesse caso, há punição. E nem todo tipo de incapacidade limita a responsabilidade moral ou legal. As Escrituras nunca sugerem que a preordenação divina de uma decisão humana torna o agente humano menos responsável – muito pelo contrário. Judas é um exemplo claro

disso, como vimos anteriormente. As Escrituras nunca sugerem que a liberdade indeterminista, ou a falta desta, tem qualquer relevância para a responsabilidade moral.

4. As Escrituras também não mostram Deus aprovando a liberdade indeterminista (ou até mesmo aceitando que ela exista). Esse é um ponto importante, pois a defesa do livre-arbítrio contra o problema do mal argumenta que Deus dá um valor tão grande à escolha livre do homem que a concedeu plenamente aos homens, mesmo correndo o risco de que eles trouxessem o mal ao mundo. Alguém poderia imaginar, então, que as Escrituras estariam cheias de declarações de que as ações livres e não causadas das suas criaturas são muito importantes para Deus, que lhe trazem glória e que são essenciais para a personalidade e a dignidade humana. Porém, as Escrituras nunca sugerem que Deus honra uma escolha não causada e nem mesmo que ele reconhece a sua existência.

5. Pelo contrário, as Escrituras, na verdade, ensinam que no céu, no estado consumado da existência humana, não seremos livres para pecar. Portanto, o estado sublime da existência humana será um estado sem a liberdade indeterminista.

6. As Escrituras nunca julgam a conduta de uma pessoa fazendo referência à sua liberdade indeterminista. As Escrituras nunca declaram alguém inocente porque a sua conduta não foi livre no sentido indeterminista; e nunca declaram alguém como sendo culpado apontando para a sua liberdade indeterminista. A traição de Jesus por Judas, como já vimos, não foi um ato livre no sentido indeterminista, nem mesmo na análise de Boyd. Mesmo assim, Judas era certamente responsável. Foi um ato perverso e merecia o julgamento de Deus. As Escrituras nunca se referem à liberdade num sentido que seja inequivocamente indeterminista.

7. Nos tribunais civis, a liberdade indeterminista nunca é pressuposta como condição para a responsabilidade moral. Considere Hubert, o famoso ladrão de bancos nos Estados Unidos. Se culpa implica liberdade indeterminista, então, para demonstrar que Hubert era culpado, o promotor público tinha que provar que a decisão dele de roubar um banco não tinha qualquer motivo. Porém, qual seria a evidência que o promotor público poderia apresentar para demonstrar esse fato? Provar uma negativa é sempre difícil, e seria claramente impossível demonstrar que a decisão íntima de Hubert foi completamente independente de qualquer decreto divino, causa natural, caráter ou razão. Isso se aplica a qualquer outra acusação de crime. O indeterminismo tornaria impossível provar a culpa de qualquer pessoa, sob qualquer condição.

8. Na verdade, os tribunais civis normalmente assumem o oposto do indeterminismo, ou seja, que a conduta dos criminosos decorre de motivos.

Conseqüentemente, os tribunais passam muito tempo discutindo se o acusado tinha um motivo adequado para cometer o crime. Se a ação criminosa de Hubert pudesse ser demonstrada (contrário ao segundo ponto visto acima) como não tendo uma causa, e que ocorreu sem motivos, então ele seria provavelmente julgado como insano e, portanto, *não* responsável, em vez de culpado. O ato que ele cometeu seria considerado um acidente, não uma escolha intencional. Na verdade, se o ato de Hubert fosse completamente independente do seu caráter, dos desejos e dos motivos, poderíamos muito bem perguntar em que sentido a ação foi realmente de Hubert.[18] E se não foi a ação de Hubert, como responsabilizá-lo por ela? Vemos, então, que o indeterminismo destrói a responsabilidade moral, em vez de ser o seu fundamento.[19]

9. As Escrituras contradizem a proposição de que somente decisões sem causa são moralmente responsáveis. Como vimos no capítulo 5, Deus, nas Escrituras, freqüentemente causa as ações livres dos seres humanos, até mesmo as ações pecaminosas, sem diminuir a responsabilidade deles, de maneira alguma. De fato, as Escrituras muitas vezes falam da preordenação divina e da responsabilidade humana, em conexão com as mesmas ações, no mesmo contexto. (Veja Gn 50.20; 1Rs 8.58-61; Pv 16.4,5; Is 10.5-15; Jr 29.10-14; Lc 22.22; Jo 1.12,13; 6.37; At 2.23; 4.27,28; 13.48-14.1; Rm 9-10; Fp 2.12,13; Cl 3.1-3.)

10. As Escrituras negam que temos a independência exigida pela teoria indeterminista. Nós não somos independentes de Deus, pois ele controla as livres ações humanas. Nem podemos escolher que vamos agir independentemente do nosso próprio caráter e desejo. De acordo com Mateus 7.15-20 e Lucas 6.43-45, a árvore boa produz bons frutos, e a árvore má produz frutos maus. Se o coração de uma pessoa é reto, suas ações serão justas; caso contrário, serão injustas.

11. Portanto, o indeterminismo viola a essência do ensinamento bíblico concernente à unidade da personalidade humana. As Escrituras ensinam que os corações humanos e, conseqüentemente, as nossas decisões são pecaminosos por causa da Queda, mas que a obra de Cristo e o poder regenerador do Espírito purificam o coração, fazendo com que as nossas ações possam ser boas. Caímos e fomos renovados como pessoas completas. Essa integridade da personalidade humana não é possível na interpretação indeterminista, pois, desse ponto de vista, a vontade deve agir sempre independentemente do coração e de todas as nossas outras faculdades.

12. Se a liberdade indeterminista fosse necessária para a responsabilidade moral, então Deus não seria moralmente responsável por suas ações, já que ele não tem a liberdade para agir de modo contrário ao seu caráter santo. Do mesmo modo, os santos glorificados no céu não seriam moralmente responsá-

veis, já que não podem cair novamente no pecado. Se tivessem liberdade indeterminista, poderiam cair no pecado, como Orígenes especulou. Nesse caso, a redenção consumada por Jesus seria insuficiente para lidar com o pecado, pois não poderia atingir a instabilidade inerente à vontade livre do homem.

13. O indeterminismo é essencialmente uma generalização extremamente abstrata do princípio de que a incapacidade limita a responsabilidade. Os indeterministas dizem que se as nossas decisões forem afligidas por qualquer tipo de incapacidade, então elas não são verdadeiramente livres e não somos responsáveis por elas. Vimos anteriormente que há alguma verdade no princípio de que nós somos sempre afligidos por alguns tipos de incapacidade; contudo, ele não é sempre válido e, portanto, esse princípio deve ser usado com grande cautela. O indeterminismo atira essa cautela ao vento.

14. O indeterminismo é inconsistente, não somente com a preordenação de todas as coisas por Deus, como também com o conhecimento que ele tem dos acontecimentos futuros. Se Deus soubesse, em 1930, que eu vestiria uma camisa verde no dia 21 de julho de 1998,[20] então eu não seria livre para deixar de vestir essa camisa naquele dia. Os indeterministas, no entanto, tentam provar que Deus pode conhecer os acontecimentos futuros sem, contudo, causá-los. Porém, se em 1930 Deus conhecia os acontecimentos de 1998, em que base ele os conhecia? A resposta calvinista é que ele os conhecia porque conhecia o seu próprio plano para o futuro. Ora, partindo de uma base arminiana, poderia Deus conhecer o meu ato livre 68 anos antes? Será que as minhas ações são determinadas por uma corrente determinista de causas e efeitos finitos? Será que há alguma força ou pessoa, que não Deus, faz com que acontecimentos futuros sejam assegurados – um ser a quem Deus observa passivamente? (Esta é uma possibilidade assustadora, dificilmente consistente com o monoteísmo.) Nenhuma dessas respostas, nem qualquer outra na qual eu possa pensar, é consistente com o indeterminismo. Por essa razão, os teólogos do teísmo aberto, como os socinianos, oponentes de Calvino, negaram um elemento-chave no arminianismo tradicional, ou seja, a presciência exaustiva de Deus. Esse é um passo drástico a dar, como veremos na nossa discussão posterior do conhecimento de Deus. Parece-me que os indeterministas seriam mais sábios se rejeitassem o indeterminismo, em vez de reconstruir drasticamente a sua teologia para torná-la consistente com indeterminismo.

15. Indeterministas como Pinnock e Rice tendem a transformar a sua perspectiva do livre-arbítrio numa verdade central não-negociável, com a qual todas as outras afirmações teológicas precisam concordar. Assim, a liberdade indeterminista assume uma posição paradigmática ou pressuposta. Porém, como vimos, o indeterminismo não é bíblico. Já seria ruim o suficiente

meramente declarar que o indeterminismo é contrário à Bíblia. Porém, transformá-lo numa verdade central ou numa perspectiva dominante é realmente muito perigoso. Um erro acidental pode ser corrigido sem muito problema. Porém, se esse erro se constitui num princípio importante, uma rede pela qual todas as outras declarações doutrinas são filtradas, então, esse sistema teológico corre grande risco de naufragar.

16. A defesa filosófica do indeterminismo apela com muita freqüência para a intuição como base para acreditar no livre-arbítrio.[21] Ou seja, todas as vezes que nos encontramos diante de uma escolha, sentimos que poderíamos escolher de uma ou de outra maneira, mesmo contra os nossos desejos mais fortes.[22] Às vezes estamos conscientes, dizem eles, de que estamos combatendo os nossos desejos mais fortes. Contudo, nenhum apelo geral que uma pessoa venha a fazer em favor da intuição pode servir de base para uma negativa universal. Isso significa dizer que a intuição não pode revelar a ninguém que suas decisões não têm causa. Nunca sentimos algo que possa ser chamado de uma sensação de falta de causa.

A intuição também não pode nos revelar que todas as nossas ações têm uma causa externa. Se todas as nossas ações fossem determinadas por uma agência fora de nós mesmos, não poderíamos identificar essa causa por qualquer intuição ou sentimento, pois não teríamos como comparar uma sensação de causa com uma sensação de não-causa. Podemos identificar influências que às vezes prevalecem sobre nós e que às vezes não o fazem – forças às quais às vezes, mas nem sempre, resistimos com sucesso. Porém, não podemos identificar aquelas forças que determinam constantemente e irresistivelmente o nosso pensamento e o nosso comportamento. Portanto, a intuição nunca nos revela se somos determinados ou não por causas externas.[23]

17. Se o indeterminismo é verdadeiro, então Deus, de algum modo, limitou a sua soberania, de modo que ele não faz com que todas as coisas aconteçam. Contudo, as Escrituras não contêm alusão alguma ao fato de que Deus tenha limitado a sua soberania em qualquer grau. Deus é o Senhor, de Gênesis 1 a Apocalipse 22. Ele é sempre, totalmente, soberano. Ele faz o que lhe apraz (Sl 115.3). Ele faz com que todas as coisas aconteçam de acordo com o conselho de sua vontade (Ef 1.11). Além disso, a própria natureza de Deus é ser soberano. Soberano é o seu nome, o próprio significado do nome *Yahweh*, tanto em termos de controle como de autoridade.[24] Se Deus tivesse limitado a sua soberania, teria se tornado em algo menor que o Senhor de todos, algo menos que Deus. E se Deus se tornasse algo menos que Deus, ele se destruiria a si mesmo. Ele não mais existiria. Vemos, por conseguinte, que as conseqüências do indeterminismo são realmente sérias.

Outros tipos de liberdade

Se não somos livres no sentido indeterminista, será que existe algum outro sentido no qual somos livres? Comumente, quando as Escrituras usam termos como "livre" ou "liberdade", elas se referem à liberdade espiritual ou moral – a liberdade para fazer o que é bom à vista de Deus. As Escrituras ensinam que a queda de Adão privou-nos da liberdade moral, a ponto de não podermos mais agradar a Deus independentemente da sua graça. Cristo nos liberta dessa escravidão:

> Replicou-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo: todo o que comete pecado é escravo do pecado. O escravo não fica sempre na casa; o filho, sim, para sempre. Se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres. (Jo 8.34-36; cf. Rm 6.15-23; 2Co 3.17)

Esse é o tipo de liberdade mais importante mencionado nas Escrituras – a liberdade do pecado, concedida a nós pela obra redentora de Cristo. Entretanto, essa liberdade não é uma condição para a responsabilidade moral. Aqueles que estão presos à escravidão do pecado são moralmente responsáveis, nem mais nem menos do que aqueles que estão livres em Cristo.

As Escrituras também se referem àquilo que tem sido chamado de liberdade *compatibilista*: liberdade para fazer o que se quer fazer. Jesus diz:

> O homem bom do bom tesouro do coração tira o bem, e o mau do mau tesouro tira o mal; porque a boca fala do que está cheio o coração. (Lc 6.45; cf Mt 7.15-20; 12.33-35)

Assim sendo, nós agimos e falamos de acordo com o nosso caráter. Seguimos os desejos mais profundos do nosso coração. Até onde eu sei, as Escrituras nunca se referem a essa harmonia moral como um tipo de liberdade. Contudo, a harmonia coração–ato é um conceito importante nas Escrituras. Teólogos e filósofos muitas vezes se referiram a essa harmonia como liberdade. No dia-a-dia da vida, ao pensarmos em liberdade, pensamos nela como a capacidade de fazer o que queremos fazer. Quando não fazemos o que queremos fazer, estamos agindo irracionalmente ou sendo forçados a agir contra a nossa vontade, por alguém ou por algo fora de nós mesmos.

Esse tipo de liberdade é, às vezes, chamado de compatibilismo, pois é compatível com o determinismo. Determinismo é o conceito de que cada acontecimento (incluindo ações humanas) tem uma causa suficiente, que não ele

mesmo. A liberdade compatibilista significa que, mesmo que cada ação que executemos seja causada por algo externo a nós (tais como causas naturais ou Deus), nós ainda assim somos livres, pois ainda podemos agir de acordo com o nosso caráter e os nossos desejos.

Pinnock diz o seguinte a respeito da liberdade compatibilista:

> Isso é um truque de prestidigitação e não funciona. Justamente a nossa rebelião como pecadores contra a vontade de Deus testifica que isso não é assim. A queda no pecado era contra a vontade de Deus e prova por si só que Deus não exerce controle total sobre todos os acontecimentos no mundo.[25]

Aqui é Pinnock quem se empenha num truque de prestidigitação, pois ele faz desaparecer distinções bíblicas importantes. Essas distinções foram esboçadas no capítulo 7, entre a vontade antecedente e conseqüente, ou a vontade normativa e decretatória de Deus. A nossa rebelião é contrária aos preceitos de Deus, não aos seus decretos. E o fato de podermos violar os seus preceitos não implica, de maneira alguma, que falta a Deus o controle total do mundo. Os teólogos do teísmo aberto ignoram essas distinções regularmente, mesmo que estejam claramente cônscios delas e mesmo que as confirmem de vez em quando.[26] A plausibilidade do argumento deles repousa, em grande medida, sobre esse tipo de confusão.

A liberdade compatibilista, ao contrário da liberdade indeterminista, fornece uma condição genuína para a responsabilidade moral. Observei anteriormente que, na lei mosaica, há penalidades diferentes para assassinato e homicídio involuntário. A diferença é a diferença da intenção. No homicídio involuntário, o criminoso não tem o desejo de tirar a vida de uma pessoa. Ele tira a vida, mas a sua ação não reflete o seu desejo. Ou, colocando a questão de um modo mais familiar, ele não teve um motivo para matar. No sentido compatibilístico, ele não fez uma livre escolha para matar.

Em relação a isso, ainda se discute um outro tipo de liberdade mencionada na Confissão de Fé de Westminster, 9.1:

> Deus dotou a vontade do homem de tal liberdade, que ele nem é forçado para o bem ou para o mal, nem a isso é determinado por qualquer necessidade absoluta da sua natureza.

A Confissão cita, para comprovação, Mateus 17.12, Tiago 1.14 e Deuteronômio 30.19. Essas passagens ensinam que os seres humanos realmente

decidem o que querem fazer, afirmação compatível tanto com o indeterminismo quanto com o compatibilismo. A Confissão nega o indeterminismo em 5.1 e 5.4:

Pela sua muito sábia providência, segundo a sua infalível presciência e o livre e imutável conselho da sua própria vontade, Deus, o grande Criador de todas as coisas, para o louvor da glória da sua sabedoria, poder, justiça, bondade e misericórdia, sustenta, dirige, dispõe e governa todas as suas criaturas, todas as ações e todas as coisas, desde a maior até a menor (5.1).

A onipotência, a sabedoria inescrutável e a infinita bondade de Deus, de tal maneira se manifestam na sua providência, que esta se estende até a primeira queda e a todos os outros pecados dos anjos e dos homens, e isso não por uma mera permissão, mas por uma permissão tal que, para os seus próprios e santos desígnios, sábia e poderosamente os limita, e regula e governa em uma múltipla dispensasão, mas essa permissão é tal, que a pecaminosidade dessas transgressões procede tão somente da criatura e não de Deus, que, sendo santíssimo e justíssimo, não pode ser o autor do pecado nem pode aprová-lo (5.4).

No entanto, a referência da Confissão à "necessidade absoluta da natureza" sugere algo mais que compatibilismo: que as escolhas humanas são independentes das seqüências de causa e efeito da natureza, uma liberdade das causas naturais.

Como vimos, as Escrituras (e a Confissão em 5.1 e 5.4) afirmam que Deus governa todas as ações humanas. Em 9.1, a Confissão sugere que pelo menos algumas ações humanas podem não ter causa finita, embora naturalmente os seus argumentos anteriores sugiram que essas ações têm uma causa divina. Desconheço qualquer coisa nas Escrituras que possa provar a sugestão de 9.1, mas também não conheço nada que possa excluí-la. Talvez a importância da afirmação da Confissão em 9.1 esteja na advertência que ela faz para que não venhamos a supor que as decisões, além de governadas por Deus, sejam também cativas de uma corrente de causas finitas. Ela abre a possibilidade de que alguns acontecimentos sejam determinados pela vontade de Deus, mas não por algo na criação.

Não creio que o conceito de liberdade natural esboçado pela Confissão tenha muito a ver com a responsabilidade moral. Apesar disso, ele pode ser usado para refutar algumas desculpas para ações erradas. Por exemplo, se um ladrão afirma que não podia ter deixado de roubar por ter sido criado numa favela, alguém poderia contestar que ter sido criado numa favela não acarreta necessariamente a *necessidade* imperiosa de roubar. O ladrão não é "forçado, e nem determinado por alguma necessidade absoluta da natureza, a fazer o bem ou o mal".

O problema do mal

Talvez o argumento mais convincente do indeterminismo seja que ele fornece uma solução para o problema do mal. O problema do mal é provavelmente o problema mais difícil em toda a teologia e, para muitos descrentes, é o calcanhar-de-aquiles da visão de mundo teísta.[27] Resumindo, o problema é este: como poderia haver algum mal no mundo, se Deus existe? Se Deus é bom, ele não quer que o mal exista; se ele é todo-poderoso, ele pode impedir a existência do mal. Mesmo assim, o mal existe. Portanto, alguns concluem que, ou Deus não é bom, ou ele não é todo-poderoso, ou ele nem mesmo existe.

A solução indeterminista é que Deus não trouxe o mal ao mundo. Antes, ele criou seres livres no sentido indeterminista e eles, mediante suas escolhas livres, trouxeram o mal ao mundo. Quando Deus lhes concedeu essa liberdade, estava correndo o risco de que o mundo fosse infectado pelo mal. Porém, ele não pode ser responsabilizado pelo resultado de sua decisão arriscada. Pinnock insiste:

> Males que supostamente não deveriam acontecer ocorrem. Males estes que angustiam e enraivecem Deus. O teísmo do livre-arbítrio é o melhor modo de explicar isso. Dizer que Deus odeia o pecado enquanto o deseja em segredo; dizer que Deus nos adverte a não cair mesmo que isso seja impossível; dizer que Deus ama o mundo enquanto exclui a maioria das pessoas da oportunidade de salvação; dizer que Deus convida pecadores com todo amor a ir a ele, sabendo, no entanto, que na realidade, é impossível que o façam – essas coisas não merecem ser chamadas de *mistérios* quando o termo é só um eufemismo para contra-senso.[28]

Em resposta, eu apenas reiteraria todos os argumentos que já levantei anteriormente neste capítulo contra a existência da liberdade indeterminista e sua relevância para a responsabilidade moral. Se a liberdade indeterminista não existe, conforme demonstrei, então ela não pode servir como solução para o problema do mal.

Entretanto, mesmo que a liberdade indeterminista existisse, ela não seria uma solução adequada para o problema. Os arminianos tradicionais, mesmo não acreditando que Deus cause o mal, acreditam que ele pode impedi-lo e que ele fez o mundo sabendo antecipadamente que o mal iria adentrá-lo. Porém, se Deus criou o mundo sabendo que o pecado e o mal certamente entrariam nele, em que sentido isso é diferente de causar e preordenar o mal? Foi ele quem colocou todo o processo em movimento, sabendo onde ele iria parar. Todas as

coisas e todas as pessoas no mundo são criação sua. A ordem dos acontecimentos começa nele; se ele coloca tudo em movimento, sabendo o que vai acontecer, qual a diferença de planejar o resultado? E se o resultado foi o mal, como ele pode evitar a acusação de que planejou o mal?

Os defensores do teísmo aberto têm a mesma posição dos arminianos, exceto que eles negam a presciência de Deus sobre os resultados. Para eles, a criação era uma aventura arriscada. Deus fez o mundo e deu liberdade indeterminista às criaturas, não sabendo o que elas fariam com essa liberdade. Porém, será que isso não faria de Deus um cientista maluco, que "faz uma mistura com uma combinação potencialmente perigosa de substâncias químicas, sem ter a mínima idéia sobre se a mistura resultará numa reação perigosa e incontrolável"?[29] Será que essa perspectiva não torna Deus culpado de descuido, ao criar uma situação de perigo?[30] Portanto, podemos ver que o teísmo aberto na realidade exacerba o problema do mal, em vez de solucioná-lo.

Ainda da perspectiva do teísmo aberto, será que Deus realmente se *importa mais com a liberdade indeterminista do que com a bondade, a justiça, a* verdade e a santidade? Será que Deus estaria disposto a arriscar a perda da bondade no mundo para dar às suas criaturas o livre-arbítrio indeterminista? As Escrituras certamente sugerem outra coisa, pois ela nunca menciona a liberdade indeterminista, embora fale muito do amor que Deus tem pelo que é bom e reto. O ponto de vista do teísmo aberto favorece o descrente: pois a acusação que eles fazem com base na existência do mal é que o Deus do teísmo não se preocupa o suficiente com a bondade para impedir o mal. Nesse ponto, o descrente e o teólogo do teísmo aberto concordam, e o problema permanece.

Na verdade, os teólogos do teísmo aberto tornam o problema pior ao dizer que Deus retém o seu poder de interferir coercitivamente na História e que só age dessa maneira quando deseja ardentemente fazer alguma coisa que não pode ser feita com a cooperação dos agentes livres. Quando o curso da História se desvia demais das suas intenções, ele age unilateralmente "para manter as coisas em ordem".[31] Porém, se Deus às vezes age unilateralmente para executar as coisas que mais deseja, por que não interveio para impedir o Holocausto? A única resposta compatível com o teísmo aberto é esta: porque ele não se interessou o suficiente.

Portanto, qual é a solução para o problema do mal? Lamento não ter uma resposta plenamente satisfatória, mas farei algumas sugestões para colocar o assunto em perspectiva:

1. Visto que o Cristianismo é uma revelação de Deus, é de se esperar que inclua algumas coisas que transcendem o nosso entendimento – alguns mistérios insolúveis. Acredito que o problema do mal seja um desses mistérios.

Portanto, a existência do problema do mal é, realmente, um argumento em favor da verdade do teísmo bíblico.[32]

2. Alguns teólogos parecem estar dispostos a pagar qualquer preço para solucionar o problema do mal. Os teólogos do teísmo aberto insistem no indeterminismo, doutrina que é tanto antibíblica como incoerente, e que na verdade destrói a responsabilidade moral, como já vimos. Eles estão até mesmo dispostos a sacrificar o conhecimento exaustivo que Deus tem do futuro, outra doutrina que, como veremos, não é negociável biblicamente. Será que não seria melhor deixar esse problema sem solução, em vez de recorrer a meios tão drásticos? Não haverá um momento em que deveríamos ficar em silêncio e simplesmente acreditar na palavra de Deus? Os teólogos do teísmo aberto não parecem ter calculado a enormidade do preço que teríamos que pagar para resolver esse problema teológico.

3. A transcendência de Deus tem um papel significativo nas respostas bíblicas para o problema do mal. Deus é o Senhor da aliança, e por isso não se requer dele que se defenda contra acusações de injustiça. Ele é o juiz, não nós. Nas Escrituras, quando acontece alguma coisa que coloca a bondade de Deus em questão, ele muitas vezes se reserva o direito de não dar explicações. Na verdade, ele freqüentemente repreende as pessoas que o questionam. Jó exigiu uma entrevista com Deus para perguntar as razões dos seus sofrimentos (23.1-7; 31.35-37). Porém, quando ele se encontrou com Deus, Deus é quem fez as perguntas: "Cinge, pois, os lombos como homem, pois eu te perguntarei, e tu me farás saber" (38.3). As perguntas revelaram principalmente a ignorância de Jó sobre a criação de Deus: se Jó não entende a peculiaridade dos animais, como é que ousa duvidar dos motivos de Deus? Ele nem mesmo entende coisas terrenas; como ousaria discutir coisas divinas? Deus não está sujeito às avaliações ignorantes de suas criaturas. Jó nunca descobre por que precisa sofrer.[33]

Assim também, em Romanos 9.19-21, Paulo apela especificamente para a diferença de nível e de posição metafísica entre o Criador e a criatura:

> Tu, porém, me dirás: De que se queixa ele ainda? Pois quem jamais resistiu à sua vontade? Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim? Ou não tem o oleiro direito sobre a massa, para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra?

Essa resposta ao problema do mal, portanto, gira inteiramente em torno da soberania de Deus. Está tão afastada da defesa do livre-arbítrio quanto se

possa imaginar. De fato, se Paulo acreditasse na liberdade indeterminista, seria inconcebível que ele respondesse à pergunta desse modo.[34]

4. Também é importante observar o que Deus não diz a Jó. Se Deus fosse um defensor do teísmo aberto, ele poderia dizer, como é expresso por Bruce Ware:

> Jó, porque você *me* condena por seu sofrimento? Eu não sou a pessoa responsável por ele! Eu não o mandei para você! Na realidade, eu me sinto mal com respeito a esse sofrimento, tanto quanto você, e gostaria que ele pudesse ter sido evitado. Infelizmente, Satanás é um ser muito poderoso, cujas escolhas livres eu não posso controlar, e ele mandou esse sofrimento para você. Portanto, pare de me culpar por uma coisa que eu não fiz, e se conscientize de que, às vezes, males sem sentido são infligidos a outras pessoas num mundo de criaturas pecaminosas que possuem liberdade moral.[35]

Do ponto de vista do teísmo aberto, essa seria a melhor resposta para Jó. Deus podia e devia dizer-lhe algo assim. Porém, o fato é que ele não disse nada disso. Ele enfatiza, ao contrário do teísmo aberto, a sua soberania sobre todo o curso da natureza e da História, a ponto de Jó ter que confessar: "Bem sei que tudo podes, e nenhum dos teus planos pode ser frustrado" (Jó 42.2).

O livro de Jó, verdadeiramente, não deixa dúvidas de que os sofrimentos de Jó vieram de Deus (1.21; 42.11).[36] E o argumento de Paulo em Romanos, como vimos, atribui a descrença dos judeus ao propósito soberano de Deus. O testemunho uniforme das Escrituras é que os males desta vida vêm de Deus. Vimos no capítulo 5 que Deus preordena o pior de todos os males, o pecado, que está na raiz de todos os outros males. Assim, as Escrituras muitas vezes dizem que Deus preordenou inclusive as conseqüências do pecado (veja Êx 4.11; Dt 32.39; 1Sm 2.6,7; Ec 7.13,14; Is 45.5-7; Lm 3.37,38; Am 3.6). Essas passagens não somente falam de situações específicas como também atribuem a Deus todos os males do mundo.[37]

5. As passagens em Jó e Romanos não são, naturalmente, as únicas respostas bíblicas ao problema do mal. Às vezes, Deus não nos responde silenciando-nos, como acima, mas responde mostrando-nos, em alguma medida, em que o mal contribui para a bondade do seu plano. Isso tem sido chamado de "a defesa do bem maior". As Escrituras nos mostram muitas maneiras pelas quais Deus tira o bem do mal: a maturidade que provém da punição, a vitória que provém da perseguição, a glória que provém dos sofrimentos. O pior crime da História, a crucificação de Jesus, traz consigo a maior bênção de todos os

tempos, o perdão dos nossos pecados e a comunhão eterna com Deus. Evidentemente, não poderíamos ter conhecido o amor e a misericórdia de Deus em tal extensão, se Deus não houvesse preordenado a Queda e a nossa redenção.

6. Pode ser que nem mesmo a cruz possa explicar totalmente por que Deus preordenou a Queda. Mas pelo menos ela fornece um poderoso estímulo à fé. Se Deus pode tirar o bem maior (a redenção) do mal maior (a crucificação), e isso de um modo que dificilmente poderia ter sido previsto pelo pensamento humano, será que não podemos confiar nele para resolver o restante do problema do mal? Será que não podemos acreditar que um Deus bom e poderoso o suficiente para trazer o bem pela morte de seu Filho é também bom e poderoso o suficiente para tirar o bem da própria Queda?

7. Na verdade, a promessa da Escritura é que ele o fará. No céu não nos angustiaremos mais por causa do pecado. Já não haverá lágrimas (Ap 21.4). Todos se juntarão num canto de louvor, reconhecendo a justiça e a verdade de Deus (Ap 15.3,4). Regozijamo-nos por ter Deus revelado uma resposta mais completa para o problema do mal? Possivelmente. Ou será que Deus simplesmente nos inunda com a sua justiça e bondade, colocando assim o mistério remanescente no seu devido lugar? Desconfio que isso seja o mais provável.

Não há qualquer aspecto no problema do mal que requeira que acreditemos no indeterminismo. E, como vimos, há muitas razões para não acreditarmos nele. O indeterminismo não é bíblico; ele é incoerente e destrói tanto a soberania divina quanto a responsabilidade humana.

9

Deus está no tempo?

Uma outra coluna importante da plataforma do teísmo aberto é a temporalidade de Deus. Os teólogos do teísmo aberto rejeitam o conceito tradicional de que Deus é supratemporal, que ele esteja "fora" ou "acima" do tempo. Eles rejeitam o supratemporalismo por considerá-lo um produto de filósofos gregos, e não das Escrituras. De fato, os filósofos gregos Parmênides, Platão e Plotino entendiam que a realidade "eterna" era infinita – além e fora do tempo – e o entendimento deles pode ter influenciado o pensamento cristão sobre o assunto. Contudo, eles não consideravam a eternidade como sendo a morada de um Deus infinito e pessoal.

Descrições teológicas de Deus como infinito, como existindo "antes"[1] do tempo, e assim por diante, se tornaram comuns, especialmente durante a controvérsia ariana do século 4º, quando os teólogos ortodoxos se opuseram à alegação ariana de que havia "um tempo em que o Filho não era".[2] Atanásio e os trinitarianos de Nicéia insistiram que tanto o Pai como o Filho existiam antes do tempo. O tempo era criação deles. Portanto, o Pai e o Filho são essencialmente atemporais.[3] Agostinho diz a Deus em seu livro *Confissões*:

> O teu hoje não é seguido pelo amanhã, e nem toma o lugar do ontem, o teu hoje é a eternidade.[4]

A afirmação clássica da eternidade atemporal de Deus é encontrada na obra *Consolation of Philosopy*, 5.6, de Boécio. Ali o autor define a eternidade de Deus como "a possessão simultânea e perfeita de vida infinita". A Igreja manteve essa definição por muitos séculos. Podemos encontrar o seu equiva-

lente em Anselmo[5] e Tomás de Aquino[6] (mas não em Duns Scotus e Guilherme de Occam), bem como na maioria das teologias da pós-reforma.[7]

Os socinianos se opuseram a esse ponto de vista. Eles afirmavam que a eternidade de Deus significava somente que Deus não possui começo ou fim, e não que ele esteja sobre o tempo e fora dele. De acordo com o ponto de vista deles, Deus sente a seqüência temporal do mesmo modo que nós. Essa perspectiva era uma implicação necessária da negação que eles faziam da presciência exaustiva divina.

No século 19, alguns teólogos reformados conservadores questionaram a perspectiva boeciana-agostiniana. James H. Thornwell pareceu ficar indeciso a respeito do assunto. Ele afirmava mais ou menos a tradição boeciana, mas, ao mesmo tempo, comentava que "esses esforços são fatais para a compreensão mental daquilo que transcende as condições de nossa consciência".[8] A fórmula tradicional, no ponto de vista dele, era uma mera negação; não nos dizia nada positivo com respeito à eternidade de Deus, que permanece um mistério. Charles Hodge afirmou que todos os acontecimentos (passado, presente e futuro) estão presentes na mente de Deus. Hodge, contudo, não sabia se Deus sentia a sucessão temporal.[9] Nos meados do século 20, o teólogo presbiteriano James Oliver Buswell argumentou que, se Deus é atemporal, não faz sentido dizer que os eleitos são predestinados antes da fundação do mundo e que, se o passado não é passado para Deus, ainda nos encontramos nos nossos pecados.[10]

Oscar Cullmann argumentou que "o Cristianismo primitivo desconhece um Deus atemporal".[11] Porém, James Barr discordou dos argumentos lingüísticos de Cullmann.[12]

Outros têm promovido posições temporalistas, como o filósofo Nicholas Wolterstorff.[13] Ele primeiramente argumentou que os atos produtivos (como a criação, a providência e a redenção), por terem ocorrido no tempo, pressupõem uma causa temporal (nesse caso, um Deus temporal). Em segundo lugar, as ações redentoras de Deus nas Escrituras são temporalmente sucessivas, indicando que os escritores bíblicos "consideram Deus como tendo uma linha de tempo própria".[14] Em terceiro lugar, Wolterstorff argumentou que, a menos que Deus seja temporal, ele não pode conhecer proposições como "o acontecimento A está acontecendo agora", porque somente um ser temporal pode conhecer proposições "indexadas" temporalmente. Esses argumentos, entre outros, têm sido aceitos por muitos. Portanto, no presente, pode-se falar de um consenso entre os filósofos teístas de que Deus está no tempo. Junto com eles estão os teólogos do processo e os teólogos do teísmo aberto.[15] No entanto, Paul Helm escreveu uma divergência filosófica vigorosa, abrangente e convincente.[16]

O motivo mais forte para esse consenso, na minha opinião, é o desejo desses pensadores de dar lugar à liberdade indeterminista. Se Deus é atemporalmente eterno, é difícil argumentar que ele desconhece o nosso futuro, pois ele vê igualmente todos os tempos do seu vantajoso ponto de vista eterno. E se Deus conhece exaustivamente o que para nós é futuro, então ele conhece os atos livres dos seres humanos antes de eles acontecerem.[17] E se ele conhece essas ações antecipadamente, é difícil argumentar que eles são livres no sentido indeterminista.

No entanto, nem todos os temporalistas são indeterministas (sem falar dos teólogos do teísmo aberto), e nem todos os partidários do indeterminismo são temporalistas.

Argumentos contra a divina atemporalidade

Examinarei agora alguns dos argumentos filosóficos e teológicos. Examinaremos os dados bíblicos posteriormente. As discussões filosóficas são mais complicadas do que aqui apresentadas. Estou tentando simplificar e resumir, para apresentar, em cada caso, a essência dos argumentos, com uma avaliação resumida.

1. O primeiro argumento de Wolterstorff, citado acima, não me convence. Não é tão óbvio assim que um ser atemporal seja incapaz de causar uma série de acontecimentos numa seqüência de tempo sem que ele mesmo faça parte dessa seqüência. Esse argumento também sugere que todo acontecimento pressupõe uma corrente de causas temporais sem começo, uma idéia que se torna vítima das críticas que geralmente são feitas ao conceito de um "infinito real". Se uma corrente de causas não possui um primeiro elemento, então não terá uma causa final.

2. Deixando de lado, por um momento, o segundo argumento de Wolterstorff, consideremos o seu terceiro argumento. Se Deus é meramente supratemporal, então Wolterstorff está certo ao dizer que não é possível que ele conheça proposições como: "Isto está acontecendo agora". No entanto, minha posição é que Deus não é meramente supratemporal, nem meramente transcendente sobre o tempo, mas também imanente no tempo, assim como ele é igualmente transcendente e imanente em relação à criação como um todo. Portanto, em resposta a Wolterstorff: (1) Deus conhece todos os fatos expressos por proposições temporais, de seu próprio ponto de vista transcendente, (2) ele pode conhecer esses fatos de um ponto de vista humano, pela encarnação, e (3) num certo sentido, ele sempre conhece os fatos de todas as perspectivas finitas possíveis, por causa de sua imanência no mundo.

3. Pinnock e outros ainda têm argumentado que, se Deus é supratemporal, então o tempo deve ser irreal.[18] Porém, essa afirmação certamente não procede. Deus é o Criador; o mundo, sua criatura. A criatura é radicalmente diferente do seu Criador. Mas isso não significa que ela seja, portanto, irreal. A obra das mãos de Deus é real, na expressão plena da palavra. Se Deus é atemporal, mas fez o tempo como parte de sua criação, então o tempo faz, perfeitamente, parte da realidade da criação, porém não faz parte da realidade divina eterna. Esta consideração também responde ao argumento de Buswell. A expiação é realmente "passado", na seqüência histórica que Deus criou, e o retorno de Cristo é realmente "futuro", relativo ao nosso lugar nessa história.[19] Da perspectiva atemporal de Deus, os nossos pecados são perdoados eternamente por amor a Jesus.

4. Outro argumento é que, se Deus é supratemporal, então todos os acontecimentos são simultâneos uns com os outros. Richard Swinburne argumenta:

> É dito que a atemporalidade de Deus consiste em sua existência em todos os momentos do tempo humano – simultaneamente. Desse modo, é dito que ele está presente simultaneamente (e é testemunha) daquilo que eu fiz ontem, no que eu estou fazendo hoje, e no que irei fazer amanhã. Mas, se t1 é simultâneo com t2 e t2 com t3, então t1 é simultâneo com t3. Portanto, se o instante em que Deus conhece essas coisas for simultâneo com ontem, hoje e amanhã, então esses dias são simultâneos uns com os outros. Então, ontem é igual a hoje e amanhã – o que é claramente um contra-senso.[20]

Contudo, Helm ressalta que a expressão *simultâneo* é, em si mesma, uma expressão temporal. Se Deus é atemporal, então a sua consciência não é simultânea com nada.[21] Swinburne fala até sobre "o instante no qual Deus conhece essas coisas". Porém, *instante* também é uma expressão temporal. Se Deus é atemporal, não há "instante" em que ele receba um item de conhecimento. Do nosso ponto de vista, Deus sempre tem esse conhecimento e, do seu ponto de vista, ele possui esse conhecimento eternamente. Ele olha de cima para a História, do seu ponto de vantagem eterna e vê t1, t2 e t3 como eles são – três pontos diferentes na seqüência histórica.

Todos esses argumentos em favor da temporalidade de Deus são igualmente fortes em favor da espacialidade de Deus.[22] Poderíamos argumentar, como no primeiro argumento de Wolterstorff, que um ser sem fronteiras espaciais, imaterial, não pode criar elementos com relações espaciais uns com os outros sem que ele mesmo esteja em relação espacial com eles. Ou poderíamos argu-

mentar que Deus não pode saber que algo está "aqui" sem que ele mesmo tenha uma localização espacial. Ou poderíamos argumentar que, se Deus não é espacial, então o espaço deve ser irreal. Se Deus tem consciência dos lugares 11, 12 e 13, poderíamos argumentar que essas localidades devem ser idênticas. Embora muitos teólogos e filósofos queiram asseverar a absoluta temporalidade de Deus, são relativamente poucos entre eles (principalmente os panteístas e os panenteístas) os que desejam reivindicar a sua absoluta espacialidade. Talvez a reflexão sobre a semelhança entre os argumentos temporalistas e os argumentos espacialistas ajude um pouco a ver falhas em ambos.

É significativo que os argumentos em favor da temporalidade divina sejam principalmente filosóficos. Os teólogos do teísmo aberto acusam os argumentos em favor da supratemporalidade divina de procederem de filósofos gregos, mas os seus próprios argumentos também são filosóficos. Até onde sei, somente Oscar Cullmann e outros escritores dependentes dele tentaram fazer uma defesa exegética da temporalidade de Deus. E os argumentos de Cullmann, em vista da resposta de Barr a eles, não podem ser considerados como certos. Conseqüentemente, da mesma maneira que os temporalistas argumentam que o supratemporalismo vem da filosofia grega, assim também os supratemporalistas podem argumentar que o temporalismo vem da filosofia moderna. Nenhum desses argumentos rebate a posição oposta: é uma falácia genética dizer que uma posição é errada somente por causa de sua origem indigna. Porém, o fato de que a posição temporalista emerge da filosofia moderna, e não da filosofia grega, certamente não lhe confere qualquer vantagem teológica.

Argumentos filosóficos em favor da supratemporalidade divina

Assim como existem argumentos filosóficos em favor do temporalismo, também existem argumentos em favor do supratemporalismo. Tomás de Aquino, por exemplo, argumenta que, se Deus fosse temporal, ele não poderia ser imutável.[23] Agostinho argumentou que, se Deus fosse temporal, ele adquiriria mais conhecimento e, portanto, não seria onisciente.[24] A definição que Boécio fez de eternidade, e que citei anteriormente, sugere um argumento como este: se Deus fosse temporal, não possuiria sua vida completa de uma só vez. Algumas de suas experiências de vida seriam perdidas no passado, e algumas ainda não teriam sido atingidas, porque permaneceriam no futuro. Portanto, Deus sentiria privação, o que contradiria a sua asseidade. E um Deus temporal também teria a sua vida dividida em partes temporais, o que é contrário à doutrina da divina simplicidade.

Mais recentemente, W. Norris Clarke argumentou que as descobertas de Einstein sobre o tempo refutam o teísmo temporalista, pois, do ponto de vista deste cientista, um ponto no tempo nunca é simplesmente passado, presente ou futuro. Passado, presente e futuro são relativos ao observador. Se Deus é temporal, ele estaria limitado a um período de tempo; se ele existe em todos os períodos de tempo, então ele é, com efeito, supratemporal.[25]

Alguns têm alegado que um Deus existente no tempo, sem princípio ou fim, personificaria um "infinito real", ou seja, uma infinidade de acontecimentos reais em seqüência temporal: passado e futuro. Se Deus é temporal, o tempo não foi criado. E se o tempo não foi criado, então ele se estende infinitamente para longe, adentrando o passado. Nesse caso, uma infinidade de dias teria decorrido antes de Deus criar o mundo. Porém, se uma infinidade de dias decorreu antes da criação, essa criação nunca aconteceu.

Esses argumentos me atraem, especialmente os dois últimos (sobre a relatividade e a infinidade), mas não estou inclinado a dar muito valor a eles. Eles são essencialmente especulativos e, portanto, não apelam muito a um crente bíblico.[26]

O que dizem as Escrituras sobre Deus e o tempo

Em última análise, como acontece com todas as perguntas teológicas, somente as Escrituras poderão resolver a questão. Cullmann tentou chegar a uma conclusão a respeito dessa questão por meio do uso de *aion* ("era") no Novo Testamento, a raiz do adjetivo (*aionios*) traduzido como "eterno", também encontrado em expressões como *eis ton aiona* ("eternamente"). Cullmann pensou que, pelo fato de *aion* poder ser designado como um período finito de tempo, as expressões *aionios, eis ton aiona*, etc. não deveriam ser tomadas como indicando uma esfera de realidade infinita.[27] Barr, no entanto, respondeu que o significado do adjetivo e das expressões pode ser bastante diferente do sentido do substantivo, e que há evidências que sugerem que esses termos eram usados num sentido atemporal.[28] No mundo filosófico grego, como vimos, *eternidade* muitas vezes possuía esse significado.

Eu concordo plenamente com a crítica de Barr ao argumento de Cullmann a respeito de *aion* nas suas várias formas. Não se pode derivar dessa linguagem uma visão temporalista de Deus. Ao mesmo tempo, o uso freqüente de *aionios* para se referir à vida eterna do povo de Deus não pode ser tomado de maneira atemporal. Não há nada nas Escrituras que sugira que seres humanos algum dia venham a transcender o tempo.[29] Vida "eterna" é vida sem fim, em comunhão com o Deus eterno. Portanto, é natural pensar que o termo tenha

igual significado quando aplicado a Deus. Há passagens que falam de Deus como não tendo início nem fim (Dt 32.40; Sl 33.11; 93.2; 102.24, 27; 145.13; 146.10) e, na falta de outras evidências, seria melhor somente dizer que Deus é *eterno*, ou seja, ele subsiste ao longo do tempo, em vez de transcender o tempo.

Deveríamos nos lembrar que os escritores bíblicos, naturalmente, não tinham em mente o nosso conceito moderno e científico de tempo, ou nem mesmo (mais provavelmente) a distinção filosófica platônica entre tempo e eternidade. O entendimento que eles tinham de tempo era mais imediato e prático. Eles entendiam que Deus nos dá um certo número de anos de vida antes de morrermos, mas que os seus anos nunca acabam. Não há razão para supor que eles refletiam muito a respeito da "natureza" ou "essência" do tempo, ou sobre as relações constantes de Deus e do homem com o tempo (definido dessa maneira).[30] Certamente, eles não viam o tempo primariamente como um tipo de "caixa", da qual a pessoa poderia estar dentro ou fora.

Portanto, talvez devamos recuar um pouco dos termos iniciais de nossa pergunta. Pode não ser possível deduzir das Escrituras uma resposta explícita à questão: será que Deus é meramente temporal ou ele é de fato supratemporal? Porém, eu acredito que haja razão bíblica para concluir que a relação de Deus com o tempo é muito diferente da nossa, pois o Deus bíblico transcende várias limitações associadas com a nossa experiência de temporalidade:

1. *A limitação de princípio e fim*. Nas passagens supracitadas, as Escrituras ensinam que Deus não tem começo nem fim. Os temporalistas e os atemporalistas concordam com essa proposição. Porém, também é significativo que o mundo tem um começo, e que Deus existe "antes" desse começo. Gênesis começa com "o princípio" (*reshit, arche*), e muitas outras passagens se referem à criação inicial como sendo o começo (p. ex., Is 40.21; 41.4, 26; 46.10; Mt 19.4; Hb 1.10). Contudo, o Criador precede a criação. João 1.1 diz que a Palavra criadora existia antes do começo, não apenas no começo. Uma tradução que salientaria a força durativa do verbo seria: "Quando todas as coisas começaram, a Palavra já existia".

James Barr argumenta, contrário a Cullmann, que esse começo pode ser tomado como o próprio começo do tempo:

> No geral, há uma possibilidade considerável de que os primeiros cristãos entendiam que a história da criação em Gênesis implicava que o princípio do tempo era simultâneo ao princípio da criação do mundo, especialmente pelo fato de que o esquema cronológico tem sua partida naquele dia.[31]

Esse "plano cronológico" não somente inclui os seis dias da criação (qualquer que seja o modo como forem entendidos), mas também o estabelecimento do dia e da noite (Gn 1.5) e a criação de corpos celestes "para fazerem separação entre o dia e a noite; e sejam eles para estações, para dias e anos" (v.14).

Esse argumento não prova, de modo absoluto, a partir das Escrituras, que o próprio tempo teve um começo. Seria, naturalmente, possível que o tempo existisse sem dias e noites demarcados pelos movimentos de corpos celestes. Porém, certamente, os escritores bíblicos viam Deus como tendo a sua própria existência além e antes da história da criação material e da raça humana. E é problemático tentar imaginar qual a função que o tempo teria desempenhado antes da criação, quando não havia corpos em movimento, mas somente o Deus imutável.[32] O que conhecemos como tempo, medido pelos céus, que afeta a nossa vida na prática, certamente começou com a criação. Se Deus experimentou o tempo antes da criação, a sua experiência foi certamente bem diferente da nossa hoje.

2. *A limitação da mudança.* Eu preferi discutir a imutabilidade de Deus mais à frente. Contudo, Deus é claramente, em certos aspectos, imutável (Ml 3.6), e como quer que seja que interpretemos essa imutabilidade, ela faz com que Deus sinta o tempo de uma maneira diferente da nossa.

3. *As limitações da ignorância.* Com o tempo, as nossas lembranças do passado se tornam ofuscadas, e a nossa antecipação do futuro sempre é altamente falível. Porém, como argumentarei posteriormente contra o teísmo aberto, Deus conhece perfeitamente o que para nós é o passado, o presente e o futuro – vendo-os, com efeito, com igual vividez. Isso não significa que todos os tempos são indistinguíveis para ele. Ele sabe que um acontecimento ocorreu na segunda-feira e outro na terça-feira, e entende o processo pelo qual um acontecimento deriva do outro. Portanto, é enganoso dizer que não há seqüência de momentos na consciência de Deus.[33] Porém, ele vê todos os acontecimentos projetados à sua frente como alguém que é capaz de ver um cortejo do alto de um lugar privilegiado.

A analogia de um cortejo é usada com freqüência para ilustrar uma consciência atemporal.[34] Um ser atemporal veria todos os acontecimentos de modo igualmente vívido. Já que Deus pode fazer isso, a sua experiência do tempo, ainda em outro sentido, é muito diferente da nossa. Na verdade, o relacionamento dele com o tempo é único.

4. *A limitação da frustração temporal.* Para nós, o tempo muitas vezes parece passar muito devagar ou muito depressa. Passa muito devagar quando esperamos pelo acontecimento de alguma coisa, mas muito depressa quando deparamos com um prazo estipulado. Para Deus, no entanto, o tempo nunca passa devagar:

> Pois mil anos, aos teus olhos,
> são como o dia de ontem que se foi
> e como a vigília da noite. (Sl 90.4)

Mas, para Deus, o tempo também não passa depressa: "Há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia" (2Pe 3.8). Não estou aqui tentando provar meu ponto de vista sobre o tempo se movendo em velocidades múltiplas na consciência de Deus. Duvido que essas passagens tenham em mente algo de tão difícil compreensão. Antes, o ponto aqui é que Deus está tão completamente no controle da seqüência temporal, que pode executar o que ele deseja com precisão.

O mesmo argumento pode ser defendido na passagem "vindo, porém, a plenitude dos tempos" em Gálatas 4.4. Deus estruturou cuidadosamente toda a história do mundo a fim de executar os seus propósitos específicos, como argumentei no capítulo 5.

Portanto, devemos concluir que a experiência de Deus com respeito ao tempo é muito diferente da nossa. Ele vê o tempo como o seu instrumento para executar os seus propósitos; nós vemos o tempo como um limite para as nossas escolhas. Ele é o Senhor do tempo. "Pela sua exclusiva autoridade", ele estabeleceu os "tempos e épocas" (At 1.7; cf. 17.26; Mc 13.32).

Qual a conclusão a que se chega dessas quatro maneiras pelas quais Deus transcende as limitações associadas ao tempo? Diremos que Deus está meramente "no" tempo, ou que ele, de alguma maneira está "fora do" tempo? Bem, tente imaginar como seria ter uma autoconsciência sem início nem fim, sem mudança, com perfeito conhecimento de todos os tempos, e com completa soberania sobre os relacionamentos temporais. Como seria isso?

Quando falamos de nós mesmos como estando "no tempo", em parte o que pretendemos dizer é que, para nós, o tempo é um limite. É um tipo de compartimento do qual não podemos sair; ele limita o nosso conhecimento e as nossas escolhas. Para Deus, contudo, o tempo claramente não representa esse tipo de confinamento. Uma metáfora muito melhor é a atemporalista, a de que ele olha para o tempo de uma altura sublime. Portanto, parece-me que a expe-

riência que Deus tem do tempo, como as Escrituras a apresentam, é mais parecida com o modelo atemporalista do que com o temporalista.

Não me é possível apresentar um argumento inequívoco para a atemporalidade divina. Porém, parece-me que, uma vez que negamos a existência da liberdade libertariana, todas as considerações relevantes favorecem a atemporalidade, e nenhuma favorece a temporalidade.

Mais importante do que a questão da temporalidade de Deus, no entanto, é o senhorio dele sobre o tempo. A palavra mais comum para Deus, nas Escrituras, é Senhor, tradução fiel da palavra hebraica misteriosa *yahweh* e do grego *kyrios*, o título normal de Cristo no Novo Testamento. O senhorio de Deus envolve o seu controle e a sua autoridade sobre todas as coisas.[35] O seu relacionamento especial com o tempo, quer seja temporal ou atemporal, não deveria ser tratado primariamente em termos de temporalidade, mas em termos de senhorio.

Alguns temporalistas têm usado a expressão "Senhor do tempo" como alternativa a chamar Deus de atemporal.[36] Porém, os temporalistas que sustentam a liberdade indeterminista (ou seja, a maioria deles) precisam se perguntar como o indeterminismo pode ser consistente com o senhorio divino apresentado pelas Escrituras. Quando entendemos o senhorio de Deus no sentido bíblico, nós o reconhecemos como Senhor do tempo e, portanto, superior ao tempo. Nesse sentido, certamente, a sua existência é supratemporal. E essa existência supratemporal é muito parecida com o retrato desenhado por Agostinho e Boécio: Deus olhando para o progresso temporal de um exaltado ponto privilegiado.

A onipresença temporal de Deus

Ainda não esgotamos o ensinamento bíblico sobre o relacionamento temporal de Deus com a realidade temporal. Até aqui nos concentramos na natureza da transcendência de Deus em relação ao tempo. Agora, precisamos olhar para a sua imanência temporal.

Retorno aqui ao segundo argumento de Wolterstorff, que deixei de comentar anteriormente, de que as ações redentoras de Deus nas Escrituras acontecem numa seqüência no tempo, e que os escritores bíblicos consideram Deus como tendo a sua própria linha de tempo. Isso certamente é verdade. Mencionei anteriormente que Deus executa os seus propósitos na plenitude do tempo. Esse fato é um testemunho da sua soberania e também da importância do relacionamento temporal no curso da História divinamente ordenada.

A narrativa bíblica relata uma sucessão histórica de acontecimentos – os acontecimentos da criação, da queda e da redenção. Como Oscar Cullmann,

Geerhardus Vos e outros têm ressaltado, o Novo Testamento nos fala sobre dois períodos históricos: o período antigo e o novo. O período antigo da História é o período da humanidade decaída, indo da Queda ao Juízo Final. O novo período é o período da salvação, que começa na vinda de Cristo indo futuro adentro. Vivemos agora no tempo em que as duas épocas se sobrepõem. Portanto, a História é uma seqüência linear de acontecimentos, começando na criação, alcançando um clímax na obra de Cristo, continuando até o Juízo Final e concluindo no estado eterno.

A obra de Cristo aconteceu na História de uma vez por todas. O seu *passado* é importante para os escritores do Novo Testamento. O tempo *presente* da decisão também é importante: "eis, agora, o tempo sobremodo oportuno, eis, agora, o dia da salvação" (2Co 6.2). E *o futuro* da consumação é importante: o sofrimento atual vai ser seguido pela glória por vir (1Pe 1.3-7).

Todos esses acontecimentos são obra de Deus que, portanto, trabalha num padrão temporalmente sucessivo. A seqüência é preordenada pelo decreto de Deus; contudo, ele a faz acontecer no tempo. Wolterstorff toma esse padrão temporal para concluir que Deus tem uma "própria linha de tempo" e, assim sendo, Deus é temporal.

Num certo sentido, Wolterstorff está correto. O senhorio de Deus envolve não somente o seu controle do mundo e sua autoridade sobre ele, mas também o seu comprometimento com o mundo e o seu envolvimento com o curso da natureza e da História. Como o Senhor da aliança de Israel, ele está comprometido com Israel, para ser seu Deus e estar com seu povo (Gn 17.7; Lv 26.12; Jr 7.23; 11.4; 30.22; Ez 36.28; 2Co 6.16; Ap 21.3,4). Sua presença pactual significa que ele está *aqui* e que ele está aqui *agora*. Israel precisou aprender no Egito que Deus esteve presente, não somente para os patriarcas quatrocentos anos antes, mas também para eles, na sua experiência presente. Deus não somente *trabalha* no tempo, como também está *presente* no tempo, todo o tempo. Seu senhorio sobre o universo é semelhante. Este é seu mundo, feito para os seus propósitos. Ele habita nele e com ele, tanto no tempo quanto no espaço.[37]

Tem sido dada pouca atenção à onipresença temporal de Deus na discussão da sua relação com o tempo. Muito do que alguns autores desejam ganhar com uma perspectiva temporal (além, naturalmente, da liberdade indeterminista) pode ser facilmente assegurado por um reconhecimento suficiente da presença temporal de Deus. Por exemplo, um Deus presente, assim como um Deus temporalista, pode conhecer (e fazer) expressões temporalmente indexadas como: "O sol está se levantando agora". Ele pode sentir com os seres humanos o fluxo do tempo de um momento para o outro. Ele pode

reagir aos acontecimentos de maneira significativa (acontecimentos estes que, certamente, ele preordenou). Ele pode condoer-se num momento e regozijar-se no seguinte. Ele pode ouvir e responder à oração no tempo. Por habitar no tempo, há um relacionamento recíproco entre ele e os seres humanos.

Todos os cristãos reconhecem que, na encarnação de Jesus Cristo, o Deus eterno adentrou o tempo, sentindo de modo total o passar dos momentos e as mudanças da vida humana. Porém, em Cristo, Deus adentrou, não um mundo que lhe era estranho, mas um mundo no qual ele sempre habitou.

No entanto, a imanência temporal de Deus não contradiz o seu senhorio sobre o tempo ou a completa abrangência dos seus decretos. Essas categorias temporárias são apenas aspectos da transcendência geral de Deus e sua imanência como Senhor. O relacionamento recíproco de Deus com a sua criação requer, não uma visão diminuída da soberania de Deus, mas uma visão ampliada: Deus é Senhor *no* tempo bem como Senhor *acima* do tempo.

Portanto, Deus é, no final das contas, temporal, mas não meramente temporal. Ele realmente existe no tempo, enquanto, simultaneamente, transcende o tempo, de maneira a existir fora dele. Ele está tanto fora quanto dentro da caixa temporal – uma caixa que nem pode confiná-lo nem deixá-lo de fora. Esse é o modelo mais coerente com os dados bíblicos.

10

Deus muda?

Os cristãos têm afirmado tradicionalmente que Deus é imutável, ou inalterável. A doutrina da imutabilidade é bem coerente com a doutrina da supratemporalidade divina. As mudanças acontecem no tempo e ao longo dele; portanto, em sua existência supratemporal, Deus não muda. No entanto, temos visto que o teísmo aberto nega a supratemporalidade de Deus. Portanto, podemos compreender a tendência dos teólogos do teísmo aberto de questionar também a sua imutabilidade.

Pinnock, assim como outros teólogos da abertura de Deus, afirma a imutabilidade de Deus em termos gerais, mas insiste para que repensemos o conceito em suas aplicações específicas:

> Deus é imutável na sua essência e na sua fidedignidade ao longo do tempo, mas em outros aspectos Deus muda. Por exemplo, Deus muda em suas respostas aos acontecimentos na História. A Bíblia declara que quando Deus viu a extensão da maldade do homem sobre a terra, ele arrependeu-se de haver feito a raça humana (Gn 6.5,6). O livro de Jonas diz que quando Deus viu a conversão de Nínive, ele se arrependeu do mal que tinha dito que lhes faria (Jn 3.10).[1]

Ora, a Escritura se refere a Deus como sendo imutável:

•

Em tempos remotos, lançaste os fundamentos da terra;
E os céus são obra das tuas mãos.
Eles perecerão, mas tu permaneces;
todos eles

envelhecerão como um vestido,
como roupa os mudarás, e serão mudados.
Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim.
(Sl 102.25-27)

Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos. (Ml 3.6)

Toda boa dádiva e todo dom perfeito vêm do alto, descendo do Pai das luzes, em quem não há mudança, nem sombra de variação. (Tg 1.17)

Uma ênfase particular é que Deus não quebra sua palavra e nem muda de idéia:

Deus não é homem, para que minta;
nem filho de homem, para que se arrependa;
porventura, tendo ele prometido, não o fará?
Ou, tendo falado, não o cumprirá? (Nm 23.19)

Também a Glória de Israel não mente, nem se arrepende; porquanto não é homem, para que se arrependa. (1Sm 15.29)

Em outras passagens, Deus diz, em casos específicos, que não se arrependerá (Sl 110.4, citado em Hb 7.21; Jr 4.28; 15.6; 20.16; Ez 24.14; Zc 8.14,15). Portanto, como vimos em capítulos antecedentes, o conselho de Deus permanece firme; o seu intento certamente se cumprirá (p. ex., Dt 32.39; Sl 33.11; Is 43.13). A imagem da pedra ressalta a estabilidade de *Yahweh*, a certeza dos seus propósitos.

Um Deus que tem compaixão

Apesar de tudo, nas discussões sobre a imutabilidade de Deus surge uma série de problemas. Em primeiro lugar, como Pinnock ressalta, há muitas passagens nas Escrituras nas quais Deus parece mudar de idéia. Gênesis 6.5 é somente um exemplo. Em Êxodo 32.9,10, Deus anuncia o julgamento contra Israel por causa de sua falsa adoração:

Disse mais o SENHOR a Moisés: Tenho visto este povo, e eis que é povo de dura cerviz. Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma; e de ti farei uma grande nação.

Porém, Moisés busca o favor de Deus, clamando a ele para que se arrependa (v.12). Aqui "arrepender-se" é a tradução de *nacham*, a mesma palavra usada em Números 23.19 e 1 Samuel 15.29.[2] E Deus se arrepende: "Então, se arrependeu o SENHOR do mal que dissera havia de fazer ao povo" (Êx 32.14).

Seis versículos depois de 1 Samuel 15.29, texto que nega que Deus se arrependa, lemos:

> Nunca mais viu Samuel a Saul até ao dia da sua morte; porém tinha pena de Saul. O SENHOR se arrependeu de ["se entristeceu por", na versão da Bíblia que o autor está usando – N.R.] haver constituído Saul rei sobre Israel. (v. 35)

"Arrependeu-se" [ou "entristeceu-se"] é a tradução de *nacham*. Portanto, nessa passagem aprendemos que Deus não "se arrepende" (v. 29), e ainda que ele "entristeceu-se" por ter feito Saul rei de Israel (v. 35). Esses versículos parecem ser contraditórios.

O profeta Joel conclama Israel ao arrependimento:

> Rasgai o vosso coração, e não as vossas vestes, e convertei-vos ao SENHOR, vosso Deus, porque ele é misericordioso, e compassivo, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e se arrepende do mal. Quem sabe se não se voltará, e se arrependerá, e deixará após si uma bênção, uma oferta de manjares e libação para o SENHOR, vosso Deus? (Jl 2.13,14)

Essa passagem é de especial interesse por citar a interpretação do nome divino *Yahweh* em Êxodo 34.6,7, mas acrescenta a essa interpretação que o Senhor é "compassivo" (*nacham*). (Essa é evidentemente uma inferência decorrente da ênfase sobre o perdão em Êx 34.) Assim, compadecer-se faz parte da verdadeira natureza do Senhor. Ele é o Senhor que se compadece.

O profeta Amós registra um diálogo entre ele mesmo e o Senhor:

> Isto me fez ver o SENHOR Deus: eis que ele formava gafanhotos ao surgir o rebento da erva serôdia; e era a erva serôdia depois de findas as ceifas do rei. Tendo eles comido de todo a erva da terra, disse eu: SENHOR Deus, perdoa, rogo-te; como subsistirá Jacó? Pois ele é pequeno. Então, o SENHOR se arrependeu disso. Não acontecerá, disse o SENHOR. Isto me mostrou o SENHOR Deus: eis que o SENHOR Deus chamou o fogo para exercer a sua justiça; este consumiu o grande abismo e devorava a herança do SENHOR. Então, disse eu: SENHOR Deus, cessa

> agora; como subsistirá Jacó? Pois ele é pequeno. E o SENHOR se arrependeu disso. Também não acontecerá, disse o SENHOR Deus. (Am 7.1-6)

Somos relembrados aqui da intercessão de Abraão por Ló em Sodoma (Gn 18.16-33) e do pedido de Moisés para que Deus poupasse Israel (Êx 32.9-14). Em ambas as passagens, o intercessor obtém o que pede. O Senhor se compadece, isto é, arrepende-se; recua do julgamento que originalmente anunciara.

Quando Jonas chega em Nínive, ele anuncia: "Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida" (Jn 3.4). Essa é a palavra de Deus, dada pelo profeta. Mas Nínive não foi destruída. Deus abrandou-se quanto ao seu intento. No entanto, Jonas não fica surpreso:

> Com isso, desgostou-se Jonas extremamente e ficou irado. E orou ao SENHOR e disse: Ah! SENHOR! Não foi isso o que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso, me adiantei, fugindo para Társis, pois sabia que és Deus clemente, e misericordioso, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal. (4.1,2)[3]

Como Joel, Jonas cita Êxodo 34.6,7, concluindo da passagem que Deus se arrepende. Essa conexão com o nome Yahweh sugere mais uma vez que o arrependimento pertence à verdadeira natureza de Deus: Ele é "um Deus que cede, que tem compaixão, que se arrepende". O arrependimento é um atributo divino.[4]

Como pode ser isso, porém, em face de passagens como 1 Samuel 15.29, que aparentam negar que Deus se arrepende?

À luz de Joel 2.13,14 e Jonas 4.1,2, não é um mero jogo de palavras dizer que o arrependimento faz parte da natureza imutável de Deus. Em Jeremias 18.5-10, Deus indica que esse arrependimento faz parte do seu método usual de agir:

> Então, veio a mim a palavra do SENHOR: Não poderei eu fazer de vós como fez este oleiro, ó casa de Israel? – diz o SENHOR; eis que, como o barro na mão do oleiro, assim sois vós na minha mão, ó casa de Israel. No momento em que eu falar contra uma nação e contra um reino, para arrancar, derribar e destruir, se a tal nação se converter da maldade contra a qual eu falei, também eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe. E, no momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino, para o edificar e para plantar, se ele fizer o mal perante mim e não der ouvidos à minha voz, então, me arrependerei do bem que houvera dito lhe faria.

Compare com Jeremias 26.3, 13, 19 (referindo-se a Is 38. 1-5); 42.10. Aqui o Senhor declara que muitas profecias de juízo e bênçãos são *condicionais*. Deus se reserva o direito de cancelá-las ou mudá-las, dependendo da reação do povo ao profeta. Como Calvino coloca, ao comentar a profecia de Jonas:

> Quem agora não percebe que agradou ao Senhor, mediante tais ameaças, despertar o arrependimento naqueles que aterrorizou, a fim de que escapassem do merecido juízo por seus pecados? Se isso é verdade, a natureza dos fatos nos leva a reconhecer uma condição tácita na simples intimação.[5]

Portanto, algumas profecias podem parecer predições diretas, mas elas são na realidade, de acordo com o princípio de Jeremias 18.5-10, advertências com condições tácitas vinculadas.

Às vezes, como nas passagens de Jeremias, Joel e Jonas, aquelas condições subentendidas estão ligadas à obediência ou à desobediência, ao arrependimento ou à complacência. Às vezes, como em Gênesis 18.16-33, Êxodo 32.9-14 e Amós 7.1-6, a oração é uma dessas condições. Quando o profeta intercede por seu povo, Deus se arrepende do julgamento que anunciara. O profeta fica diante do trono do próprio Deus e roga pelo povo de Deus, e Deus responde com arrependimento.

Como tudo isso é compatível com a soberania de Deus? Atente para os seguintes pontos:

1. Jeremias 18.5-10 é a seqüência de uma passagem (vs. 1-4) na qual Deus se compara a um oleiro e Israel ao barro. Nós já vimos que, ao contrário do que diz o teísmo aberto, essa comparação é uma imagem radical da soberania de Deus. O arrependimento de Deus é uma decisão soberana que ele toma. Seu direito de retirar seus juízos e suas bênçãos preanunciados faz parte da sua soberania.

2. Se interpretarmos essas passagens (como fez Jonas) de acordo com o princípio de Jeremias 18, estaremos interpretando-as como expressões da sua vontade normativa, e não da sua vontade decretatória:[6] como advertências, não como predições do que seguramente aconteceria. Portanto, não é uma questão de sua vontade falhar. Sua vontade normativa, em contraste com a decretatória, pode ser desobedecida, embora a um alto preço.

3. Mesmo a vontade decretatória de Deus, que é o seu plano eterno, leva em consideração as ações e as orações humanas. Deus decreta não somente os fins, mas também os meios. E ele decretou que muitos dos seus propósitos sejam alcançados por meio das orações e ações humanas. A vontade

decretatória de Deus no livro de Jonas não é julgar Nínive naquela ocasião. Porém, ele tem determinado eternamente realizar os seus propósitos por meio da profecia de Jonas e do arrependimento dos ninivitas.[7] É a intenção eterna de Deus perdoar Israel na situação de Amós 7.1-6. No entanto, ele o faz pelo poder da intercessão de Amós, e não sem ela.

Como tudo isso, porém, é compatível com a autoridade da palavra profética? Em Jonas 3.4 Deus anuncia por meio do seu profeta alguma coisa que não acontece, a destruição de Nínive. Ainda em Deuteronômio 18.21,22 é dito que o teste do verdadeiro profeta é este:

> Se disseres no teu coração: Como conhecerei a palavra que o SENHOR não falou? Sabe que, quando esse profeta falar em nome do SENHOR, e a palavra dele se não cumprir, nem suceder, como profetizou, esta é palavra que o SENHOR não disse; com soberba, a falou o tal profeta; não tenhas temor dele.

De acordo com esse critério, Jonas não deveria ter sido denunciado como falso profeta? Não, porque Deus havia revelado que essas profecias tinham condições implícitas. O que Jonas realmente disse em Nínive foi: "Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida *a menos* que vocês se arrependam dos seus pecados e voltem para o Senhor". Até mesmo Jonas havia entendido que Deus poderia perdoar Nínive (Jn 4.2), apesar da linguagem aparentemente categórica da profecia. Os ninivitas também entenderam a profecia. O seu rei disse: "Quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos" (3.9). Jonas era um profeta verdadeiro, anunciando o julgamento de Deus com condições implícitas. Suas palavras eram as palavras de Deus; suas condições implícitas eram as condições implícitas de Deus.

Mas, então, Deuteronômio 18.21,22 se torna letra morta? De modo algum. Nem todas as profecias são condicionais. Às vezes, os profetas fazem predições futuras diretas a respeito de acontecimentos vindouros. Em 1 Samuel 10.1-7 é óbvio, por exemplo, que não há condição. Samuel simplesmente diz a Saul uma série de acontecimentos que ocorrerão num futuro imediato, e eles acontecem exatamente como Samuel havia dito. (Para outros exemplos, veja o tratamento dado à predestinação no capítulo 5 e nossa discussão da presciência divina no capítulo 12.) Devemos determinar, pelo contexto, qual o princípio operante: predição direta ou proclamação condicional.

Além do mais, algumas profecias são definidas por meio de certas garantias. Em Jeremias 7.15 Deus diz que o exílio é certo – tão certo que o profeta não deveria nem orar pelo povo, "porque eu não te ouvirei" (v. 16). Aqui Deus torna

conhecida a sua vontade decretatória. O que ele predisse certamente aconteceria. Em Amós 1.3,6,9,13; 2.1,4,6, Deus anuncia julgamentos futuros e diz que eles certamente acontecerão, e que ele não tornará atrás na sua ira. (Para outros exemplos, veja Is 45.23; Jr 4.28; 23.20; 30.24; Ez 24.14; Zc 8.14.) Na verdade, Deus, às vezes, faz um juramento solene com o fim de indicar a certeza dos acontecimentos preditos (Sl 110.4; Is 14.24; 54.9; 62.8; Jr 44.26; 49.13; 51.14; Am 4.2; 6.8; 8.7). Algumas vezes, a expressão "tão certo como eu vivo" garante a verdade incondicional da profecia (Ez 5.11; 14.16, 18, 20; 20.3, 31, 33; 33.27; 35.6, 11). Nesses exemplos, Deus declara a sua vontade decretatória imutável.[8]

De acordo com Jeremias 18.5-10, é provável que encontremos condições subentendidas nas profecias de bênção e juízo. Sem dúvida, algumas dessas profecias são incondicionais, como vimos no parágrafo anterior. Porém, muitas são condicionais e a maioria delas é profecia de bênção e juízo. Bênção e juízo são as sanções gêmeas da aliança de Deus. Muitas vezes, o profeta atua como promotor público no processo que Deus move contra os que quebram a sua aliança. Na aliança, Deus oferece duas alternativas: bênção para a obediência e maldição para a desobediência (p. ex., veja Dt 28). É dever do profeta apresentar ambas as alternativas. Profecias de bênção e juízo são muitas vezes condicionais, pois são proclamações da aliança de Deus. Portanto, para nós também não deveria ser surpresa constatar que "arrepender-se" no sentido de "demonstrar piedade", faz parte do nome pactual de Deus.

Dizer que muitas profecias são condicionais não é dizer que "qualquer coisa pode acontecer" em seqüência a uma profecia. Mesmo a profecia condicional limita o que pode ou não pode suceder. A própria aliança é selada pelo juramento de Deus e, portanto, as suas maldições e bênçãos certamente acontecerão, dadas as condições relevantes. O resultado não será neutro, será ou maldição ou bênção. É certo que muitas dessas profecias são imprecisas; elas não descrevem exatamente que tipo de bênção ou maldição virá, ou precisamente quando. Mas elas falam a verdade.[9]

De que modo Deus é imutável?

Vimos que o conceito de *imutabilidade* precisa de uma definição que vá além do óbvio, uma vez que as Escrituras atribuem a Deus alguns tipos de mudança, até mesmo mudança de idéia. Há ainda questionamentos filosóficos que despontam. Por exemplo, Susana se torna cristã no dia 1º de maio de 1999. Antes dessa data, não podíamos dizer que Deus "era crido por Susana", mas, depois dessa data poderíamos dizer isso. Uma mudança aconteceu, mudança esta que poderia ser interpretada como uma mudança em Deus.

Os filósofos, às vezes, chamam essas mudanças de "mudanças de Cambridge",[10] para distingui-las das "mudanças reais". Num nível humano, considere que Mary tem a propriedade de ser mais alta que o seu filho Justin no dia 1º de janeiro de 1998, mas perde essa propriedade no dia 1º de janeiro 1999. Ela permaneceu com a mesma altura, mas Justin cresceu. Normalmente diríamos que, nesse aspecto, Mary não mudou, mas Justin mudou. No entanto, se estivermos numa disposição mental filosófica, podemos formular esse acontecimento como sendo uma mudança em Maria, dizendo que ela perdeu e/ou ganhou uma característica. Podemos chamar esse fato de uma "mudança de Cambridge" em vez de uma mudança real.

Em alguns casos, não é nada fácil fazer a distinção entre as duas coisas,[11] porém a maioria de nós concordaria intuitivamente que há uma distinção a ser feita. Por conseguinte, os teólogos têm dito muitas vezes que Deus não muda "em si mesmo", mas muda "em seu relacionamento com as criaturas". Quando Orlando, na Flórida, sofre uma onda de calor, não é porque o sol ficou mais quente, mas porque Orlando se encontra numa relação diferente com ele. É o que diz Herman Bavinck: "Qualquer que seja a mudança, ela se encontra integralmente na criatura".[12] Quando Deus "muda" sua atitude da ira para o favor, é porque a criatura se moveu da esfera de Satanás para a esfera de Cristo.

Algumas "mudanças" em Deus podem ser entendidas dessa maneira, mas acho que seria errado entender todas elas de acordo com esse modelo. Em primeiro lugar, a teologia reformada insiste que quando uma pessoa se moveu da esfera da ira para a esfera da graça, foi porque Deus o moveu para lá. A mudança de Deus nesse contexto (da ira à graça) não é produto de mudança humana; antes, as mudanças humanas vêm pela iniciativa de Deus. Pannenberg diz que teólogos medievais raciocinavam da seguinte maneira:

> Por causa da imutabilidade de Deus, qualquer mudança na atitude de Deus para com os pecadores deve começar com uma mudança de nossa parte. Esse era o principal impulso por trás do desenvolvimento da doutrina escolástica de uma *gratia creata.* Somente quando uma alma, na sua realidade de criatura, é adornada por essa graça, é que o Deus imutável pode ter uma atitude diferente em relação a ela.[13]

O objetivo da doutrina bíblica da imutabilidade de Deus certamente não é levar a essas conclusões. Porém, como poderemos evitá-las?

Eu não vou assumir aqui a missão difícil e provavelmente não-edificante de tentar distinguir entre as mudanças de Cambridge a as mudanças reais. Se essa distinção for impossível, não fará mal admitir que Deus realmente muda em algumas dessas formas relacionais, do mesmo modo que admitimos antes

que Deus muda de opinião em alguns sentidos. Porém, as Escrituras claramente ensinam que Deus é imutável em alguns aspectos importantes. Conseqüentemente, precisamos nos deter aqui, por algum tempo, para refletir sobre as mudanças específicas que as Escrituras tendem a excluir quando falam sobre a imutabilidade de Deus. Na minha opinião, elas podem ser classificadas em quatro categorias:

1. Deus é imutável *em seus atributos essenciais*. A resposta do Catecismo Menor de Westminster à pergunta 4 é esta: "Deus é espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade". Hebreus 13.8 (falando especificamente de Cristo) e Tiago 1.17 falam de Deus, em termos gerais, como imutável. Observe ainda Hebreus 1.10-12 (citando o Sl 102.25-27):

> Ainda:
> No princípio, Senhor, lançaste os fundamentos da terra;
> e os céus são obra das tuas mãos;
> eles perecerão, tu, porém, permaneces;
> sim, todos eles envelhecerão qual vestido;
> também, qual manto, os enrolarás, e como vestidos serão igualmente mudados;
> tu, porém, és o mesmo,
> e os teus anos jamais terão fim.

Aqui o escritor revela o contraste fundamental entre o Criador e a criatura: as criaturas mudam, mas Deus não. A passagem não diz meramente que Deus é infinito, embora isso seja verdade. Ela diz também que Deus, ao contrário da natureza (que se torna desgastada com o passar do tempo), permanece sempre o mesmo. Notavelmente, o autor aplica esse ensino, não especificamente a Deus o Pai, mas a Cristo. A seguir, em 5.8, ele diz que Cristo: "embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu". Atente para a palavra "embora" (*kaiper*). O escritor considera um tanto anômala a necessidade de o Filho de Deus sofrer e ter o seu conhecimento aumentado (A Igreja, obviamente, lida com essa anomalia fazendo a distinção entre a natureza divina e a natureza humana de Jesus). Portanto, a idéia central do autor é que Deus (Pai ou Filho) não muda.

A sabedoria e o conhecimento de Deus são imutáveis, pois são exaustivos. Defenderei esse ponto num capítulo posterior. Visto que Deus conhece todas as coisas, em todos os tempos, desde a eternidade, o seu conhecimento nem aumenta nem diminui. E o seu poder também não muda, pois Deus é onipotente, e não há graus de onipotência. Isso também deve ser dito, com toda

certeza, da bondade e da fidedignidade de Deus, pois, como vimos, Deus é supremamente perfeito nesses atributos – na verdade, ele é o padrão para as qualidades correspondentes nos seres humanos.

2. Deus é imutável na sua vontade *decretatória*. O Salmo 33.11 diz:

> O conselho do SENHOR dura para sempre;
> os desígnios do seu coração, por todas as gerações.

Como vimos nos capítulos 5-9, Deus governa todas as coisas ao longo da história que escreveu, que é o seu decreto eterno que governa o curso completo da natureza e da História. Essa história já foi escrita; ela não pode e não vai ser mudada.

3. Deus é imutável *em sua fidelidade pactual*. Quando ele diz: "Porque eu, o SENHOR, não mudo; por isso, vós, ó filhos de Jacó, não sois consumidos" (Ml 3.6), ele está dizendo que certamente cumprirá as suas promessas, apesar da desobediência de Israel. Ele é o Senhor da aliança, e não abandonará o seu povo. Em Miquéias 7.19,20 o profeta diz a Deus:

> Tornará a ter compaixão de nós;
> pisará aos pés as nossas iniqüidades e
> lançará todos os nossos pecados nas profundezas do mar.
> Mostrarás a Jacó a fidelidade e a Abraão, a misericórdia,
> as quais juraste a nossos pais, desde os dias antigos.

A aliança permanece ao longo do tempo. Deus está presente com o seu povo da aliança através de muitas gerações, apesar da tentação que o seu povo sempre sofre de relegar a aliança a uma geração passada. Portanto, Deus diz, no Salmo 89.34-37:

> Não violarei a minha aliança, nem modificarei o que os meus lábios proferiram. Uma vez jurei por minha santidade (e serei eu falso a Davi?):
> A sua posteridade durará para sempre, e o seu trono, como o sol perante mim.
> Ele será estabelecido para sempre como a lua e fiel como a testemunha no espaço.

E Deus diz em Isaías 54.10:

> Porque os montes se retirarão, e os outeiros serão removidos;
> mas a minha misericórdia não se apartará de ti,

> e a aliança da minha paz não será removida,
> diz o SENHOR, que se compadece de ti.

Nesses contextos, o caráter imutável da aliança de Deus é de vital importância para a doutrina bíblica da salvação. É essa imutabilidade pactual que nos conforta, que nos renova a confiança de que, como Deus esteve com Abraão, Isaque e Jacó, assim estará conosco, em Cristo. Portanto, Jesus é o mesmo ontem, hoje e para sempre (Hb 13.8).

O escritor de Hebreus diz que a aliança de Deus com Israel é "antiquada". Quanto à nova aliança, ele diz: "Quando ele diz Nova, torna antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer" (Hb 8.13). Afinal, a aliança de Deus muda? Não. A primeira aliança é obsoleta, não porque Deus violará os termos dela, mas porque ele cumprirá os seus termos de modo muito mais glorioso do que o imaginado pelos judeus. As promessas de Deus permanecem; por intermédio de Jesus, todas as nações da terra são abençoadas:

> Por isso, Deus, quando quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito, se interpôs com juramento, para que, mediante duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, forte alento tenhamos nós que já corremos para o refúgio, a fim de lançar mão da esperança proposta; a qual temos por âncora da alma, segura e firme e que penetra além do véu, onde Jesus, como precursor, entrou por nós, tendo-se tornado sumo sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque. (Hb 6.17-20).

4. Deus é imutável *na verdade da sua revelação*. O que Deus declara ser verdadeiro, foi verdadeiro desde o começo e sempre o será (Is 40.21; 41.4; 43.12; 46.10). Portanto, as suas palavras antigas continuam sendo o nosso guia infalível hoje, a despeito do passar do tempo e das mudanças na cultura humana (Rm 15.4; 2Tm 3.16,17).

Imutabilidade e onipresença temporal[14]

Essas formas de imutabilidade deixam em aberto a possibilidade de que Deus pode ser mutável em outros aspectos. Já vimos que Deus, às vezes, se arrepende de intenções que ele anunciou. Como essas mudanças se encaixam na doutrina bíblica geral sobre Deus?

No capítulo anterior, indiquei que Deus existe tanto acima do tempo como dentro dele; com respeito ao tempo, Deus é tanto transcendente quanto imanente.

Em aspectos importantes, essa distinção é relevante para o conceito da imutabilidade de Deus. Obviamente, Deus é imutável na sua existência atemporal ou supratemporal. Porém, quando ele está presente no nosso mundo de tempo, ele olha para a sua criação de dentro e compartilha as perspectivas das suas criaturas. Quando Deus está comigo na segunda-feira, ele visualiza os acontecimentos do domingo como sendo passados, e os acontecimentos de terça-feira (que, com toda certeza, preordenou) como futuros. Ele continua comigo quando a segunda-feira se transforma em terça-feira. Portanto, ele vê o passar do tempo como um processo, assim como nós.

Os teólogos, por vezes, descrevem o arrependimento de Deus como antropomórfico. Há alguma verdade nessa descrição, pois o arrependimento divino faz parte da interação entre Deus e o seu povo na História, interação esta em que a atividade de Deus é quase análoga ao comportamento humano. Por exemplo: no diálogo entre Deus e Amós em Amós 7.1-6, Deus se envolve numa conversação com um homem, como um ator na História. Deus, o autor da História, se inscreve na peça como a figura mais importante e interage com outras personagens, fazendo o que elas fazem.

Essa é uma das perspectivas sobre a situação. A outra perspectiva é a atemporal: Deus decretou eternamente que perdoaria Israel por meio da intercessão de Amós. Esse decreto nunca muda.

A História envolve mudanças constantes, e assim, como um agente na História, o próprio Deus muda. Na segunda-feira, ele quer que certa coisa aconteça e, na terça-feira, ele deseja que outra coisa aconteça. Um dia ele sente tristeza, no outro está satisfeito. Do meu ponto de vista, isso é mais do que somente uma descrição antropomórfica. Nessas descrições, Deus não é meramente *como* um agente no tempo; ele realmente *está* no tempo, mudando como outros mudam. E não deveríamos dizer que a sua existência atemporal e imutável é mais real que a sua existência mutável no tempo, como o termo *antropomórfico* pode sugerir. Ambas são reais.

Nenhuma forma de existência contradiz a outra. A transcendência de Deus nunca compromete a sua imanência, nem o seu controle e a sua autoridade comprometem a sua presença pactual. Deus levanta "alguém do Oriente" para subjugar nações e reis (Is 41.2). Aqui Deus age como um agente histórico. Mas a profecia conclui, no versículo 4:

> Quem fez e executou tudo isso?
> Aquele que desde o princípio tem chamado as gerações à existência,
> eu, o SENHOR, o primeiro, e com os últimos eu mesmo.

Deus havia planejado desde o início que o chicote do Oriente devastaria a Palestina. Aqui vemos Deus como um agente atemporal, controlando tudo por meio do seu decreto.

A diferença entre a existência atemporal e histórica de Deus não começa com a criação do homem, mas com a própria criação. Em Gênesis 1, Deus cria a luz e a escuridão e então os chama de "dia" e de "noite" (v. 5). Aqui Deus está agindo numa seqüência. Então, no segundo dia, faz uma expansão para separar as águas e a chama de "céu" (v. 8). Ao terceiro dia, ajunta o mar e faz aparecer a terra seca, definindo a "terra" e os "mares" – "E viu Deus que isso era bom" (v. 10). Essa última frase é especialmente interessante. Deus age e depois avalia a sua própria obra. Ele age e depois responde à sua própria ação.[15]

A História é como um romance escrito por Deus. Num grande romance, o autor é quem cria tudo o que acontece. Contudo, os acontecimentos também podem ser explicados dentro do mundo que o autor cria. O romance histórico de Deus é uma seqüência lógica e temporal, na qual um acontecimento surge naturalmente como resultado do anterior. Quando o próprio Deus se torna ator no drama, ele age de acordo com essa seqüência. Ele manda as chuvas e, depois, manda a colheita. Num certo momento, o seu interesse é mandar a chuva, em outro, a colheita. Assim, os seus interesses mudam de tempos em tempos, de acordo com o seu plano imutável.

Portanto, Deus muda no seu relacionamento imanente e temporal com a criação. Porém, esse fato não diminui em nada a sua total soberania. Todas essas mudanças são resultado do seu decreto eterno, que faz com que tudo aconteça de acordo com a sua vontade.



Página em Branco!!!

11

Deus sofre?

No capítulo 1, mencionei que Pinnock julga importante que consideremos Deus como "vulnerável". Assim, os teólogos do teísmo aberto, juntamente com outros teólogos mais recentes,[1] discordam das perspectivas tradicionais da "impassibilidade" de Deus, sua imunidade ao sofrimento.

Quando examinamos as Escrituras, contudo, precisamos novamente fazer certas distinções e considerar este assunto num contexto mais amplo.

Asseidade

Muitos teólogos do passado consideraram Deus como "*a se*", expressão latina que significa "de si mesmo", indicando que Deus é auto-existente, auto-suficiente e independente. Creio que essa descrição é bíblica. Deus não tem necessidades (At 17.25), e assim não depende de nada fora de si mesmo para existência ou sustento. Essa conclusão é a conseqüência lógica do meu argumento nos capítulos 5-8 de que Deus cria e controla todas as coisas por seu decreto eterno. Todas as coisas dependem de Deus, ao passo que Deus não depende das coisas. Elas são radicalmente contingentes, enquanto ele existe necessariamente como Deus.

Visto que Deus é *a se*, nenhuma pessoa ou coisa pode ameaçar a sua existência ou transformar a sua natureza existencial (veja o capítulo anterior). Ele, portanto, não pode sofrer perda na sua natureza existencial. Assim também, nada pode destruir o seu plano eterno. Nesse sentido, Deus não pode sofrer.

Deus tem sentimentos?

No entanto, há outros tipos de sofrimento. Sentir tristeza, por exemplo, é um tipo de sofrimento. As Escrituras atribuem esse tipo de tristeza a Deus.

Alguns teólogos forçam o conceito da impassibilidade a ponto de negar até mesmo que Deus possui emoções. Mas essa perspectiva não é bíblica. As Escrituras atribuem a Deus muitas atitudes que são geralmente consideradas como emoções, tal como a compaixão, a terna misericórdia, a paciência, o regozijo, o deleite, o prazer, o amor,[2] a ira e o ciúme. Mencionei, no capítulo 10, que *nacham* por vezes é traduzido apropriadamente por "entristecer-se" ou "arrepender-se" (como é dito de Deus em Gn 6.6), e Efésios 4.30 nos diz para não "entristecer" o Espírito Santo de Deus.

Além de tudo isso, devemos observar que Deus, falando nas Escrituras, regularmente expressa emoções e apela à emoção dos seus ouvintes. Há paixão nas palavras de Deus quando ele se dirige a Israel: "Convertei-vos, convertei-vos dos vossos maus caminhos; pois, por que haveis de morrer, ó casa de Israel?" (Ez 33.11), ou quando Paulo, ao terminar a sua exposição lógica do plano da salvação de Deus, irrompe em exultação (como, p. ex., em Rm 8.31-39 e 11.33-36).

A emoção, porém, está presente até mesmo na linguagem mais calma. Isso é verdadeiro tanto em relação à linguagem divina quanto à humana. A calma, por si só, já é uma emoção. Até mesmo uma afirmação objetiva como: "No princípio, criou Deus os céus e a terra" (Gn 1.1) não tem como objetivo somente nos informar sobre o acontecimento descrito, mas também nos transmitir um certo sentimento sobre ele. De fato, pode ser impossível distinguir entre a força intelectual da linguagem e sua força emocional. A comunicação intelectual pretende, entre outras coisas, dar ao ouvinte um sentimento de "descanso cognitivo",[3] uma satisfação interior de que a comunicação é verdadeira.

As Escrituras não consideram as "emoções" como uma parte distinta da mente, radicalmente diferente do intelecto e da vontade. Ela não especifica qualquer diferença metafísica ou categórica entre sentimentos, por um lado, e pensamentos e decisões, por outro.

Entretanto, alguns teólogos têm traçado uma linha distinta entre as emoções e outros tipos de conteúdo mental e têm colocado as referências bíblicas às emoções de Deus na categoria de antropomorfismos. Desse ponto de vista, por exemplo, quando a Escritura diz que Deus conhece o seu povo, ele realmente os conhece, mas quando afirma que Deus está irado, ele não está "realmente" irado.

Por que é que os teólogos têm, por vezes, pensado que as emoções são algo indigno do ser de Deus? D. A. Carson comenta:

> Numa análise final, temos de concluir que isso é resultado da influência de certas linhas do pensamento metafísico grego, que insistem que as emoções são perigosas, traiçoeiras e, muitas vezes, perversas. A razão deve ser colocada contra as emoções, e vulnerabilidade é sinal de fraqueza. Podemos traçar essa linha até a sua origem, que é a "causa não-causada" de Aristóteles, passando pelos escritos platônicos e neoplatônicos até os estóicos. A conclusão deve ser que "Deus é sensível, onipotente, compassivo, *sem paixão*; pois é preferível que ele seja tudo isso a não ser" (Anselmo em *Proslogium*, capítulo 6).[4]

Eu penso que Carson está certo, e que essas linhas de pensamento metafísico grego não são bíblicas. Portanto, elas não fornecem qualquer base para negar a existência de emoções divinas. Algumas observações adicionais podem ajudar a esclarecer o assunto:

1. Nos seres humanos, as emoções muitas vezes são acompanhadas por sintomas físicos: lágrimas, estômago embrulhado, fluxo de adrenalina, etc. Como Deus não possui um corpo, suas emoções, nesse aspecto, não são como as nossas emoções. É claro que não podemos esquecer que Deus encarnou em Cristo, e que Jesus realmente chorou (Lc 19.41; Jo 11.35). Porém, o fato de Deus não ter corpo não justifica, de modo geral, negar também que ele tenha emoções. Nos seres humanos, pensar também é um processo físico que envolve o cérebro. Contudo, nem sonhamos em negar que Deus não pensa, simplesmente pelo fato de ele não ter um corpo.

2. Doutrinas como o decreto eterno de Deus, sua imutabilidade e sua asseidade, às vezes, nos levam a pensar que ele não pode realmente reagir ao que acontece no mundo. O conceito de "reação" parece admitir passividade e mudança em Deus. Geralmente as emoções são reações a acontecimentos. Às vezes, elas são classificadas, na verdade, como "paixões", termo que sugere passividade. Essa é uma das razões por que teólogos têm resistido em atribuir emoções a Deus.

Todavia, mesmo que o decreto eterno de Deus não mude, ele determina mudanças, uma seqüência histórica de acontecimentos, dos quais cada um recebendo uma avaliação dele. Deus avalia acontecimentos diferentes de maneiras diferentes. As próprias avaliações estão fixas no plano eterno de Deus. Porém, trata-se de avaliações genuínas dos acontecimentos. Não é errado descrevê-las como reações a esses acontecimentos.[5]

Além do mais, vimos que Deus não somente transcende o tempo e o espaço, mas que ele também é imanente em todos os tempos e espaços. Dessa perspectiva imanente, Deus visualiza cada acontecimento de dentro da História.

Ao fazê-lo, ele avalia cada acontecimento quando ele ocorre, de modo apropriado. No sentido mais óbvio, essas avaliações são reações.

Será que essa reação implica passividade em Deus? Afirmar isso seria altamente equivocado. Deus responde (tanto de modo transcendente quanto imanente) somente ao que ele mesmo ordenou.[6] Ele escolheu criar um mundo que muitas vezes o faria sofrer. Portanto, em última análise, ele está ativo, ao invés de passivo. Alguns poderiam querer usar o termo *impassível* para indicar esse fato.

3. Como foi sugerido na segunda observação, muitas das coisas que consideramos como "emoções" em Deus são, de fato, suas avaliações do que acontece na História. Ele se regozija com o bem e se entristece com o mal. Não deveria haver dúvida alguma de que Deus, como a nossa autoridade suprema, é o avaliador último e exaustivo de tudo o que acontece na natureza e na História. Suas avaliações são sempre verdadeiras e apropriadas.

Assim sendo, algumas vezes, para que a avaliação seja apropriada, deverá incluir alguns superlativos, alguma linguagem excitante.[7] Por exemplo, não basta dizer que Deus reina; para expressar essa verdade plenamente, precisamos de expressões como "Rei dos reis e Senhor dos senhores". Quando encontramos essas expressões gráficas, somos inclinados a afirmar que elas exprimem emoções, que elas possuem conteúdo emocional. De fato, elas são expressões emotivas ao mesmo tempo em que também são a verdade sóbria. Elas representam uma avaliação infalível dos fatos. Novamente vemos uma união entre emoção e intelecto. E aqui temos mais um argumento em favor de que Deus possui emoções: sem emoções, Deus não teria capacidade intelectual e seria incapaz de falar toda verdade sobre si mesmo e sobre o mundo.

4. Não há dúvida de que há emoções que são impróprias para Deus. Deus nunca sente saudades, nunca fica ansioso sobre o amanhã, nunca fica perturbado intimamente por intenções divididas, nunca é compulsivo e nem se dá por vencido. Ele não é como os seres humanos, que são muitas vezes dominados por ondas de paixões, que tomam decisões com base em sentimentos momentâneos, e cujas paixões os levam a fazer julgamentos falsos. Deus não tem esses tipos de emoção. Porém, isso não significa que ele não sinta as emoções que lhe são atribuídas nas Escrituras.

As Escrituras, por exemplo, atribuem sofrimento a Deus:

> Em toda a angústia deles, foi ele angustiado,
> e o Anjo da sua presença os salvou;
> pelo seu amor e pela sua compaixão, ele os remiu,
> os tomou e os conduziu todos os dias da Antiguidade. (Is 63.9)

Deus é o Deus compassivo, que conhece as agonias do seu povo, não só como o autor transcendente da História, mas também como o autor imanente que está com eles aqui e agora. No Cristo Encarnado, ele se aproximou ainda mais, para que "em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos" para ser sumo sacerdote misericordioso e fiel (Hb 2.17). Portanto, em Cristo,

> Não temos sumo sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; antes, foi ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado. (Hb 4.15)

Essa empatia emocional pode ser chamada de "sofrimento", embora esse termo possivelmente produza uma impressão errônea. Não há razão, nessas passagens, para supor que Deus sofra algum tipo de prejuízo ou perda. No entanto, devemos levar a sério as afirmações de que Deus sofre.

Deus pode fraquejar?

Fraqueza é outra forma de vulnerabilidade. Podemos ser tentados a pensar no poder de Deus como um tipo de força bruta capaz de superar qualquer obstáculo pelo poder absoluto. Como diz Paul Helm:

> É tentador pensar em Deus como uma figura hercúlea, capaz de levantar mais peso e arremessar mais longe e correr mais rápido que todos os seus oponentes. Seria uma teologia do poder físico e metafísico; qualquer coisa que os seus inimigos possam fazer, ele também pode, e pode fazer melhor ou com mais eficiência.[8]

Ele acrescenta, porém, que nós devemos resistir à tentação, "pois a perspectiva cristã da providência revela não só o poder de Deus, mas também a sua fraqueza".[9] De que modo Deus é fraco? Paulo diz em 1 Coríntios 1.25 que "a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens". Ele, aqui, está pensando na cruz de Cristo (veja 1.18,23,24). Jesus foi entregue à morte por homens maus, para que Deus o ressuscitasse em glória, havendo-o feito oferta pelos pecados do seu povo (At 2.23).

Jesus recusou-se a ser um governante terreno ou a trazer seu reino pela espada. Em vez de matar os seus inimigos, ele morreu pelas mãos deles. Tudo isso nos dá toda uma aparência de fraqueza. Mas Paulo afirma que a cruz é "poder de Deus e sabedoria de Deus" (1Co 1.24). Claramente, Deus usou esse tempo de fraqueza para realizar a sua obra mais espantosa; na

verdade, a sua obra mais poderosa, trazendo vida da morte e derrotando Satanás e todas as suas hostes.

Portanto, também no nosso tempo, a obra mais poderosa de Deus – arrebatar o povo das garras de Satanás e transportá-lo para o reino de Cristo – é alcançada, não por meio de guerra ou política, não pela influência de dinheiro ou de fama, mas "pela loucura da pregação" (1Co 1.21). Jesus envia o seu povo a todo o mundo, a todas as nações, levando somente a sua palavra (Mt 28.18-20). Mas esta palavra é "o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê" (Rm 1.16). O poder de Deus está no instrumento humilde da pregação e, de fato, no sofrimento do seu povo (1Pe 2.13-3.22; 4.12-19). Eles derrotam Satanás com a armadura que Deus fornece: a verdade, a justiça, o evangelho da paz, a fé, a salvação, a palavra de Deus e a oração (Ef 6.10-20). Portanto, somos fortalecidos "no Senhor e na força do seu poder" (v. 10).

Os defensores do teísmo aberto, da teologia do processo, e outros escritores contemporâneos acreditam que Deus é fraco no sentido de que não pode fazer o que ele gostaria de fazer. Sob essa perspectiva, Deus não é capaz de erradicar o mal, embora ele gostasse de fazer isso; e não pode fazer muito progresso nesse sentido sem a nossa ajuda. Contudo, a Escritura não nos ensina a fraqueza de Deus nesse sentido. Na verdade, essa visão de Deus contradiz uma grande quantidade de ensinamentos bíblicos sobre a soberania, o controle e o poder de Deus.

No entanto, é importante que reconheçamos que o poder soberano e controlador de Deus aparece não somente em manifestações espetaculares, como os mila-gres de Jesus, mas também nos acontecimentos em que as pessoas o percebem como fraco. Deus age tanto por intermédio de acontecimentos comuns quanto extraordinários. Na maioria das vezes, ele age por trás dos bastidores, e muitas vezes faz suas obras mais maravilhosas por meio de derrotas aparentes, conforme disse a Paulo: "O poder se aperfeiçoa na fraqueza" (2Co 12.9). E Paulo disse:

> De boa vontade, pois, mais me gloriarei nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo. Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque, quando sou fraco, então, é que sou forte. (2Co 12.9,10)

Deus sofre a morte em Cristo?

A forma de sofrimento divino mais discutida na teologia contemporânea (veja os títulos da nota 1) é a morte de Cristo. Os cristãos geralmente reconhe-

cem que, na expiação, o Filho de Deus sofreu na carne. Porém, recentemente, muitos escritores têm insistido em achar na cruz também os sofrimentos do próprio Deus, até mesmo Deus, o Pai. Aqui temos o conceito da vulnerabilidade divina no seu sentido mais radical.

Concordo com Jürgen Moltmann e outros que os sofrimentos de Cristo são os sofrimentos de Deus. O Concílio de Calcedônia (451), que definiu a cristologia ortodoxa, disse que Jesus tinha duas *naturezas* completas, a divina e a humana, unidas numa só *pessoa*. Podemos dizer que Jesus sofreu e morreu na cruz "de acordo com a sua natureza humana", mas quem sofreu não foi uma "natureza", mas a pessoa de Jesus. E a pessoa de Jesus é nada menos do que a segunda pessoa da Trindade, que assumiu para si mesmo uma natureza humana. Suas experiências como homem são verdadeiramente suas experiências, as experiências de Deus.

São essas experiências somente do Filho, e não também do Pai? As pessoas da Trindade não são divididas; antes, o Filho está no Pai, e o Pai está no Filho (Jo 10.38; 14.10,11, 20; 17.21). Os teólogos têm chamado essa habitação mútua de *circumcessio* ou *circumincessio*.

No entanto, o Pai não passou exatamente pelas mesmas experiências de sofrimento e morte que o Filho. Mesmo que habitem um no outro, o Pai e o Filho ocupam funções diferentes na história da redenção. O Filho foi batizado por João; o Pai era a voz do céu no seu batismo. O Filho foi crucificado; o Pai não foi. Na verdade, durante a crucificação, o Pai desamparou o Filho, quando este carregou sobre si os pecados do seu povo (Mt 27.46). Estava o Pai, apesar disso, "no" Filho nesse momento de separação? O que significa exatamente que o Pai estava "no" Filho no momento em que, do céu se dirigiu a ele? Essas perguntas são difíceis, e eu não ouvi ainda nenhuma resposta convincente a esse respeito. O fato é que devemos fazer justiça a ambos os conceitos, a continuidade e a descontinuidade entre as pessoas da Trindade. Certamente o Pai identificou-se, agonizou e sofreu com a morte de seu Filho, mas não experimentou a morte da mesma forma que o Filho.

Deus, o Filho, contudo, morreu e, certamente, ressuscitou. Portanto, em sua existência encarnada, Deus sofreu e até mesmo morreu – apesar disso, a sua morte não nos deixou com um universo sem Deus. Além do mais, acho que somos muito ignorantes, e deveríamos admitir essa ignorância.

Resumindo, façamos a distinção entre três formas de existência divina:

1. Em sua existência transcendente atemporal, não espacial, Deus ordena acontecimentos dolorosos e os avalia apropriadamente. Nesse sentido, ele se entristece, mas não sofre injustiça ou perda.

2. Em sua onipresença temporal e espacial, ele se entristece com suas criaturas, e sofre derrotas temporárias na sua jornada para a total vitória que preordenou. Ele se angustia quando o seu povo está angustiado (Is 63.9), mas promete completa vitória e vindicação tanto para ele quanto para os seus fiéis.

3. Na encarnação, o Filho sofreu injúria e derrota: dor física, privação e morte. O Pai conhece essa agonia, incluindo a agonia da sua própria separação do seu Filho. Ele considera esse acontecimento como inigualável, uma tragédia terrível, mas também como o seu meio preordenado para a salvação. Quais são precisamente os sentimentos que suportou? Não sabemos, e seria sábio de nossa parte não especularmos. Mas, certamente, da mesma maneira que se afligiu nas aflições em Israel, ele é afligido nas aflições do seu Filho.

Portanto, em Jesus, Deus compartilha nossos sofrimentos para depois os vencer:

> Era desprezado e o mais rejeitado entre os homens;
> homem de dores e que sabe o que é padecer;
> e, como um de quem os homens escondem o rosto,
> era desprezado, e dele não fizemos caso.
> Certamente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades
> e as nossas dores levou sobre si;
> e nós o reputávamos por aflito,
> ferido de Deus e oprimido. (Is 53.3,4)

Como vimos em Hebreus, Cristo tornou-se um de nós para que pudesse ser um sumo sacerdote misericordioso e fiel, identificando-se com nossas enfermidades. Ele tira o pecado, que é a causa dessas enfermidades, e escuta as nossas orações com entendimento. Porém, esse princípio não deveria ser ampliado, como se faz no teísmo aberto, até virar uma declaração metafísica sobre a vulnerabilidade de Deus. Pois, como vimos, a natureza eterna de Deus não é vulnerável, e essa invulnerabilidade também é preciosa para o crente.

O amor sofredor de Deus em Cristo, portanto, não lança dúvida sobre a sua asseidade e imutabilidade. É, no entanto, a base para o regozijo do crente. Concluo com as palavras de B. B. Warfield:

> Temos um Deus capaz de se sacrificar por nós... Isso é algo maravilhoso. Alguns afirmam que Deus, pela própria necessidade da sua natureza, é incapaz de se emocionar, incapaz de ser movido por motivos exteriores a si próprio; que ele habita em santa calma e felicidade imutável, intocado pelo sofrimento e pela aflição humana para sempre – assombroso!

O espaço lúcido de mundo e mundo,
Onde nunca desliza uma nuvem ou se move o vento,
Nem cai um só floco de neve,
Nem geme o menor rolar de trovão,
Nem mesmo uma aflição humana se levanta para desfigurar
Sua calma sagrada e eterna.

Louvemos ao nosso Deus por isso não ser verdade. Deus pode sentir; Deus realmente ama. Temos garantia pelas Escrituras para crer, a qual tem sido, possivelmente, expressa de modo um tanto inadequado mas não equivocado, que o heroísmo moral tem lugar dentro da esfera da natureza divina: pelas Escrituras temos garantia para crer que, como o herói em Zurique, Deus tem estendido braços amorosos e recolhido ao seu próprio peito aquela mata de lanças que de outra sorte perfurariam o nosso peito.

Mas não será isso um antropomorfismo radical? Bem, não nos importemos com rótulos: é a verdade de Deus. E recusemo-nos a entregar o Deus da Bíblia e o Deus do nosso coração a qualquer idéia filosófica abstrata. Temos e devemos ter um Deus ético; um Deus que possamos amar e em quem possamos confiar.[10]



Página em Branco!!!

12

Deus sabe antecipadamente de todas as coisas?

Talvez a afirmação mais conhecida dos teólogos do teísmo aberto seja que Deus não conhece o futuro exaustivamente. Na visão deles, Deus muitas vezes desconhece o que vai acontecer,[1] e certas vezes ele até mesmo se engana.[2] Ele "expressa frustração"[3] quando as pessoas fazem coisas que ele não havia previsto. Ele muda de opinião quando as coisas não acontecem como ele esperava.[4] Com essas alegações polêmicas, admitidamente os teólogos do teísmo aberto diferem do "ponto de vista clássico sobre Deus desenvolvido na tradição ocidental",[5] que prevaleceu do tempo dos primeiros pais da Igreja até o presente, com poucas exceções (tais como a heresia sociniana).[6] Essa perspectiva clássica tem sido a posição de todas as tradições teológicas cristãs: ortodoxos orientais, católicos romanos e protestantes.[7] Ela afirma que Deus tem total conhecimento de todos os acontecimentos do passado, do presente e do futuro. Desse modo, os defensores do teísmo aberto negam a concepção do Cristianismo histórico sobre a onisciência de Deus.

A concepção do teísmo aberto sobre a onisciência de Deus é resultante de sua visão indeterminista da liberdade humana, que discuti no capítulo 8. Se as pessoas são livres, no sentido indeterminista, então as decisões humanas são radicalmente imprevisíveis. Nem mesmo Deus pode conhecê-las antecipadamente. Se, em 1930, Deus soubesse que eu estaria escrevendo este livro em 2000, então eu não estaria escrevendo este livro livremente, pois eu não poderia deixar de escrevê-lo. Portanto, se escrever um livro é uma escolha livre no sentido indeterminista, então, nem mesmo Deus poderia estar certo disso com antecipação. A liberdade indeterminista exclui a perspectiva clássica da presciência de Deus.[8] Pinnock diz:

> Entretanto, a onisciência de Deus não significa necessariamente que ele tem presciência exaustiva de todos os acontecimentos futuros. Se significasse isso, o futuro seria fixo e determinado, igual ao passado. Total conhecimento do futuro implicaria uma fixidez de acontecimentos. Nada no futuro necessitaria ser decidido. Também implicaria que a liberdade humana é uma ilusão, que não fazemos diferença alguma, e que não somos responsáveis.[9]

Ele está dizendo que Deus não pode conhecer o futuro exaustivamente, pois se isso fosse verdade, não teríamos liberdade indeterminista.

Desse ponto de vista, o futuro é de tal natureza a não poder ser conhecido exaustivamente. Os teólogos do teísmo aberto afirmam que Deus é verdadeiramente onisciente, mas somente no sentido de que conhece tudo o que pode ser conhecido. A sua falta de conhecimento exaustivo é uma limitação semelhante à sua incapacidade de fazer um círculo quadrado. Assim como a sua onipotência o capacita a fazer tudo o que pode ser feito, assim também a sua onisciência o habilita a conhecer tudo o que pode ser conhecido. Isso inclui o conhecimento do passado e do presente, mas não do futuro, de modo que os teólogos do teísmo aberto denominam o seu ponto de vista de *presentismo*.[10]

No entanto, no capítulo 8 deste livro argumentei que o indeterminismo é tanto não-bíblico quanto incoerente. Portanto, ele não se constitui numa barreira à nossa confissão de que Deus conhece o futuro exaustivamente. Porém, o indeterminismo é tão importante para o teísmo aberto que, sem ele, toda a posição carece de credibilidade.

Divina ignorância nas Escrituras?

Mesmo assim, devemos considerar a alegação do teísmo aberto de que as próprias Escrituras revelam um Deus que é por vezes ignorante quanto ao futuro. Pinnock diz:

> Muitos acreditam que a Bíblia afirma que Deus tem uma presciência exaustiva, mas não é assim. Ela afirma, por exemplo, que Deus testou Abraão para ver o que ele iria fazer e, após o teste, disse por meio do anjo: "Agora sei que temes a Deus" (Gn 22.12). Essa era uma informação que Deus estava desejoso de obter. Em outro lugar, Moisés diz que Deus estava testando o povo para saber se eles realmente o amavam ou não (Dt 13.3).[11]

Ele menciona ainda Jeremias 32.35 ("nem me passou pela mente fizessem tal abominação, para fazerem pecar a Judá") e os versículos nos quais Deus está esperançoso de que "talvez" o seu povo escute (p. ex., Jr 26.3; Ez 12.3). Nessa argumentação, Pinnock menciona várias vezes a importância da liberdade indeterminista, o que nos leva à pergunta se ele não está lendo esses textos com lentes indeterministas.[12]

Como indiquei anteriormente, outros teólogos do teísmo aberto também discutem passagens nas quais, do seu ponto de vista, Deus está indeciso, muda de opinião, está frustrado, descobre novas informações, e assim por diante. Neste livro não posso abordar exaustivamente essa lista de passagens. Contudo, vou sugerir alguns princípios que esclarecem a interpretação dessas passagens:[13]

1. Tipicamente, as passagens nas quais Deus "descobre" alguma coisa ocorrem em contextos judiciais. Em Gênesis 3.9, Deus pergunta a Adão: "Onde estás?" Isso não é um pedido de informação.[14] Antes, com essa pergunta, Deus começa o seu interrogatório. As respostas de Adão confirmarão a acusação de Deus, e Deus responderá em juízo e graça. De igual modo, outros textos nos quais Deus "desce" a fim de "descobrir" alguma coisa ocorrem num contexto judicial (veja Gn 11.5; 18.20,21;[15] 22.12;[16] Dt 13.3; Sl 44.21; 139.1, 23,24). Nesses contextos, quando Deus vem, ele vem como juiz. Por meio da observação pessoal e da interrogação, ele descobre os fatos, e depois dá o seu veredicto e a sentença (claro, muitas vezes abrandados por sua misericórdia). Portanto, nenhuma dessas passagens transmite o conceito de ignorância divina.

2. O "lembrar" e o "esquecer" de Deus também são categorias judiciais nas Escrituras, porque são categorias pactuais. Quando Deus "relembra" o seu pacto, ele está simplesmente levando seus termos a cabo. Assim, Deus "lembra-se" de Noé e das criaturas terrestres em Gênesis 8.1 (cf. 9.15,16; Êx 6.5).[17] O "esquecimento" de Deus nessas passagens significa o adiamento em cumprir os termos da aliança (Sl 9.18; 13.1) ou sua administração da maldição aos transgressores desta (Jr 23.39).

3. Quando Deus diz que alguma coisa não lhe "passou pela mente" (Jr 7.31; 19.5; 32.35), ele não está confessando ignorância, mas descrevendo as suas normas para o comportamento humano (ainda outro ponto judicial). Observe o contexto de Jeremias 7.31:

> Edificaram os altos de Tofete, que está no vale do filho de Hinom,
> para queimarem a seus filhos e a suas filhas;
> o que nunca ordenei, nem me passou pela mente.

Os contextos de 19.5 e 32.35 são semelhantes. No hebraico aqui, "mente" significa coração, que nas Escrituras muitas vezes é o *locus* exato das intenções (cf 2Cr 7.11; Ne 7.5). Deus afirma aqui que os horríveis sacrifícios humanos são totalmente contrários aos seus santos padrões. Deus não era, de maneira alguma, ignorante dessas práticas ou do perigo de Israel ser tentado a pecar de modo semelhante. Em Levítico 18.21 e Deuteronômio 18.10 ele proibiu, explicitamente, o sacrifício humano. Portanto, no sentido intelectual, é óbvio que essas práticas entraram na sua mente.

4. Algumas passagens realmente dizem que Deus muda de idéia para responder a determinadas circunstâncias. Trata-se aqui do arrependimento divino já discutido no capítulo 10. O arrependimento de Deus se baseia no seu plano eterno, que incorpora as suas respostas apropriadas a acontecimentos no mundo criado. Ele não implica ignorância quanto ao futuro. Às vezes, os anúncios de juízo provindos de Deus são condicionais e abertos ao cancelamento se forem recebidos com arrependimento. Porém, com certeza, Deus pode fazer um anúncio condicional sem ser ignorante de alguma coisa. Esses anúncios, contudo, não são declarações do eterno propósito de Deus. Portanto, a sua condicionalidade não significa que o propósito de Deus possa mudar.

5. Em outro grupo de passagens, Deus parece confessar que desconhece os acontecimentos futuros. Quando a idolatria em Israel cresce, ele diz: "Eu pensei que ela voltaria para mim, mas não voltou" (Jr 3.6,7; cf. vs. 19,20).[18] Compare ainda com o uso de "pode ser" em Jeremias 26.3; "talvez" em Jeremias 36.3 e "pode ser" em Ezequiel 12.3. Se o futuro é estabelecido por Deus, como ele pode falar com aparente incerteza sobre o que "talvez" aconteça?

Em Jeremias 3, Deus interage com Israel como um marido com sua esposa infiel. Como nas passagens sobre "arrependimento" discutidas no capítulo 10, essa passagem trata do relacionamento de Deus com Israel na História, e não dos seus decretos eternos e nem da sua presciência eterna. O ponto principal dessa passagem é que os acontecimentos recentes deveriam ter motivado o arrependimento de Israel e Judá. No entanto, eles continuaram no seu adultério espiritual. Como seu marido, Deus tinha esperado (sendo esta esperança uma expressão de sua vontade normativa) por algo melhor. Contudo, a idolatria contínua e impenitente do povo o leva ao veredicto (veredicto judicial, na realidade, como nas passagens anteriormente abordadas). É impressionante observar que, apesar disso, Deus ainda os chama para retornar a ele e lhes promete abençoar (vs. 14-25).

Deus certamente não está surpreso com a idolatria de Israel. Em Êxodo 32 Israel se curva diante de um bezerro de ouro, e Deus então antecipa a idolatria contínua de Israel em Deuteronômio 31.16-21 e 32.

Nas passagens "talvez", como a de Jeremias 26.3, Deus está dizendo a Israel que a sua idolatria é totalmente irracional, tanto à luz da sua revelação anterior a eles (Jr 26.3; 36.3), quanto em vista dos acontecimentos passados.[19] Como em Isaías 5.1-7, Deus fez coisas para Israel que deveriam ter levado a nação a arrepender-se. Mas Israel não se arrependeu, revelando a teimosia e a persistência do seu pecado. Em outras palavras, Deus tinha agido objetivamente para diminuir a probabilidade do pecado de Israel. Ele expressa fortemente, sob a forma de um pensamento divino, a objetividade dessa probabilidade. Porém, esse pensamento divino é a respeito de uma probabilidade, não é uma certeza. Deus sabia o tempo todo que Israel reagiria como reagiu.

Entendidas desse modo, essas passagens são semelhantes àquelas descritas no primeiro ponto acima, pois aqui os contextos são essencialmente judiciais. Deus concede a Israel imensos privilégios, como a divina revelação, e outras bênçãos enormes. Essas bênçãos deveriam ser suficientes para levar a nação ao arrependimento, mas Israel se recusa. Assim, como fez com Abraão em Gênesis 22, Deus "descobre" o que está no coração de Israel. Com base nisso, Deus redige uma acusação contra o seu povo. Até essa acusação, há incerteza, não na mente de Deus, mas quanto à posição legal de Israel diante dele dentro da aliança.

Os teólogos do teísmo aberto me acusarão de não ler essas passagens de forma direta. Porém, sobre esse questionamento, veja minha resposta no capítulo 3. Aqui, neste ponto, admito o antropomorfismo mais do que em qualquer outra parte deste livro. Minha leitura dessas passagens, todavia, não é mais antropomórfica do que a exegese comum que se faz das passagens nas quais Deus fala de suas mãos e de seus olhos. Assim, em vista dos ensinamentos gerais da Escritura, esse nível de antropomorfismo que usei aqui é justificado.

6. Os teólogos do teísmo aberto às vezes sugerem que, como Deus muda nos seus relacionamentos com as suas criaturas ao longo do tempo, o futuro não pode estar estabelecido e ser conhecido. Deus interage com as criaturas, dizem eles, e portanto espera por suas decisões. Ele não sabe de antemão o que elas, ou ele próprio, irão fazer. Já argumentei no capítulo 9 que Deus, com certeza, responde as suas criaturas em sua onipresença temporal. Porém, ressaltei que essa reação divina não é incompatível com um futuro estabelecido e conhecível. Deus preordenou o futuro, e o seu plano eterno inclui todas as ações das criaturas, assim como as suas próprias respostas a essas ações.

Portanto, Deus é plenamente onisciente e plenamente responsivo às suas criaturas. Devemos ser gratos aos defensores do teísmo aberto por mostrarem o quanto é difuso, nas Escrituras, esse tema da reação divina. Porém, a nossa conclusão não deve ser a de negar a soberania e o conhecimento exaustivo de

Deus. Antes, devemos vê-lo como sendo ainda mais soberano do que pensamos anteriormente. Ele rege, não somente de uma esfera atemporal e transcendente, mas também como temporalmente onipresente, existindo concomitantemente com todos os acontecimentos variáveis da natureza e da História, usando a sua relação recíproca com a História para completar o seu propósito eterno imutável, regendo imanentemente como o Senhor.

O conhecimento exaustivo de Deus sobre o futuro

Vimos, portanto, que a reação de Deus, conforme pode ser vista nas Escrituras, não impede que creiamos no seu decreto eterno e na sua presciência exaustiva. Mas será que as Escrituras dão testemunho positivo da presciência exaustiva de Deus?

As Escrituras normalmente nos revelam o conhecimento de Deus com respeito ao futuro pelo fenômeno da profecia. Um aspecto da profecia é a predição de acontecimentos futuros. De fato, um teste do verdadeiro profeta é que suas predições devem se cumprir (Dt 18.22). Em Isaías, Deus desafia os deuses das outras nações a predizer o futuro, sabendo que somente ele é capaz de fazê-lo (Is 41.21-23; 42.9; 43.9-12; 44.7; 46.10; 48.3-7).

Os teólogos do teísmo aberto concordam que há um elemento profético na profecia, mas insistem que esse elemento não significa que Deus tem uma presciência exaustiva. Para provar isso, Rice enumera três tipos de profecia:

> A profecia pode expressar a intenção que Deus tem de fazer algo no futuro sem levar em consideração a decisão humana. Se a vontade de Deus é a única condição requerida para que algo aconteça, e se a cooperação humana não está envolvida, então Deus pode garantir o seu cumprimento unilateralmente, e pode anunciá-lo antes do tempo...
> Uma profecia também pode expressar o conhecimento que Deus tem de que alguma coisa acontecerá, visto que as condições necessárias para isso já foram cumpridas e nada poderá impedi-la. Deus predisse o comportamento de Faraó a Moisés porque o caráter do tirano devia ser tão rígido a ponto de ser inteiramente previsível...
> A profecia também pode expressar o que Deus pretende fazer *se* existirem certas condições.[20]

Concordo que há, nas Escrituras, profecias desses três tipos. Comentei as profecias condicionais anteriormente e, naturalmente, reconheço que

Deus pode proclamar suas próprias ações, as quais não dependem da decisão humana.[21] O segundo tipo de profecia mencionada por Rice deve ser preocupante para os teólogos do teísmo aberto, pois ela (como mencionei anteriormente com referência à interpretação de Boyd do caso de Judas) sugere que algumas decisões humanas (a de Faraó na citação de Rice) são moralmente responsáveis, mesmo que claramente não sejam livres no sentido indeterminista. É curioso ver teólogos do teísmo aberto falando das "condições necessárias" para o comportamento de alguém e usando termos como "inflexível" e "inteiramente previsível" – linguagem determinista usada para sustentar a visão indeterminista das coisas! Naturalmente, para os teólogos do teísmo aberto, Faraó e Judas a si mesmo se endureceram antes que esse endurecimento se tornasse irreversível – ou seja, antes de Deus os endurecer. Todavia, até mesmo os teólogos do teísmo aberto devem reconhecer que, uma vez que o endurecimento deles aconteceu, Deus os responsabilizou por ações que eles não poderiam ter evitado.

No entanto, há outras profecias que (1) não falam meramente das intenções divinas, mas dependem de escolhas humanas para o seu cumprimento, (2) implicam que a decisão de Deus determina essas decisões humanas e (3) não são meramente condicionais.

Considere, por exemplo, as primeiras profecias da história do povo de Deus, dadas por Deus a Noé (Gn 9.26,27), Abraão (Gn 15.13-16), Isaque (Gn 27.27-29, 39,40), Jacó (Gn 49.1-28), Balaão (Nm 23-24) e Moisés (Dt 32.1-43; 33.1-29). Aqui Deus anuncia (de modo categórico, não condicional), muitos séculos antes, o caráter e a história dos patriarcas e seus descendentes. Essas profecias antecipam incontáveis decisões livres de seres humanos, muito antes de algum deles ter a oportunidade de formar o seu próprio caráter.

Em 1 Samuel 10.1-7, o profeta Samuel diz ao rei Saul que este, depois de deixá-lo, encontraria dois homens, e depois três homens, e mais tarde um grupo de profetas. Samuel menciona detalhes específicos da viagem. Aqui se vê claramente que Deus antecipa em detalhes, por intermédio de Samuel, as decisões livres das pessoas envolvidas, bem como os acontecimentos da viagem. Compare um relato igualmente detalhado das táticas de guerra inimiga em Jeremias 37.6-11.

Em 1 Reis 13.1-4, por intermédio de um profeta, Deus informa o perverso rei Jeroboão que irá levantar um rei fiel e que seu nome será Josias. Essa profecia foi proferida trezentos anos antes do nascimento do rei Josias. Examine ainda as referências em Isaías 44.28-45.13 ao rei persa Ciro, mais de cem anos antes do seu nascimento.[22] Muitos casamentos, muitas combinações de esperma e ovo, muitas decisões humanas foram necessárias para que precisa-

mente essas pessoas específicas fossem concebidas, nascidas e levadas ao trono para cumprir essas profecias. Esses textos presumem que Deus sabe como todas essas contingências serão cumpridas. O mesmo é verdade de Jeremias 1.5, no qual Deus conhece Jeremias antes que estivesse no ventre materno e o nomeia como profeta. Compare também a conversa de Eliseu com Hazael, o sírio, em 2 Reis 8.12, e a futura cronologia detalhada dos negócios dos impérios e a vinda do Messias em Daniel 9.20-27.

Em Mateus 26.34, Jesus revela a Pedro que antes que o galo cantasse, Pedro o negaria três vezes. A explicação de Boyd é extremamente improvável:

> Só precisamos acreditar que Deus o Pai sabia e revelou a Jesus um aspecto bastante previsível do caráter de Pedro. Qualquer pessoa que conhecesse perfeitamente o caráter de Pedro poderia prever que, sob certas circunstâncias bastante aflitivas (que Deus era capaz de orquestrar sem maiores dificuldades), ele agiria exatamente como o fez.[23]

Devemos então, supor que o caráter de Pedro era de tal maneira fixo que negaria Jesus exatamente três vezes, sem esperar que o galo cantasse antes disso?[24] Com certeza podemos explicar melhor essa profecia simplesmente admitindo que Deus tem conhecimento sobrenatural e exaustivo do futuro, inclusive de todas as decisões livres dos seres humanos.

As Escrituras são claras a respeito do modo como Deus obtém esse conhecimento extraordinário. Ele conhece tudo porque, como comentei no capítulo 5, controla todos os acontecimentos da natureza e da História por seu próprio plano sábio. Deus fez todas as coisas de acordo com a sua sabedoria (Sl 104.24), e ele faz todas as coisas segundo o conselho da sua vontade (Ef 1.11). Portanto, Deus sabe tudo sobre os céus estrelados (Gn 15.5; Sl 147.4; Is 40.26; Jr 33.22) e tudo a respeito dos mínimos detalhes do mundo natural (Sl 50.10,11; 56.8; Mt 10.30). "Deus sabe" é uma declaração como um juramento (2Co 11.11; 12.2,3) que certifica a verdade das palavras humanas na suposição de que o conhecimento de Deus é exaustivo, universal e infalível. O conhecimento de Deus é absoluto e perfeito, e assim evoca louvores (Sl 139.17,18; Is 40.28; Rm 11.33-36).

Assim sendo, Deus "conhece todas as coisas" (1Jo 3.20). E:

> E não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas. (Hb 4.13)

Será que esse conhecimento inclui o conhecimento exaustivo do futuro? Em vista da impropriedade dos argumentos do teísmo aberto, bem como da forte ênfase nas Escrituras sobre o conhecimento único de Deus com respeito ao futuro, e ainda do ensinamento bíblico de que o plano de Deus abrange toda a História, devemos dizer "sim".



Página em Branco!!!

13

O teísmo aberto é coerente com outras doutrinas bíblicas?

Neste livro eu enfoquei a perspectiva do teísmo aberto sobre Deus. Porém, por causa da importância da doutrina de Deus na fé cristã, erros nessa doutrina tendem a afetar também outras áreas dela. Não discutirei essas outras áreas em detalhe, mas para obter uma visão completa do teísmo aberto precisamos ter, pelo menos, um esboço do quadro maior.[1] Não estou acusando cada teólogo que defende o teísmo aberto de ser o responsável por cada erro registrado neste capítulo. Na maior parte, eu vejo este capítulo como uma exposição das implicações lógicas do teísmo aberto, em vez de uma exposição dos ensinamentos reais dos seus patrocinadores. Mas acho que essas implicações indicam graves perigos no movimento.

Inspiração bíblica

O teísmo aberto, como o arminianismo, encara a questão de como Deus pode inspirar um texto sagrado usando autores humanos, quando esses autores são livres num sentido indeterminista. Dessa perspectiva, Deus não pode garantir a veracidade da Palavra escrita sem suprimir o livre-arbítrio desses escritores humanos. O teísmo do livre-arbítrio, por essa razão, encoraja ou a negação da inspiração ou o conceito de que Deus manipula os escritores humanos de forma mecânica. Ironicamente, o teísmo do livre-arbítrio, que tanto estima a espontaneidade na ação humana, precisa negá-la nessa ocasião se quiser manter uma visão tradicional (e, para mim, bíblica) da autoridade bíblica.

Ainda mais sério, o teísmo aberto implicitamente questiona não somente a perspectiva tradicional dos autores humanos, mas também do autor divino.

Pois, para o teísmo aberto, o próprio Deus é incapaz de falar com autoridade absoluta. Ele é ignorante com respeito a muitos acontecimentos futuros, o que o torna inapto para a obra de profetizar. Além disso, como já vimos, até mesmo o seu conhecimento do passado e do presente é problemático no teísmo aberto. Deus desconhece, por exemplo, o estado do coração de Abraão no passado e no presente (Gn 22). Gostaríamos de saber, ainda, se o Deus do teísmo aberto também é ignorante a respeito dos fenômenos naturais, já que, para Sanders, Deus não controla o clima (capítulo 6).

Ainda pior, por causa de sua ignorância, o Deus do teísmo aberto, por vezes, dá maus conselhos. De acordo com Boyd, Deus pode fornecer a uma pessoa orientações que podem se revelar nocivas. Para Boyd, não se pode culpar Deus por isso, pois ele não teve como prever a mudança de acontecimentos. Ele fez a melhor avaliação que pôde, mas ela acabou se revelando falha.[2] Portanto, parece que até mesmo Deus é incapaz de produzir um texto escrito que pudesse dar orientações infalíveis às pessoas. Se os teólogos do teísmo aberto acreditam numa Bíblia que tenha autoridade e seja inspirada, essa crença aparenta ser uma feliz inconsistência dentro do seu sistema como um todo.

Os teólogos do teísmo aberto quase nunca formulam doutrinas quanto à autoridade bíblica, muito menos quanto à inerrância. E quase nunca incluem referências a estudiosos da Bíblia que sustentam a inerrância das Escrituras.

Pecado

Tem sempre sido difícil harmonizar a doutrina da liberdade indeterminista com a doutrina bíblica do pecado original, a qual declara que somos culpados do pecado de Adão. No entanto, os partidários do indeterminismo tendem a acreditar que somos culpados somente daqueles pecados cometidos "livremente", de acordo com a sua definição de "livre". Como mencionei no capítulo 8, essa visão de liberdade, na verdade, destrói a responsabilidade moral e, portanto, qualquer visão ortodoxa da pecaminosidade humana. Certamente ela não é compatível com a doutrina do pecado original, como ensinado nas confissões da Reforma.

Redenção

Do mesmo modo, a doutrina da imputação da justiça de Cristo ao pecador é incompatível com o indeterminismo. Como é que Deus pode me aceitar como justo simplesmente com base na justiça de Cristo? Na visão indeterminista, ninguém é justo a menos que execute ações justas escolhidas livremente.

Por isso, alguns dos teólogos do teísmo aberto procuram, como parte de seu "novo modelo" de teologia, minimizar ou evitar os aspectos legais e jurídicos da salvação. Dessa perspectiva, Jesus não morreu para satisfazer a justiça divina, mas meramente a fim de fornecer uma demonstração do amor divino. Esse conceito de Expiação é conhecido como a doutrina da "influência moral".[3] Dessa perspectiva, a reconciliação não exige um sacrifício expiatório para aplacar a ira de Deus, mas somente uma mudança nos seres humanos, da alienação para o amor de Deus.

Segurança

Por causa da ênfase na liberdade indeterminista do teísmo aberto, é impossível imaginar como os crentes podem estar certos da sua salvação. Já que Deus não controla a nossa liberdade, ele não tem o direito de prometer que os crentes perseverarão até o fim. E se ele fez essa promessa, seria impotente para cumpri-la.

Céu e inferno

No teísmo aberto não fica claro nem mesmo como os santos no céu poderiam estar confiantes a respeito de sua salvação, já que, se eles têm liberdade indeterminista, o que os pode impedir de cair novamente? E se Deus lhes tirar o dom do livre-arbítrio, como pode este ter o valor que os defensores do teísmo aberto atribuem a ele?

Em todo caso, muitos teólogos do teísmo aberto parecem gravitar na direção de perspectivas do destino eterno que são inconsistentes com a teologia tradicional. Pinnock, por exemplo, tenta "interpretar a natureza do inferno como sendo de aniquilamento, em vez de tortura infinita dos perversos", uma perspectiva "condicional" do estado eterno.[4] Essa perspectiva é, talvez, parte da motivação que está por trás da ênfase dos teístas abertos sobre o amor como o atributo primário de Deus (veja capítulo 4).

Orientação

Como Bruce Ware salienta, há problemas graves nas implicações do teísmo aberto para a doutrina de que Deus nos orienta. Os teólogos do teísmo aberto argumentam que Deus pode errar e, portanto, às vezes dá conselhos equivocados. Os cristãos sempre têm visto Deus como o paradigma da sabedoria, alguém

cuja orientação sempre é confiável. Porém, o teísmo aberto nos leva a questionar essa proposição fundamental.[5] Roger Nicole aponta para as muitas ocasiões em que, de acordo com o teísmo aberto, Deus arriscou e seus planos falharam: Deus fez os anjos, e muitos se rebelaram; ele fez Adão e Eva, e eles se viraram contra ele; ele arrependeu-se de ter criado o homem e precisou destruir a maior parte da raça humana; esperou coisas melhores da família de Noé, mas essa esperança foi em vão, etc. Nicole observa que, dessa perspectiva:

> A causa do problema monumental do mal não é o plano de Deus, mas a falta de um plano. Eu não confiaria o meu dinheiro a um jogador com esse histórico de erros! Para dizer a verdade, não confio em nenhum jogador![6]

Conclusão

O teísmo aberto tem sido de grande ajuda para nós, teólogos tradicionais, pois nos tem forçado a pensar mais a respeito de alguns temas importantes: o amor de Deus, o seu reinado soberano, a liberdade humana, a relação de Deus com o tempo e a mudança, o seu sofrimento e o seu conhecimento. Essa interação me tem levado a afirmar, ainda mais intensamente do que antes, o conhecimento exaustivo de Deus e o seu controle do mundo.

No entanto, também me tem levado a repensar algumas outras questões. Tenho chegado à conclusão que, de fato, há mais "relação recíproca" entre Deus e suas criaturas do que a teologia tradicional tem geralmente admitido. Contudo, eu explico essa reação mútua, não negando a soberania e o conhecimento exaustivo de Deus, como no teísmo aberto, mas dando mais ênfase à sua onipresença temporal. Deus está acima do tempo e governa o mundo com poder e conhecimento absolutos e infinitos. Porém, ele também entra no tempo e interage pessoalmente com as suas criaturas. O seu plano eterno inclui e determina essa interação pessoal.

Se a teologia tradicional enfatizasse mais (como as Escrituras certamente o fazem) a interação temporal entre Deus e o mundo, ela se tornaria menos abstrata, mais prática e mais útil para levar os crentes à piedade e à obediência. E, em vez de comprometer a soberania de Deus, apresentaria as operações dessa soberania em detalhes mais enriquecedores, motivando-nos a estar em reverência ainda maior (e admiração) para com a sabedoria dos caminhos de Deus no mundo. Também nos mostraria algo sobre a importância de nossas próprias decisões. Temos um papel na execução dos propósitos infinitamente sábios e eternos de Deus!

Sou grato, portanto, aos teólogos do teísmo aberto pelo relacionamento recíproco com que enriqueceram o meu pensamento sobre Deus. Mas também estou profundamente entristecido com o caminho ao qual os seus pensamentos os levaram. Eles negaram o senhorio soberano de Deus sobre a sua criação; negaram o seu governo sobre o tempo e os seus propósitos eternos imutáveis; negaram o seu conhecimento exaustivo do futuro. Tudo isso, para quê? Tudo isso só para tornar a sua teologia consistente com a liberdade indeterminista – uma especulação incoerente, antibíblica que nega a soberania de Deus e destrói aquilo que se propõe a estabelecer, ou seja, a responsabilidade humana perante Deus.

O Evangelho da graça nada representa se não se constituir em "boas novas" a respeito do propósito soberano de Deus. As boas novas de Deus nos asseguram que: sendo nós ainda pecadores, Cristo morreu por nós (Rm 5.8). Deus não esperou pelo homem para o assistir: ele viu que ninguém era capaz de se salvar, de modo que ele mesmo vestiu a armadura da salvação (Is 59.9-21). Desde que ele mesmo é o autor da salvação, garante que nada nos separará do amor de Cristo (Rm 8.39). Ele realiza a redenção na História, e cria a resposta de fé no nosso coração. Ele abre o nosso coração para que possa responder à sua mensagem (At 16.14), a fim de que todos aqueles a quem determinou para a vida eterna venham a crer (At 13.48). Em nenhum momento nós damos o primeiro passo.

Um Evangelho da graça é um Evangelho da divina soberania. Essa mensagem pode ser repugnante às pessoas modernas, mas é a palavra de Deus, e sem ela não há esperança. O livre-arbítrio nos deixa em desespero. Somente a graça soberana é capaz de trazer salvação, fé e esperança.

Bibliografia

Defensores do Teísmo Aberto

Basinger, David. *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

Basinger, David; Basinger, Randall. *Predestination and Free Will*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.

Boer, Harry R. *An Ember Still Glowing*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Boyd, Gregory A. *God at War: The Bible and Spiritual Conflict*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.

_____. *God of the Possible*. Grand Rapids: Baker, 2000.

_____. *Letters from a Skeptic*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1994.

_____. *The Myth of the Blueprint*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, no prelo.

_____. *Satan and the Problem of Evil*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, no prelo.

_____. Trinity and Process. Nova York: Peter Lang, 1996.

Cobb, John B.; Pinnock, Clark H. (orgs.). *Searching for an Adequate God: A Dialogue Between Process and Free Will Theists*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Elseth, H. Roy. *Did God Know? A Study of the Nature of God.* St. Paul: Calvary United Church, 1977.

Geach, Peter. *Providence and Evil.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Hasker, William. Foreknowledge and Necessity. Em *Faith and Philosophy* 2, nº 2, 121-157, abril de 1985.

_____. *God, Time, and KJnowledge.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

_____. The Openness of God. *Christian Scholar's Review* 28, nº 1, p. 111-139, 1998.

Johnson, Elizabeth A. *She Who Is.* Nova York: Crossroad, 1992.

Kitamori, Kayoh. *Theology of the Pain of God.* Richmond: John Knox Press, 1965.

La Cugna, Catherine Mowry. *God for Us.* Nova York: Crossroad, 1992.

Lucas, J. R. *The Freedom of the Will.* Oxford: Oxford University Press, 1970.

_____. *The Future: An Essay on God, Temporality, and Truth.* Londres: Blackwell, 1989.

McCabe, L. D. *Divine Nescience of Future Contingencies a Necessity.* Nova York: Phillips and Hunt, 1882.

_____. *The Foreknowledge of God.* Cincinnati: Cranston and Stowe, 1887.

Moltmann, Jürgen. *The Crucified God.* Londres: SCM Press, 1974.

Olson, Gordon. *The Foreknowledge of God.* Arlington Heights, Ill.: Bible Research Corporation, 1941.

_____. *The Omniscience of the Godhead.* Arlington Heights, Ill.: Bible Research Corporation, 1972.

Pinnock, Clark H. Between Classical and Process Theism. Em Nash, Ronald H, org. *Process Theology.* Grand Rapids: Baker, 1987.

_____. God Limits His Knowledge. Em Basinger, David; Basinger, Randall, orgs. *Predestination and Free Will.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986.

_____. *A Wideness in God's Mercy.* Grand Rapids: Zonderva, 1992.

Pinnock, Clark H.; Brow, Robert C. *Unbounded Love: A Good News Theology for the Twenty-first Century.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

Pinnock, Clark H.; Rice, Richard; Sanders, John; Hasker, William; Basinger, David. *The Openness of God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

Pinnock, Clark H. (org.). *The Grace of God and the Will of Man*. Grand Rapids: Zondervan, 1989. (Alguns artigos escritos de uma perspectiva arminiana tradicional, outros tendendo para o teísmo aberto.)

Rice, Richard. *God's Foreknowledge and Man's Free Will*. Minneapolis: Bethany House, 1985.

Sanders, John. God as Personal. Em: Pinnock, Clark H, org. *The Grace of God and the Will of Man*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

_____. *The God Who Risks*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989.

_____. *No Other Name. An Investigation into the Destiny of the Unevangelized*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press, 1977. Tratamento filosófico.

Wolterstorff, Nicholas. God Everlasting. Em: Orlebeke, Clifton; Smedes, Lewis, orgs. *God and Good*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975; p. 181-203. (A respeito do relacionamento de Deus com o tempo.)

Apreciações Críticas

Beckwith, Francis. God Knows? Review of Gregory Boyd's *God of the Possible*. *Christian Scholar's Review* 22, nº 4, p. 54-55, 2000.

Caneday, A. B. The Implausible God of Open Theism: A Response to Gregory A. Boyd's *God of the Possible*. *Journal of Biblical Apologetics* 1, p. 66-87, 2000.

_____. Putting God at Risk. A Critique of John Sanders's View of Providence. *Trinity Journal*, s.n., 20, p. 131-163, 1999.

Erickon, Millard J. *God the Father Almighty*. Grand Rapids: Baker, 1998.

Fackre, Gabriel. An Evangelical Megashift? The Promise and Peril of an "Open" View of God. *Christian Century*, p. 484-487, 3 de maio de 1975.

Frame, John M. *The Doctrine of God*. Phillipsburg, N. J.: P&R Publishing, no prelo.

Helm, Paul. *Eternal God*. Oxford: Clarendon Press, 1988. (Defende filosoficamente a eternidade intemporal de Deus.)

_____. God and Spacelessness. *Philosophy* 55, p. 211-221, 1980.

_____. *The Providence of God.* Leicester: InterVarsity Press, 1993. Defende uma visão da providência "sem riscos".

Helseth, Paul Kjoss. On Divine Ambivalence: Open Theism and the Problem of Particular Evils. *Journal of the Evangelical Theological Society,* no prelo.

Mohler, R. Albert. Does God Give Bad Advice? *World* 15, nº 24, p. 23, 1º de junho de 2000.

Nicole, Roger. A Review Article: God of the Possible? *Reformation and Revival* 10, nº 1 p. 194, inverno de 2001.

_____. Review of the *Opennes of God. Founders Journal* , outono de 1995.

Piper, John; Taylor, Justin (apêndice de Millard Erickson). *Resolution on the Foreknowledge of God: Reasons and Rationale.* Minneapolis:Bethlehem Baptist Church, 2000.

Roy, Steve C. How Much Does God Foreknow?. Dissertação de doutorado. Trinity International University.

Schreiner, Thomas R.; Ware, Bruce. *The Grace of God, the Bondage of the Will.* Grand Rapids: Baker, 1995. (perspectivas calvinistas a respeito da soberania divina e da escravidão do homem ao pecado. Algumas referências aos defensores do teísmo aberto, mas, na maior parte, exposições positivas das perspectivas reformadas.)

Schreiner, Thomas R.; Ware, Bruce A. orgs. *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace.* Grand Rapids: Baker, 2000.

Strimple, Robert B. What Does God Know? Em:Armstrong, H., org. *The Coming Evangelical Crisis.* Chicago: Moody Press, 1996.

Veith, Gene. The Opening of The American God. *World* 15, nº 24, p. 25-26, 1º de junho de 2000.

Ware, Bruce A. Despair Amidst Suffering and Pain: A Practical Outworking of Open Theism's Diminished View of God. *The Southern Baptist Journal of Theology* 4, nº 2 p. 56-57, 2000.

_____. An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God. *Journal of the Evangelical Theological Society* 29, nº 4 p. 431-446, 1986.

_____. *God's Lesser Glory: The Diminished God of Open Theism.* Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000.

_____. *The Case for Free Will Theism* (Review). *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, nº 1, p. 165-168, março de 2000.

Williams, Stephen N. What God Doesn't Know: Were the Biblical Prophecies Mere Probabilities? Apreciação crítica de *The God Who Risks*, de John Sanders. *Book and Culture*, p. 16-18, novembro-dezembro de 1999.

Wilson, Douglas. *Knowledge, Foreknowledge, and the Gospel*. Moscow, Ida.: Canon Press, 1997.

Wilson, Douglas, org. *Bound Only Once: The Openness of God as a Failure of Imagination, Nerve, and Reason*. A ser lançado pela Canon Press.

Wright, R. K. McGregor. *No Place for Severeignty: What's Wrong with Freewill Theism*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

Ver também as confissões reformadas e as teologias sistemáticas a respeito destes temas: os atributos divinos (especialmente o conhecimento, a eternidade e a imutabilidade), os decretos de Deus, a providência, a eleição, a vocação eficaz e a regeneração.

Afirmações junto com Críticas

Craig, William Lane; Boyd, Gregory; Helm, Paul; Hunt, David. *Divine Foreknowledge: Four Views*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, no prelo.

God vs. God. *Christianity Today*, 7 de fevereiro de 2000, 34-35.

Has God Been Held Hostage by Philosophy? *Christianity Today*. p. 30-34, 1995.

Olson, Roger E. Postconservative Evangelicals Greet the Post-Modern Age. *Christian Century*. p. 480-481, 3 de maio de 1995.

Recursos

Estes trabalhos tratam de vários pontos da controvérsia, mas não especificamente do teísmo aberto.

Agostinho. *The City of God*. Várias edições.

_____. *Confessions*. Várias edições.

Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. Grand Rapids: Baker, 1951.

Buswell, J. Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. Grand Rapids: Zondervan, 1962. (Na tradição presbiteriana, mas argumenta em favor da temporalidade de Deus e tende para o indeterminismo.)

Calvino, João. *Concerning the Eternal Predestination of God*. Londres: James Clark, 1951.

_____. Institutes of the Christian Religion. Tradução de Ford Lewis Battles. McNeill, John T., org. *The Library of Christian Classics*. 2 vols. Filadélfia: Westminster Press, 1960.

Campbell, C. A. The Psychology of Effort of Will. *Proceedings of the Aristotelian Society* 40 (1939-40), p. 49-74. (Defesa secular do indeterminismo.)

Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility*. Atlanta: John Knox Press, 1981. (Posição calvinista.)

Chrisholm, Robert B. Does God "Change His Mind"? Palestra proferida na Evangelical Theological Society Annual Meeting, 1994.

Cobb Jr, John B.; Griffin, David Ray . *Process Theology: An Introductory Exposition*. Filadélfia: Westminster Press, 1976.

Cottrell, Jack. *What the Bible Says About God the Ruler*. Joplin, Mo.: College Press, 1984. (Uma declaração competente da posição arminiana tradicional.)

Creel, Richard E. *Divine Impassibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. (Defende alguns aspectos da visão tradicional.)

Edwards, Jonathan. *Freedom of the Will*. Reedição, New Haven: Yale University Press, 1973. (Crítica calvinista clássica do indeterminismo.)

Farley, Benjamin W. *The Providence of God in Reformed Perspective*. Grand Rapids: Baker, 1988. (Na tradição reformada, mas tende para o indeterminismo. Veja minha apreciação crítica no *Westminster Theological Journal* 51, p. 397-400, 1989.

Frame, John M. *Apologetics to the Glory of God*. Phillipsburg, N. J.: P&R Publishing, 1994.

_____. *Cornelius Van Til*. Phillipsburg, N. J.: P&R Publishing, 1995.

_____. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1987.

Fretheim, Terence E. *The Suffering of God*. Filadélfia: Fortress, 1984. (Dá algum apoio exegético ao teísmo aberto.)

Gruenler, Royce Gordon. *The Inexhaustible God*. Grand Rapids: Baker, 1983. (Evangélico reformado dá suas razões para rejeitar a teologia do processo.)

Hobart, R.E. Free Will as Involving Determinism and as Inconceivable Without It. *Mind* 43, nº 7, 1934. (Uma crítica secular ao indeterminismo.)

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. Reedição. Grand Rapids: Eerdmans, s.d.

Lindström, Fredrik. *God and the Origin of Evil*. Lund: CWK Gleerup, 1983.

Lutero, Martinho. *The Bondage of the Will*. Londres: J. Clark, 1957.

Nash, Ronald H. (org.). *Process Theology*. Grand Rapids: Baker, 1987.

Pratt, Richard. Historical Contingencies and Biblical Predictions. www.thirdmill.org

Weinandy, Thomas G. *Does God Suffer?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2000. A resposta é não.

Web Sites

The Edgren Foundation
http://www.edgren.org

Open View Theism Index (Christus Victor Ministries)
http:www.gregboyd.org/gbfront/index.asp?PageID=257

Open Theism Webpage
http:www.opentheism.org



Página em Branco!!!

Notas

Prefácio

1. Bruce A. Ware documenta minuciosamente a controvérsia ocorrida na Conferência Batista Geral em *God's Lesser Glory* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 21-27. Nesse livro são citados outros exemplos da invasão do teísmo aberto.
2. Veja a nota anterior.
3. A ser publicado em *Bound Only Once: The Openness of God as a Failure of Imagination, Nerve, and Reason*, org. por Douglas Wilson, a ser publicado pela Canon Press.

Capítulo 1

1. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em *The Openness of God*, de Clark H. Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker e David Basinger (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994, doravante citado como OG), 103.
2. Devo mencionar que Pinnock prefere entender que o primeiro modelo representa primariamente "o Deus da filosofia grega" e não o Deus do teísmo cristão tradicional. No entanto, considera os dois como sendo amplamente equivalentes. Eu me pergunto, incidentalmente, quais filósofos gregos ele tinha em mente. Veja a parte sobre "Deus e os Gregos" no capítulo 2.
3. Deus não é somente um dos pais, mas um pai (*pace* feminismo)! Ele é, realmente, "nosso Pai que está no céu", como Jesus nos ensinou a dirigirmo-nos a ele (Mt 6.9). Contudo, as Escrituras relacionam o domínio celeste do nosso Pai com o seu poder irresistível: "não és tu Deus nos céus? Não és tu que dominas sobre todos os reinos dos povos? Na tua mão, está a força e o poder, e não há quem te possa resistir" (2Cr 20.6).
4. Ele é tanto uma pessoa quanto um princípio metafísico, a própria pedra angular do universo. Isso significa que ele é tanto absoluto como pessoal. Para mais comentá-

rios sobre a extraordinária combinação do ser absoluto e pessoal de Deus, veja o meu livro *Cornelius Van Till* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995), 51-61.

5. Os teólogos do teísmo aberto, certamente, questionam se essas qualidades podem ser integradas à perspectiva tradicional sobre Deus. Argumentarei neste livro que elas podem.
6. Este é um tipo de artifício retórico, dissimulando declarações potencialmente controversas num contexto sem controvérsias. É evidente aqui que Pinnock espera que as conotações favoráveis de *amor, receptividade, generosidade, sensibilidade, etc.* terminem por dissipar *abertura* e *vulnerabilidade*. Os teólogos do movimento teísmo aberto falam desse modo com muita freqüência, o que não ajuda na clareza ou edificação.
7. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", em OG, 16.
8. A expressão *teísmo aberto* parece ter sido usada pela primeira vez por Rice em *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will* (Washington: Review and Herald, 1980). O livro foi reeditado sob o título *God's Foreknowledge and Man's Free Will* (Minneapolis: Bethany House, 1985).
9. Alister E. McGrath se refere à teologia da cruz de Lutero e ao hino "And Can It Be" de Charles Wesley como exemplos de teólogos tradicionais afirmando de várias maneiras a vulnerabilidade de Deus. Sobre OG ele comenta: "Porque deveríamos abandonar essa tradição quando, de fato, ela não foi apresentada de forma justa e completa neste livro? O evangelicalismo moderno tem sido acusado muitas vezes de deficiência na familiaridade com suas próprias raízes e tradições históricas. Curiosamente, esse livro meramente confirma essa impressão" ("Whatever Happened to Luther?", *Christianity Today*, 9 de janeiro de 1995, 34).
10. OG, Prefácio, 7.
11. *Ibid.*
12. Rice, "Bíblical Support", em OG, 11-12. John Sanders, em "Historical Considerations", em OG, 59, denomina a visão tradicional "a visão clássica de Deus desenvolvida na tradição ocidental".
13. Os calvinistas fazem distinção entre as vontades "decretiva" e "normativa" de Deus. A primeira é o decreto eterno de Deus, que necessariamente acontecerá; a última é a regra da conduta de Deus. A primeira ninguém pode violar, mas muitos transgridem a sua vontade normativa. Na sua vontade decretiva, tudo o que acontece traz glória a Deus; na sua vontade normativa, ele é somente glorificado pela obediência de suas criaturas. Veja minha argumentação com respeito a essa distinção no capítulo 7.
14. Rice, "Biblical Support", em OG, 15-16.
15. William Hasker, "A Philosophical Perspective", em OG, 136-137.

Capítulo 2

1. Clark Pinnock, "Between Classical and Process Theism", em *Process Theology*, org. por Ronald H. Nash (Grand Rapids: Baker, 1987), 315.
2. *Ibid.*, 317.
3. *Ibid.*, 59-100.

4. John Sanders, "Historical Considerations", em OG, 91.
5. Roger Olson, "Has God Been Hold Hostage by Philosophy?", *Christianity Today*, 9 de janeiro de 1995, 30.
6. Alegar que a novidade de uma idéia a torna mais provável de ser verdadeira é um caso de erro genético. O tradicionalismo (que reverencia idéias por sua antiguidade) e o modernismo (que aceita idéias por sua qualidade de serem novas) são igualmente errôneos. Os cristãos protestantes renunciam a ambos em favor do princípio *sola Scriptura*, que julga idéias teológicas de conformidade com as Escrituras.
7. Veja meu "In Defense of Something Close to Biblicism", *Westminster Theological Journal* 59 (1997), 268-318, também publicado como "*Sola Scriptura* in Theological Method", em *Contemporary Worship Music: A Biblical Dfense* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1997), 175-201, e meu "Tradicionalism", disponível em www.thirdmill.org.
8. Sanders, "Historical Considerations", 71.
9. Sanders refere-se a Justino Martyr (*ibid*, 73), Irineu (p. 74), Tertuliano (p. 74), Orígenes (p. 75) e o Agostinho dos primeiros tempos (p. 81). (Mais tarde, ele ressaltou que Agostinho se afastou do indeterminismo).
10. *Ibid.*, 91.
11. Minha crítica principal contra o indeterminismo virá mais adiante, no capítulo 8. Mas não consigo resistir à necessidade de ressaltar aqui o fato do quanto o indeterminismo de Epicuro é inadequado como explicação para a responsabilidade moral. Será concebível que a minha responsabilidade moral seja baseada nos movimentos acidentais de átomos que se movem de um lado para outro dentro do meu corpo? Essa perspectiva transforma as nossas decisões morais em acidentes de percurso, acontecimentos ao acaso. Alguém me consideraria responsável por esses acontecimentos acidentais? Incidentes físicos acidentais dentro do meu corpo (como contrair um vírus que impede a concentração mental) pareceria atenuar a responsabilidade, em vez de criá-la.
12. Formas ou conceitos são as qualidades ou propriedades dos objetos: forma, tamanho, cor, valor, virtude etc. Para Platão, os objetos neste mundo são cópias de formas existentes num mundo superior. Para Aristóteles, as formas são encontradas nas coisas do mundo das nossas experiências. Em ambos os pontos de vista, de alguma maneira ou de outra as formas se ligam ou se associam a objetos materiais. A matéria *exibe* a forma. Mas a matéria sob a forma, a matéria amorfa, carece de forma e, portanto, não tem estrutura.
13. *Persuasão* é, em si mesmo, um termo um tanto impróprio como descrição da influência da "Causa Primeira" sobre o mundo, pois o deus de Aristóteles é impessoal, sendo incapaz de persuadir e de coagir. O deus de Aristóteles é ainda mais passivo que a deidade do teísmo aberto. Mas esse deus tem certamente mais em comum com o teísmo aberto do que com o teísmo tradicional.
14. Olson, "Has God Been Held Hostage by Philosophy?", 30.
15. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em OG, 103.
16. Robert B. Strimple, "What Does God Know?", em *The Coming Evangelical Crisis*, org. por John H. Armstrong (Chicago: Moody Press, 1996), 140-41.
17. *Ibid.*, 141.

18. Clark H. Pinnock, "From Augustine to Arminius", em *The Grace of God and the Will of Man*, org. por Clark H. Pinnock (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 15-30.
19. Não farei nenhum comentário sobre a qualidade da historiografia do teólogo do teísmo aberto em geral. Registro apenas que alguns críticos do teísmo aberto têm acusado o movimento de não entender adequadamente a tradição teológica. Veja Douglas F. Kelly, "Afraid of Infinitude", e Alister E. McGrath, "Whatever Happened to Luther?" no fórum "Has God Been Held Hostage by Philosophy?", *Christianity Today*, 9 de Janeiro de 1995, 30-34.
20. Strimple, "What Does God Know?", 141. Ele cita Thomas M. Lindsay, *A History of the Reformation* (Nova York: Scribner's, 1938), 2:471.
21. E. A. Burtt (org.), *The English Philosophers from Bacon to Mill* (Nova York: Modern Library, s.d.), 741.
22. John Stuart Mill, *Three Essays on Religion* (Nova York: Greenword Press, 1969), 130-31.
23. Veja, por exemplo, Cornelius Van Till, *Christianity and Idealism* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1955). Muitos sistemas filosóficos têm defendido uma co-relatividade entre Deus e o mundo: por exemplo, o gnosticismo, o neoplatonismo e o sistema de Spinoza.
24. William James, *The Will to Believe* (Nova York: Dowen Publications, s.d.), 180.
25. Há uma análise útil dessas e de outras personalidades no livro de Robert A. Morey, *Battle of the Gods* (Southbridge, Mass.: Crown Publications, 1989), 69-102. Observe ainda outros antecedentes (um pouco mais obscuros) do teísmo aberto *in* Gregory A. Boyd, *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker 2000), 115. Boyd erra ao incluir na sua lista o comentarista bíblico Adam Clarke. Roger Nicole, em "A Review Article: God of the Possible?", *Reformation and Revival* 10, nº 1 (inverno de 2001), 192, mostra que, ao tratar de Números 23.19, Jeremias 18, Jonas 3.10 e Tiago 1.17, ele o faz de modo muito diferente daquele do teísmo aberto. Clarke nega que Deus, algumas vezes, muda de opinião, e também nega que Deus seja "afetado por mudanças e probabilidades às quais as coisas mortais se expõem".
26. Sanders, "Historical Considerations", 98.
27. William Hasker, "A Philosophical Perspective", em OG, 138-141; Pinnock, "Between Classical and Process Theism", 317-320.
28. Para uma descrição mais completa da relação existente entre o teísmo aberto e o arminianismo tradicional, veja o capítulo de Bruce A. Ware "The Perceived Inadequacy of the Classical Arminian View of God", em *God's Losser Glory* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 31-42.

Capítulo 3

1. Para uma descrição detalhada da teologia como aplicação, veja meu livro *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, N.J.: Presbiterian and Reformed, 1987).
2. Para um tratamento extenso do uso da lógica em teologia, veja *ibid.*, 242-301, e também o meu livro *Cornelius Van Til* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995), 151-175. Um artigo que expõe os poderes e os limites da lógica de modo proveitoso e resumido é "Does God Observe the Law of Contradiction?... Should We?", de

Richard Pratt, disponível em www.thirdmill.org.
3. John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 36.
4. Examinarei essas definições de liberdade no capítulo 8.
5. Sanders, *The God Who Risks*, 34-36.
6. *Ibid.*, 36.
7. *Ibid.*
8. Clark H. Pinnock, "Systematic Teology", em OG, 115. Ele cita David Basinger, "Biblical Paradox: Does Revelation Change Logic?", *Journal of the Evngelical Theological Society* 30 (1987): 205-213.
9. Sanders, *The God Who Risks*, 10
10. *Ibid.*, 11.
11. Veja minha justificativa para tratar de doutrina de Deus como a teologia do senhorio no meu próximo livro *The Doctrine of God*, capítulos 1-6. O título Senhor representa o próprio nome de Deus, Yahweh.
12. Bruce A. Ware, *God's Lesser Glory* (Weaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 65.
13. *Ibid.*, 66.
14. Para uma discussão mais ampla sobre proposição literal, figurada, metafórica, analógica e antropomórfica, veja meus livros *The Doctrine of the Knowledge of God*, 18-40, 226-232; *Cornelius Van Till*, 161-175; *The Doctrine of God*, capítulo 11.

Capítulo 4

1. Gordon H. Clark propõe uma dedução lógica de todos os atributos de Deus a partir do atributo da asseidade. Veja seu "Attributes, the Divine" no *Baker's Dictionary of Theology*, org. por Everett F. Harrison (Grand Rapids: Baker, 1960), 78-79.
2. Herman Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids: Baker, 1951), 114-120.
3. Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1936-60), II/1-2.
4. Martin Buber, *I and Thou* (Edimburgo: T. and T. Clark, 1937); Emil Brunner, *Dogmatics I, The Christian Doctrine of God* (Londres: Lutterworth Press, 1949).
5. Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope* (Nova York: Harper and Row, 1965).
6. Ritschl viveu de 1822 a 1889. Sendo assim, este elemento do teísmo aberto, do mesmo modo que aqueles discutidos no capítulo 2, não é exclusivamente contemporâneo.
7. Com "atributos descritivos" eu me refiro aos atributos que definem a natureza de Deus. Há alguns atributos que se encontram fora dessa categoria, como "criador de John Smith".
8. Veja a critica excelente da posição desses teólogos feita por Robert A. Peterson, *Hell on Trial* (Phillipsbug, N.J.: P&R Publishing, 1995). Como veremos, muitos dos teólogos do teísmo aberto questionam a doutrina tradicional do julgamento eterno.
9. Leland Ryken, James C. Wilhoit e Tremper Longman III, *Dictionary of Biblical Imaginary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 334.
10. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", OG, 21.
11. *Ibid.*, 15.
12. *The American Heritage College Dictionary* (Boston: Houghton Mifflin, 2000), 1242.
13. Charles Hodge, *Systematic Theology* (reedição, Grand Rapids: Eerdmans, s.d.), 1:428-429.

14. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em OG, 103.

Capítulo 5

1. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", em OG, 16.
2. Alguns pontos técnicos: (1) Aqui, a expressão "a vontade de Deus" não deve ser entendida como sugerindo que a vontade de Deus é mais fundamental do que o seu intelecto ou outra faculdade divina. Uso a expressão aqui com o objetivo de me adaptar à linguagem dos teólogos do teísmo aberto; poderia ter dito com a mesma facilidade que o próprio Deus é a explicação última. (2) "A vontade de Deus" neste capítulo se refere à vontade decretatória de Deus, não à sua vontade normativa. Para essa distinção, veja o capítulo 7.
3. John Sanders, em *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 55, insiste que "o texto não diz que Deus causou esses acontecimentos ou precisava deles", a despeito da frase "Deus o tornou". Antes, na perspectiva de Sanders, o texto somente afirma que Deus, de uma coisa má, tirou o bem. No entanto, Sanders não oferece argumento algum para a sua interpretação, que contradiz não somente o significado direto do texto, mas também a uniforme ênfase contextual na agência divina.
4. Isso também pode ser dito de Ciro, visto anteriormente. Além disso, de acordo com 1Reis 13.1-3, um profeta sem nome contou ao ímpio rei Jeroboão que um filho de Davi, por nome Josias, mataria os seus sacerdotes idólatras. Como no caso de Ciro, o profeta menciona Josias pelo nome, juntamente com as suas atividades, muito antes do seu nascimento (1Re 13.1-3).
5. Não creio, no entanto, que o código genético possa explicar tudo o que somos. Há relações complexas entre o corpo e o espírito.
6. Direi mais a respeito da preordenação de Deus de males específicos na nossa vida num comentário sobre o problema do mal no capítulo 8.
7. Para um exemplo negativo, veja em Lucas 12.13-21 a parábola de Jesus sobre o rico insensato. Compare também com Jeremias 10.23: "Eu sei, ó SENHOR, que não cabe ao homem determinar o seu caminho, nem ao que caminha o dirigir os seus passos".
8. Outra inferência pode ser feita com base no conhecimento exaustivo de Deus com respeito ao futuro. Se Deus conhece as nossas decisões livres antes de nascermos, então certamente não somos a última fonte dessas decisões. No entanto, os teólogos do teísmo aberto negam o conhecimento exaustivo de Deus quanto ao futuro. Assim sendo, terei de defender essa doutrina mais adiante (capítulo 12). Se essa defesa for convincente, servirá como mais um argumento em favor da tese deste capítulo.
9. Veja também 1Samuel 10.9 sobre Saul e 1Reis 3.12 sobre Salomão.
10. Nessa passagem, Jesus afirma que as Escrituras foram cumpridas tanto na decisão dos seus inimigos em não tentar prendê-lo no pátio de templo, como na decisão de prendê-lo no jardim. Obviamente, ambas eram decisões livres.
11. A natureza do "cumprimento" em referência à profecia é um tanto complexa. Às vezes, como em Deuteronômio 18.21,22 e Daniel 7.1-28, a profecia prediz os acontecimentos futuros de modo direto, e ela se cumpre quando esses acontecimentos ocorrem. Em outros casos, como em Mateus 2.14,15, a relação entre profecia e cumprimento não é tão evidente. Ao citar Oséias 11.1: "do Egito chamei o meu filho",

Mateus não reivindica, penso eu, que Oséias predizia a residência temporária do Messias no Egito, mas, em particular, que esta estada temporária é simbolicamente apropriada à função de Jesus como o remanescente fiel de Israel. Em todo caso, o texto sugere que Deus estava causando um acontecimento que, de uma maneira ou de outra (literalmente, alusivamente ou simbolicamente) exibia a profundidade do significado da profecia de Oséias. Nessas passagens sobre cumprimento, há sempre um sentido de necessidade divina.

12. Para uma discussão mais ampla sobre o problema do mal, veja o meu livro *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1994), 149-190, e o meu livro *The Doctrine of God*, a ser publicado, capítulo 9. Discutirei o problema no capítulo 8 deste livro em conexão com a função da liberdade humana.
13. Compare com Êxodo 14.17,18, em que Deus endurece o coração dos soldados egípcios, para que eles pudessem saber que ele é Yahweh.
14. Romanos 1.24-32 descreve como Deus entregou os pecadores às suas paixões, para que cometessem pecados ainda maiores.
15. Sobre a questão de Deus enviar espíritos maus e enganadores, veja Juízes 9.23 e 2 Reis 19.5-7. Em 2 Tessalonicenses 2.11,12, nos é dito que antes da volta de Cristo, Satanás fará falsos milagres, e "Deus lhes manda a operação do erro, para darem crédito à mentira, a fim de serem julgados todos quantos não deram crédito à verdade; antes, pelo contrário, deleitaram-se com a injustiça".
16. Pedro acrescenta que os descrentes "foram postos para" desobediência.
17. O paralelo da traição de José pelos seus irmãos é significativo.
18. Como ocorre muitas vezes nas Escrituras, esse versículo a respeito do controle de Deus sobre a maldade precede outro versículo que enfatiza a responsabilidade do perverso para com suas próprias ações: "Abominável é ao SENHOR todo arrogante de coração; é evidente que não ficará impune" (v. 5).
19. Observe Deuteronômio 29.4: "porém o SENHOR não vos deu coração para entender, nem olhos para ver, nem ouvidos para ouvir, até ao dia de hoje".
20. Alguns calvinistas têm usado João 15.16: "Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós" para provar que não existe escolha humana, de maneira alguma. Essa afirmação é um contra-senso à luz das muitas passagens que indicam a importância da decisão humana em nosso relacionamento com Jesus. Em João 15.16, Jesus não está dizendo que os discípulos não tomaram decisão alguma de segui-lo; antes, está indicando que a sua escolha, não a deles, marcou o início do relacionamento deles como discípulos e apóstolos.
21. A resposta dos arminianos e de outros é negar que fé seja uma obra. É verdade que na fé não existe mérito algum que moveria Deus a nos salvar. Isso é a pura verdade com respeito a qualquer coisa e tudo o que façamos. Mas o arminiano quer ambas as coisas. Ele quer dizer que fé não tem mérito, mas também quer dizer que a nossa fé, de alguma maneira, motiva Deus a nos salvar. Que Deus nos escolhe com base em nossa escolha para com ele. Porém, se a nossa fé motiva Deus a nos salvar, então ela deve ser de algum mérito diante dele.
22. Esta é a diferença entre "conhecê-lo" [em inglês "knowing *him*"] e "saber que" [em inglês "knowing *that*"]. Exemplo: considere a diferença entre "Eu conheço Bill" [I know Bill"] e "Eu sei que Bill tem 43 anos de idade" [I know that Bill is....].

23. É interessante observar que Gregory A. Boyd, teólogo do teísmo aberto, tendo rejeitado a doutrina da presciência exaustiva de Deus, na verdade adota a interpretação calvinista tradicional de Romanos 8.29, vendo ali um conhecimento pessoal, em vez de conhecimento de fatos futuros (*God of the Possible* [Grand Rapids: Baker, 2000], 47-48). Contudo, ele vê na passagem uma referência à eleição de Deus de entidades corporativas, não de indivíduos. Sobre este assunto, veja o capítulo 6 deste livro.
24. Agradeço a Vern Poythress por me sugerir essa pergunta profunda.
25. "Atrair" (*helko*) é uma palavra poderosa, às vezes traduzida por "arrastar ou puxar". O que é arrastado/puxado pode resistir, mas sem êxito. Veja João 18.10; 21.6,11; Atos 16.19; 21.30; Tiago 2.6. Teólogos arminianos ressaltam que, em João 12.32, Jesus promete "atrair todos" a ele. Também aqui o atrair é de forma eficaz. Mas no contexto (especialmente vs. 20-22), ele está prometendo atrair pessoas de todas as nações, não somente judeus – um tema constante no evangelho de João (1.13; 10.16; 11.51). Assim, em João 12.32, Jesus não promete atrair todos os seres humanos para si.
26. Esse princípio lança luz sobre João 10.26, em que Jesus diz aos judeus: "Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas". Para ser ovelha de Jesus é preciso ser eleito, ter sido designado para a vida eterna. "Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão" (v. 28). Assim, a eleição precede o crer. Observe a mesma relação em João 17, em que Jesus fala sobre seus discípulos como sendo aqueles que o Pai lhe deu (vs. 2, 6). Ele diz ao Pai que ensinou esses eleitos, e, como resultado disso, eles creram (vs. 6-8).
27. Assim, Deus manda que Paulo permaneça em Corinto, a despeito da perseguição, "pois tenho muito povo nesta cidade" (At 18.10). Deus não está falando de pessoas que já haviam crido, mas daquelas que creriam ao longo dos dois anos e meio de ministério de Paulo ali. O povo já pertencia a Deus, por causa de sua eleição, e haveria de crer por intermédio da pregação de Paulo.
28. Isso faz parte do ponto central da metáfora do nascimento. É claro que não tivemos parte no processo do nosso nascimento físico. Nossa vida física veio de outros. Do mesmo modo, a nossa vida espiritual vem de outro, pela graça divina.
29. Outras passagens que enfatizam a soberania divina na regeneração são João 1.13; 1 João 2.29; 3.9; 4.7; 5.1,4,18.
30. Sobre o testemunho interior do Espírito, veja John Murray: "The Attestation of Sripture" em *The Infalible Word*, org. por N. B. Stonehouse e Paul Woolley (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 40-52; John M. Frame, "The Spirit and the Scripture", em *Hermeneutics, Authority, and Canon*, org. por D. A. Carson e John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
31. O conhecimento de Deus, portanto, é parte da nova vida em Cristo. Esse conhecimento não é meramente intelectual; seu aspecto intelectual faz parte, além de tudo, de um acordo pactual. "O temor do SENHOR é o princípio da sabedoria" (Sl 111.10; cf. Dt 4.6; Pv 1.7; 9.10; 15.33; Is 33.6). Veja meu livro *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1987) para as implicações disso para a teoria cristã do conhecimento.
32. Aqui Paulo traça um paralelo com a criação da luz em Gênesis 1.3. Há luz onde anteriormente só havia escuridão.
33. Boyd, em *God of the Possible*, 141, sugere que em Jeremias 18 e Romanos 9 o barro

resiste às intenções do oleiro, forçando-o a revisar os seus planos. Porém, o ponto específico de Paulo é que o barro *não pode* resistir à vontade do oleiro – por isso a pergunta em Romanos 9.19. A questão, em Jeremias 18 e Romanos 9.19-21, não é se o oleiro controla o barro, mas se ele tem *o direito* de controlar o barro dessa maneira. E a resposta é, certamente, sim. Para conhecer a argumentação de Sanders a respeito das passagens sobre o oleiro, veja o capítulo 8.

34. Na literatura do teísmo aberto, há uma deficiência generalizada de interação com passagens significativas das Escrituras usadas pelo outro lado. Roger Nicole aponta para o fato de que o livro de Boyd, *God of the Possible,* "não contém nenhuma referência às 26 passagens nas quais são encontrados as palavras eleito ou eleição, exceto Romanos 8.33, 9.11 e 11.28" ("A Review Article: God of the Posible?", *Reformation and Revival* 10, nº 1 [inverno de 2001], 170-171). Nicole também lembra que Boyd menciona somente quatro das nove passagens relacionadas com o propósito de Deus antes da criação, e somente cinco das 89 passagens "nas quais Deus é apresentado como Aquele que escolhe aqueles a quem ele quer conceder sua bênção".

Capítulo 6

1. Sanders cita Fredrik Lindstrõm, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament* (Lund: CWK Gleerup, 1983).
2. John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 82.
3. *Ibid.*
4. Numa cronologia conservadora, aqui Deus fala a Ciro vários séculos antes do seu nascimento, o que fortalece a argumentação de que aqui a ênfase recai sobre a soberania absoluta de Deus.
5. Sanders, *The God Who Risks*, 81.
6. Gregory A. Boyd, *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker, 2000), 42.
7. Lembramo-nos do poema sobre a batalha que foi perdida "por falta de um cravo de ferradura".
8. Boyd, *God of the Possible*, 140-141.
9. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", em OG, 56.
10. *Ibid.*, 57.
11. Sanders, *The God Who Risks*, 121. O ponto de vista de Boyd é um tanto diferente. Ele entende que Paulo está refutando o ponto de vista de Deus ter quebrado sua aliança prometida aos judeus baseando a nova aliança na fé somente. Boyd diz que Paulo responde a esse problema ressaltando que "as promessas da aliança de Deus nunca se basearam em obras" (*God of the Possible*, 143). Essa é, de fato, a preocupação de Paulo em Romanos 3.21-4.25, e Romanos 9 faz eco a isso; contudo, há mais coisas acontecendo em Romanos 9.
12. Não é necessário concluir que Ismael e Esaú foram condenados eternamente. Eles são, historicamente, não-eleitos, mas a passagem não implica que eles são eternamente não-eleitos. Aqui Paulo usa aspectos da eleição histórica para ilustrar sua compreensão da eleição eterna.
13. Não se pode assumir que todos os israelitas que deixaram de responder à pregação

de Paulo foram reprovados eternamente. Não há dúvida de que Paulo percebe que alguns poderiam ir a Cristo mais tarde. Em Romanos 9-11 ele está preocupado com o grande número de judeus que rejeitou o evangelho. E sua resposta é que Deus primeiramente os rejeitou; alguns talvez temporariamente, outros permanentemente.

14. Sanders, *The God Who Risks*, 83.
15. Compare com a minha argumentação sobre milagres no meu livro *The Doctrine of God*, capítulo 13. Nas Escrituras, a distinção entre milagre e providência não é clara. Milagres são demonstrações relativamente extraordinárias do senhorio de Deus.

Capítulo 7

1. Roger Nicole, "A Review Article: God of the Possible?" *Reformation and Revival* 10, nº. 1 (inverno de 2001), 182-183. Parafraseei e resumi a descrição de Nicole.
2. John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1998), 228-229.
3. *Ibid.*, 229.
4. Seria conveniente se pudéssemos ligar cada um desses níveis a um termo técnico - por exemplo, se pudéssemos usar *querer* para níveis mais altos e *desejar* para níveis mais baixos. No entanto, nas Escrituras, os termos traduzidos por "querer", "desejar", "pretender" e "anelar" são usados em múltiplos níveis.
5. O termo normativa é um tanto equivocado, pois nem sempre tem a ver com preceitos literais (as leis de Deus, os mandamentos). Às vezes, a vontade normativa de Deus se refere a acontecimentos que Deus vê como desejáveis, mas que ele escolhe não realizar (p. ex., Ez 18.23; 2Pd 3.9). Todavia, usarei *normativa* por causa do seu uso costumeiro, e também por não conhecer outro termo melhor.
6. "Vontade" aqui, traduz *thelema*, palavra que em 1:11 é claramente decretatória.
7. Nem toda profecia da Escritura é a expressão da intenção eterna de Deus. Algumas profecias indicam o que Deus fará em diversas situações possíveis. Algumas vezes, portanto, ele anuncia julgamento mas "demonstra piedade" quando o povo se arrepende (veja Jr 18.5-10). Discutirei esse assunto novamente em conexão com a imutabilidade de Deus. Veja também Richard Pratt, "Prophecy and Historical Contingency", em www.thirdmill.org.
8. Sanders, *The God Who Risks*, 87.
9. Também há situações em que pessoas que pareciam eleitas se voltam contra Deus, demonstrando assim que não pertenciam ao seu povo. Há ainda casos em que Deus escolhe uma pessoa para uma tarefa e para um tipo de comunhão limitada com ele, sem a intenção de conceder-lhe o benefício completo da salvação. Judas é um exemplo disso (Jo 6.70), como também a nação de Israel, que, por causa da incredulidade, perdeu a sua posição especial de nação eleita de Deus.

Capítulo 8

1. Evidentemente, eu posso ter deixado de perceber alguma coisa, mas preciso ainda encontrar nos escritos principais dos teólogos do teísmo aberto uma argumentação

séria em favor da liberdade indeterminista. Esses autores expressam muito desagrado por pontos de vista que negam esse tipo de liberdade, como o calvinismo, e falam ardentemente sobre a formosura, a espontaneidade, a criatividade, a novidade, etc. que o indeterminismo nos traz. Eles também mencionam algumas passagens bíblicas, mas sempre há um grande salto do texto para a conclusão indeterminista. Eles ainda sugerem, como veremos, que o indeterminismo é necessário para que haja responsabilidade moral, mas apresentam de modo superficial o argumento em favor dessa proposição, bem como ignoram as objeções comumente levantadas contra esta. Há argumentos respeitáveis (porém, para mim, não persuasivos) em favor do indeterminismo na literatura filosófica secular, mas não na literatura do teísmo aberto.

2. William Hasker, "A Philosophical Perspective", em OG, 136-137.
3. R. K. McGregor Wright, *No Place for Sovereignty* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), 43-44.
4. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", em OG, 56.
5. Gregory A. Boyd, *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker, 2000), 38.
6. Porém, Judas foi certamente moralmente responsável pelo que fez. As Escrituras o chamam de perverso e ele merece o julgamento de Deus. Esse fato faz com que questionemos a visão do teísmo aberto de que a liberdade indeterminista é a base da responsabilidade moral.
7. Boyd, *God of the Possible*, 34 (ênfase dele).
8. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em OG, 116. Compare com o seu "Between Classical and Process Theism", em *Process Theology*, org. por Ronald H. Nash (Grand Rapids: Baker, 1987), 309-327.
9. Os calvinistas que dão muito valor à antiguidade e à tradição deverão reconhecer, portanto, que as mais antigas tradições extracanônicas não favorecem o seu posicionamento.
10. Martinho Lutero, *The Bondage of the Will* (Londres: J. Clarke, 1957).
11. Veja os inúmeros escritos de João Calvino, especialmente *Concerning the Eternal Predestination of God* (Londres: James Clarke, 1961). A refutação calvinista clássica do indeterminismo é o livro de Jonathan Edwards, *Freedom of the Will* (New Haven: Yale University Press, 1973).
12. Muitos filósofos cristãos acreditam que a liberdade indeterminista é essencial para uma resposta adequada ao problema do mal. O argumento de Alvin Plantinga, especialmente, tem sido de muita influência nesse sentido. Veja seu livro *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).
13. O argumento arminiano mais convincente e completo, do meu ponto de vista, é o livro de Jack Cottrell *What the Bible Says About God the Ruler* (Joplin, Mo.: College Press, 1984). Veja também os outros dois livros da sua trilogia sobre a doutrina de Deus.
14. Por exemplo, John B. Cobb Jr. e David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Filadélfia: Westminster Press, 1976).
15. Veja, por exemplo, o argumento influenciável de Plantinga em *God, Freedom, and Evil.*
16. Veja, por exemplo, Benjamin W. Farley, *The Providence of God in the Reformed Perspective* (Grand Rapids: Baker, 1988), e minha análise no *Westminster Theological Journal* 51 (1989): 397-400. Richard Muller, no seu "Grace, Election, and Contingent Choice: Arminius's Gambit and the Reformed Response", em *The Grace of God: the*

Bondage of the Will, org. por Thomas R. Schreiner e Bruce A. Ware (Grand Rapids: Baker, 1995) 2:270, diz: "O ponto de vista reformado nunca afirmou que os atos morais do ser humano são predeterminados, da mesma maneira que nunca foi um ponto de vista reformado que a reprovação de Adão tenha sido determinada por Deus, para excluir a livre escolha de Adão em relação ao pecado". Eu concordo que a teologia reformada reconhece a escolha de Adão como sendo livre, mas somente num sentido de compatibilidade, a qual descreverei mais tarde. Diferente de Muller, os teólogos reformados ensinaram que Deus ordenou a Queda (senão, de onde se originaria o debate entre os supralapsarianos e os infralapsarianos quanto ao lugar da Queda entre os decretos de Deus?) e portanto ordenou, no mínimo, uma decisão moral humana. E as Escrituras mencionam muitas outras decisões morais humanas ordenadas por Deus, como vimos no capítulo 5. Para fazer justiça a Muller, ele recomenda uma formulação de compatibilidade na p. 269. Porém, a liberdade compatibilista não exclui a predeterminação divina das ações morais, como ele sugere.

17. No meu ponto de vista, os mandamentos e solicitações de Deus aos seres humanos são expressões de sua vontade normativa, como argumentei no capítulo 7.
18. Uma resposta indeterminista é que a vontade é de Hubert e, portanto, a ação é dele. Porém, o que significa "vontade" aqui? Será que a vontade de Hubert tem personalidade própria? Tem preferências ou desejos? Se sim, então voltamos às ações controladas pela natureza da pessoa, o que o indeterminismo rejeita. Ela não tem caráter algum? Então, de que maneira ela é diferente de uma mera força que atua aleatoriamente? De que maneira ela é totalmente separada de qualquer coisa em Hubert? Como ela pode ser, então, a vontade de Hubert?
19. Os calvinistas e outros antiindeterministas estabelecem muitas vezes este ponto de maneiras dissimuladas. James H. Thornwell diz: "Do mesmo modo pode um catavento ser responsabilizado por seus impulsos desordenados, como um ser cuja vontade arbitraria e incontrolável é sua única lei" (*Collected Writings of James Hensley Thornwell* [Edimburgo: Banner of Truth, 1974], 2:180). R. E. Hobart, demonstrando uma forma secular de determinismo, diz: "Guardadas as devidas proporções, dizer que a ação de uma pessoa é indeterminada é mais ou menos como se suas pernas subitamente viessem a saltar e o levassem para onde ele, de preferência, não iria", em "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It", Mind 43 (1934): 7.
20. Esse é, naturalmente, um modo de falar. Argumentarei mais adiante que o conhecimento de Deus é, num sentido, infinito. Porém, se Deus sabe intemporalmente que eu vestirei uma camisa verde no dia 21 de julho de 1998, então em cada ano, inclusive 1930, ele sabia que eu iria usar aquela camisa naquele dia.
21. Veja, por exemplo, C. A. Campbell, "The Psychology of Effort of Will", *Proceedings of the Aristotelian Society* 40 (1939-40): 49-74.
22. Há muita discussão na literatura sobre se realmente podemos escolher contrariamente aos nossos "desejos mais fortes". Parece-me que aqui há alguma confusão sobre os modos diferentes pelos quais um desejo pode ser "forte". Se a força em questão é um poder emocional, então é plausível que, por mais forte que seja o desejo, sempre poderemos escolher contrariamente. Porém, se essa força de vontade for uma efetividade motivacional, então, naturalmente, o desejo mais forte é o

que realmente motiva, e é um contra-senso falar de uma escolha contrária ao desejo mais forte de alguém.

23. Agradeço a Steve Hays por essa observação. Ele também ressalta o fato de que o apelo indeterminista à intuição ignora o papel do subconsciente em motivar os nossos pensamentos e comportamentos.
24. Veja minha argumentação sobre o significado de *Yahweh* em *The Doctrine of God* (Philipsburg, N.J.: P&R Publishing, no prelo), capítulos 1-7.
25. Pinnock, "Systematic Theology", 114-115.
26. Lembre-se do nosso debate a respeito do ponto de vista de Sanders no capítulo anterior. No livro de Clark H. Pinnock (org.), *The Grace of God and que Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 56, I. Howard Marshall, um defensor do indeterminismo, diz: "Precisamos, certamente, distinguir entre o que Deus gostaria que acontecesse e o que ele realmente quer que aconteça, e ambas as coisas podem ser declaradas como sendo a vontade de Deus".
27. Discuto o problema do mal mais extensamente em *Apologetics to the Glory of God* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1994), 149-190; *Cornelius Van Til* (Phillipsburg, N.J.:P&R Publishing; 1995), 83-86; *The Doctrine of God* (a ser publicado), capítulo 9. Não discutirei aqui, por exemplo, a teoria da privação do mal ou a teodicéia da origem da alma, pois não acho que esses temas sejam de grande ajuda, e já falei sobre eles em outra oportunidade.
28. Pinnock, "Systematic Theology", 115.
29. Sou grato a Steve Hays por essa fraseologia memorável.
30. Compare com os comentários de Nicole, citados no capítulo anterior, sobre os riscos numerosos que Deus correu, sobre o teísmo aberto e sobre os horrendos erros de cálculo que ele evidentemente cometeu, o que coloca em questão a sua sabedoria e a sua fidelidade.
31. David Basinger, "Practical Implications", em OG, 159. Veja a argumentação excelente de Paul K. Helseth, "On Divine Ambivalence", que aparecerá no *Journal of the Evangelical Theological Society*.
32. Pinnock, como vimos, pensa que esse uso da palavra *mistério* é "um eufemismo para contra-senso". Às vezes, é difícil saber quando estamos tropeçando nos mistérios divinos ou quando estamos simplesmente pensando de maneira ilógica. Mas a Igreja tem considerado esse problema do mal como um mistério desde o tempo de Jó. E a argumentação abaixo pelo menos absolve o ponto de vista tradicional da acusação de irracionalidade.
33. O leitor sabe mais que o próprio Jó sobre as causas do sofrimento dele, pois tem acesso aos capítulos 1 e 2, que descrevem a acusação de Satanás contra Jó. Porém, até mesmo essa passagem não dá um relato completo a respeito das razões do sofrimento de Jô, pois o leitor também fica com perguntas não-respondidas: por que Deus solucionou a provocação de Satanás desse modo? E por que Deus permitiu que Satanás entrasse na corte celestial?
34. Compare com outras passagens nas quais Deus rejeita desafios à sua integridade e volta as acusações contra os seus críticos: Ezequiel 18.25; Mateus 20.1-16; Romanos 3.3-8,31; 6.1,2,15; 7.7.
35. Bruce A. Ware, *God's Lesser Glory* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 201-202.

36. Por incrível que pareça, Boyd nem mesmo menciona Jó 1.21 ou Jó 42.11 no seu livro *God at War: The Bible and Spiritual Conflict* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997), apesar de citar passagens do livro de Jó sessenta vezes numa discussão substancial a respeito de Jó e o problema do mal. Agradeço a Justin Taylor por essa observação.
37. Os teólogos do teísmo aberto considerarão o uso desses textos como "a universalização de particularidades". Eles consideram que esses testos ensinam que Deus preordena alguns males, mas não todos. Minha resposta aqui será a mesma que já dei no capítulo 6, num contexto semelhante. Muitas dessas passagens enfatizam a universalidade desse princípio, e perderiam força considerável se o princípio fosse limitado.

Capítulo 9

1. No sentido exato da palavra, é impróprio falar de algo ocorrendo antes do tempo, pois *antes* é, por si só, primariamente uma expressão temporal. Sem tempo não existe o antes e o depois. No entanto, é conveniente, para aqueles que acreditam ser o tempo parte da criação, referir-se à eterna natureza de Deus desassociada da criação com a expressão *antes do tempo*.
2. Mais precisamente, os arianos reivindicavam um "quando" (*pote*) quando o Filho não era, em vez de um "tempo" (*chronos*). A diferença, segundo eu entendo, é retórica em vez de substancial.
3. Hilário de Poitiers é um exemplo particularmente forte. Em *On the Trinity*, 8.40, ele diz: "Aquele que considera que o Filho veio a ser Filho no tempo e pela Encarnação, aprenda que por Ele são todas as coisas e nós por meio dEle, e que Sua Infinidade atemporal criou todas as coisas antes de existir tempo".
4. Agostinho, *Confessions*, II.3.
5. Anselmo, *Proslogium*, cap. 19, e *Monologium*, cap. 22, em *St. Anselm: Basic Writings*, org. por S. N. Dean (La Salle, Ill: Open Court, 1962), 25, 78-81.
6. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, 1. Ele diz (seção 3): "Portanto, não há nEle *antes* ou *depois*; Ele não tem o ser depois do não-ser, nem o não-ser depois do ser. É também impossível se achar em seu ser alguma seqüência".
7. Lutero e Calvino não se preocuparam muito em definir a eternidade, ou, no geral, em definir os atributos divinos. Porém, os seus sucessores retomaram o debate, seguindo em geral a abordagem de Boécio-Agostinho. Veja Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (Grand Rapids: Baker, 1978), 65. A discussão de Francis Turretin é representativa em *Institutes of Elenctic Theology* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1992), 1: 202-204.
8. *The Collected Writings of James Henley Thornwell* (reedição, Edimburgo: Banner of Truth, 1974), 1:192.
9. Charles Hodge, *Systematic Theology* (reedição, Grand Rapids: Eerdmans, s.d.), 1:388.
10. J. Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 42-47.
11. Oscar Cullmann, *Christ and Time* (Filadélfia: Westminster Press, 1950), 65.
12. James Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1969), 67-85.

13. Nicholas Wolterstorff, "God Everlasting", em *God and the Good*, org. por Clifton Orlebeke e Lewis Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 181-203.
14. *Ibid.*, 193
15. No início do século 20, o movimento Personalista de Boston, de Edgar Sheffield Brightman e outros, afirmou a divina temporalidade. Brightman diz que "a eternidade divina significa a duração infinita de Deus" em *The Finding of God* (Nova York: Abingdon Press, 1931), 131.
16. Paul Helm, *Eternal God: a Study of God Without Time* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
17. O "antes" é, naturalmente, do nosso ponto de vista temporal.
18. Clark Pinnock, "God Limits His Knowledge", em *Predestination and Free Will*, org. por David Basinger e Randall Basinger (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), 156. Veja ainda o comentário de Paul Helm sobre a posição de Norman Kretzmann em "Timeless and Foreknowledge", *Mind* 84 (1975): 515-527.
19. Quando Buswell diz que do ponto de vista atemporal Deus não pode eleger pessoas "antes" da fundação do mundo, os atemporalistas respondem apropriadamente que uma palavra como *antes* é quase que uma necessidade de linguagem. Veja a justificativa para o meu uso do termo numa nota anterior.
20. Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), 220-221.
21. Paul Helm, *Eternal God*, 26-27. Ele também ressalta alguns pontos mais complicados em relação a isso, os quais devo omitir na presente discussão.
22. Veja Paul Helm, "God and Spacelessness", *Philosophy* 55 (1980): 211-221.
23. Tomás de Aquino, *Summa theologica*, 1.10.1; *Summa contra gentiles*, 1.15.3.
24. Agostinho, *The City of God*, 11.21.
25. W. Norris Clarke, "Christian Theism and Whiteheadian Process Philosophy: Are They Compatible?" em *Process Theology*, org. por Ronald H. Nash (Grand Rapids: Baker, 1987), 241-242. Ele ainda menciona alguns argumentos especulativos das áreas da parapsicologia e da mecânica quântica, do físico David Bohm e do pesquisador do cérebro Karl Pribham. Para um argumento semelhante, veja o artigo de Royce Gordon Gruenler no mesmo volume, "Reflections on a Journey in Process", 348-350, e mais detalhadamente no seu livro *The Inexhaustible God* (Grand Rapids: Baker, 1983), 75-100.
26. Discuto um pouco dos seus méritos no meu livro a ser publicado, *The Doctrine of God.*
27. Cullmann, *Christ and Time*, 37-50, 61-68.
28. Barr, Biblical *Words for Time*, 82-104.
29. Alguns têm considerado Apocalipse 10.6, "já não haverá demora" [KJV: "já não haverá tempo"], como indicando uma existência atemporal para a criação. Contudo, o contexto diz, na verdade, que o julgamento é iminente; portanto, a tradução "já não haverá demora" está correta. Até onde eu sei, essa é a única passagem bíblica que é usada para defender que a nossa vida eterna será atemporal.
30. Ludwig Wittgenstein começa *Philosophical Investigations* com uma citação de Agostinho sobre o assunto. Platonista que era, Agostinho admitia que tinha dificuldades para definir o tempo: "Se ninguém me perguntar, eu sei; mas se alguém me perguntar, eu não sei". Wittgenstein tomou isso como um exemplo de como os

problemas filosóficos emergem. Usamos palavras como *tempo* muito naturalmente, sem perplexidade, até que alguém nos pergunte a respeito de sua "definição" ou "essência". Então ficamos desnorteados ou "enfeitiçados", e achamos necessário consultar os filósofos. A própria sugestão de Wittgenstein é que, se somos capazes de usar a palavra tempo em seus cenários cotidianos, então a entendemos suficientemente. Pode não ser possível defini-la, reduzir todos os usos da palavra a uma essência. Veja Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Nova York: Macmillan, 1968), I.

31. Barr, *Biblical Words for Time*, 75.
32. Veja mais adiante a minha discussão sobre a imutabilidade de Deus.
33. Deus não percebe um momento de sua própria consciência transcendente fluindo para dentro de outro. Porém, ele entende plenamente o processo pelo qual o tempo flui no mundo por ele criado.
34. Pode-se usar a analogia de um filme cinematográfico. Quando uma pessoa assiste a um filme projetado na tela, ela vê um fotograma por vez, cada um se movendo à cena seguinte. Porém, se a pessoa pudesse ver o filme (para esta ilustração somente filmes curtos serão apropriados), estendido à sua frente, no seu campo de visão, poderia ver todos os fotogramas de uma só vez, e portanto todos os "tempos" do filme.
35. Veja meu livro *The Doctrine of God*, capítulos 1-7.
36. Cullmann, *Christ and Time*, 69; Wolterstorff, "God Everlasting", 203; Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 2:456-458.
37. Para uma discussão mais completa, veja *The Doctrine of God*, capítulo 6.

Capítulo 10

1. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em OG, 117.
2. Quando usado para Deus, *nacham*, naturalmente, não pode significar arrepender-se do pecado. Pode significar "ceder", "mudar de idéia" ou "entristecer-se" (geralmente com grande tristeza).
3. Cf. também 1Crônicas 21.15.
4. O Salmista louva a Deus por seu arrependimento misericordioso. Veja o Salmo 106.41-45.
5. Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, 1.17.14.
6. Relembre a discussão dessa distinção no capítulo 7.
7. Este é um exemplo do que mencionei no capítulo anterior: relacionamento recíproco entre os seres humanos e Deus em sua imanência temporal.
8. No entanto, o fato de que muitas passagens têm essas garantias explícitas sugere que a profecia nem sempre tem esse caráter incondicional. Portanto, essas passagens reforçam a nossa impressão de que muitas profecias nas Escrituras são condicionais.
9. Para esta parte, devo muito ao importante artigo de Richard Pratt: "Historical Contingencies and Biblical Predictions", disponível em www.third-mill.org. Pratt distingue entre (1) profecias qualificadas por condições, (2) profecias definidas por garantias e (3) profecias sem qualificações. Ele analisa ainda cada grupo de forma muito proveitosa.

10. Isso significa, evidentemente, que existem alguns tipos de acontecimentos que somente filósofos sutis considerariam como mudanças. [A terminologia "mudança de Cambridge" foi introduzida em 1972 pelos filósofos realistas, em contraposição à "mudança real". As "mudanças de Cambridge" são aquelas que não envolvem qualquer alteração intrínseca num objeto, mas somente nas relações que ele mantém com outros. Por sua vez, "mudanças reais" envolvem mudança das propriedades intrínsecas do objeto. – N.T.].
11. Veja, por exemplo, Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarenden Press, 1988), 45.
12. Herman Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids: Baker, 1951), 148.
13. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 1:437. Ele se refere a J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, vol. 1: *Das Wesen der Gnade* (1942).
14. Agradeço a Vern Poythress pela sugestão de muitas das idéias desta seção. Assumo plena responsabilidade pela formulação destas.
15. Mesmo que não tomemos os dias de Gênesis 1 do ponto de vista cronológico, devemos reconhecer que a obra criativa de Deus precede o seu descanso na seqüência cronológica.

Capítulo 11

1. De importância primordial é o livro de Kayoh Kitamori, *Theology of the Pain of God* (Richmond: John Knox Press, 1965), seguido de perto por Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (Londres: SCM Press, 1974; San Francisco: Harper SanFrancisco, 1990). Compare com Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), que enfatiza "a identificação de Deus com o Jesus crucificado". A teologia feminista geralmente apóia esse paradigma: p. ex., Elizabeth A. Johnson, *She Who Is* (Nova York: Crossroad, 1996), 246-272. Para declarações recentes sobre a visão tradicional, veja Richard E. Creel, *Divine Impassibility* (Cambridge University Press, 1986; Millard J. Erickson, *God the Father Almighty* (Grand Rapids: Baker, 1998); Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2000).
2. O amor não é meramente emocional, mas certamente possui um componente emocional.
3. Veja o meu livro, *The Doctrine of the Knowldge of God* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1987), 152-153, no contexto das pp. 149-162, e também pp. 335-340.
4. D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsability* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 215.
5. Relembre o papel que eu atribuí ao conhecimento de Deus na própria formulação sistemática do seu plano eterno (cap. 8). Deus sabe o que planeja, e cada elemento do seu plano leva os outros em consideração. Portanto, o seu plano eterno, por si mesmo, inclui as suas reações a todos os elementos desse plano.
6. Relembre o comentário sobre a onipresença temporal de Deus no capítulo 10. Em Gênesis 1, mesmo antes que o homem fosse criado, Deus reagiu às suas próprias ações criativas.

7. Eu gostaria que esse ponto fosse mais bem entendido por jovens pregadores que tentam transmitir, muitas vezes, a verdade sem emoção, o que freqüentemente significa não tornar a mensagem interessante para os ouvintes. Às vezes, eles se defendem afirmando que o seu desejo é transmitir somente a verdade "objetiva", e não misturá-la com emoção "subjetiva". Eles não percebem que uma exposição desapaixonada da Palavra de Deus muitas vezes a falsifica. Não expomos Romanos 11.33-36 de maneira justa a menos que transmitamos, de alguma maneira, o sentimento de assombro e admiração de Paulo. O mesmo ponto se aplica a comentaristas e teólogos.
8. Paul Helm, *The Providence of God* (Leicester: InterVarsity Press, 1993), 224. Agradeço a Helm, cuja obra citada serviu de base para grande parte dos meus comentários nesta seção.
9. *Ibid.*
10. B. B. Warfield, "Imitating the Incarnation", um sermão sobre Filipenses 2.5-8, em B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1950), 570-571. Agradeço a Jeff Meyers por chamar a minha atenção para essa passagem.

Capítulo 12

1. Clark H. Pinnock, "Systematic Theology", em OG, 121-124.
2. John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 132-133.
3. Pinnock, "Systematic Theology", 122.
4. Richard Rice, "Biblical Support for a New Perspective", em OG, 26-35.
5. John Sanders, "Historical Considerations", em OG, 59.
6. Veja as referências ao socinianismo no capítulo 2.
7. Gregory A. Boyd, em *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker, 2000), 116, diz: "Nenhum credo ecumênico da igreja ortodoxa incluiu, em qualquer época, qualquer artigo de fé sobre a presciência divina", o que indica que se trata de uma questão em aberto para o Cristianismo. Se por credo "ecumênico" queremos dizer credos como o Credo Apostólico e o Credo Niceno, que são aceitos por todos os ramos do Cristianismo, então Boyd faz aqui uma observação histórica correta. Porém, esses credos ecumênicos são muito resumidos. Por exemplo, eles não incluem artigos sobre a justificação. No entanto, se formos mais adiante, para o tempo da Reforma, encontramos a Confissão de Fé de Westminster, que diz: "Todas as coisas estão patentes e manifestas diante dele [Deus]; o seu saber é infinito, infalível e independente da criatura, de sorte que para ele nada é contingente ou incerto (2.2); e a Confissão reforça esse entendimento do conhecimento de Deus com a sua posição sobre o decreto de Deus (cap. 3), a criação (cap. 4), a providência (cap. 5), o livre-arbítrio (cap. 9) e a vocação eficaz (cap. 10). Pelo menos para a tradição reformada, a extensão da presciência de Deus não é uma questão em aberto.
8. O arminianismo tradicional procura defender tanto o indeterminismo como a presciência divina exaustiva. A esse respeito, o teísmo aberto é mais lógico que o arminianismo tradicional, mas paga um preço teológico alto por sua lógica superior.

9. Pinnock, "Systematic Theology", 121.
10. Sanders, *The God Who Risks*, 198-199.
11. Pinnock, "Systematic Theology", 121-122.
12. *Ibid.*, 122-123.
13. Para uma discussão mais completa, veja o meu livro a ser publicado, *The Doctrine of God*, especialmente o capítulo 22.
14. Se fosse esse o pedido, ele apenas mostraria a ignorância de Deus quanto ao presente, não quanto ao futuro. Porém, os teólogos do teísmo aberto geralmente aceitam que Deus conhece o presente exaustivamente.
15. Se, em Gênesis 3.9, 11.5 e 18.20,21, as "descobertas" de Deus pressupõem a sua ignorância, então, esta é ignorância também quanto ao presente, e não somente quanto ao futuro. Mas Gênesis 11.5 e 18.20,21 podem ser corretamente entendidos sem que seja necessário pressupor a ignorância divina. Isso também pode ser dito a respeito das outras passagens.
16. Gênesis 22.14 também fala do conhecimento de Deus quanto ao presente, não quanto ao futuro. Da perspectiva do teísmo aberto, deveremos concluir que, antes da jornada de Abraão, Deus não sabia se Abraão o temia. Em outras palavras, Deus era ignorante com respeito ao estado do coração de Abraão no presente.
17. Douglas Wilson comenta sobre Gênesis 8.1 ("Lembrou-se Deus de Noé") dizendo: "Será que, nessa passagem, Deus bateu na testa e exclamou: 'Ah, é! *Noé*!' ou em Êxodo 6.5: 'Minha nossa, isso foi por um triz! Quase me esqueci. A *aliança*!'" Veja Wilson, *Knowledge, Foreknowledge, and the Gospel* (Moscow, Ida.: Canon Press, 1997), 39. Nem Sanders nem Boyd, nos livros anteriormente citados, incluem Gênesis 8.1 ou Êxodo 6.5 no índice das Escrituras. Sanders (mas não Boyd) descreve o arco-íris em Gênesis 9.14-16 como sendo uma "lembrança para o próprio Deus", sugerindo, no mínimo, que Deus, de outra maneira, poderia se esquecer do seu plano. Porém, essa idéia refuta, não o conhecimento de Deus quanto ao futuro, mas o seu conhecimento com respeito ao passado, apesar da afirmação do teísmo aberto de que o conhecimento de Deus do passado é exaustivo.
18. Outros têm traduzido essa passagem de um modo a não criar problemas para o conhecimento divino. A versão KJV do versículo 7 diz: "E eu *disse* depois de ela ter feito todas estas coisas, Volta para junto de mim. Mas ela não voltou. E sua traiçoeira irmã Judá viu isto".
19. O que realmente Jeremias 3.6,7 quer dizer parece ser que Israel, depois de cometer tanta idolatria, deveria ter se voltado para Deus, pelo menos para uma mudança de ritmo! Mas nem mesmo esse motivo os levou de volta a Deus.
20. Rice, "Biblical Support for a New Perspective", 51.
21. No entanto, quero fazer dois comentários sobre esse tipo de proclamação: (1) As decisões humanas são, em si mesmas, o resultado das decisões de Deus. Assim sendo, as decisões de Deus sempre serão independentes das decisões humanas num sentido muito importante. (2) Na visão do teísmo aberto, muitas das decisões do próprio Deus são respostas às decisões livres de seres humanos. Porém, se Deus não pode conhecer as livres decisões humanas antecipadamente, como saberá o que ele mesmo fará? Quase todos os acontecimentos no mundo dependem, até certo ponto, de decisões humanas. Os desastres naturais são o resultado da Queda. Guer-

ras, mortes humanas, a ascensão e a queda de reinos, o nascimento de Jesus, sua morte, o sucesso da pregação da igreja: todas essas coisas são resultados de decisões humanas livres. Se Deus não for capaz de conhecer nenhuma dessas decisões antecipadamente, como saberá de que modo irá responder a elas?

22. Estou assumindo, naturalmente, que as Escrituras são exatas nos seus relatos sobre quando esses acontecimentos se concretizaram. Se as Escrituras são a palavra de Deus, então devemos presumir essa exatidão, contrariamente à abordagem usual dos críticos liberais da Bíblia.
23. Boyd, *God of the Possible*, 35.
24. Outro problema com a análise de Boyd tem a ver com a "orquestração" que ele atribui a Deus. Como em outros lugares, Boyd reconhece aqui uma ocasião em que Deus, com efeito, controla a livre escolha humana. E, contrário ao indeterminismo, eu presumo, Boyd compartilha a auto-avaliação de Pedro de que ele foi responsável por sua ação, embora não tenha sido "genuinamente livre".

Capítulo 13

1. Neste capítulo sou muitíssimo grato (ainda mais que nos capítulos anteriores) ao livro "A Response to Gregory A. Boyd's *God of the Possible*", de Roger Nicole (a ser publicado).
2. Veja a discussão de Gregory A. Boyd (agora famosa) a respeito da experiência de "Suzanne", em *God of the Possible* (Grand Rapids: Baker, 2000), 103-106.
3. Veja Clark H. Pinnock e Robert C. Brow, *Unbounded Love: A Good News Theology for the Twenty-first Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994).
4. Clark H. Pinnock, "The Conditional View" em *Four Views on Hell*, org. por William Crockett (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 137.
5. Veja Bruce A. Ware, *God's Lesser Glory* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2000), 143-160.
6. Roger Nicole, "A Response to Gregory A. Boyd's *God of the Possible*", 24.



Página em Branco!!!



O movimento teológico conhecido como teísmo aberto está abalando a igreja hoje, desafiando as doutrinas bíblicas da soberania, presciência e providência de Deus.

Neste oportuno trabalho, John Frame descreve de modo claro o teísmo aberto e o avalia biblicamente. Ele não somente responde aos argumentos do teísmo aberto, mas prossegue aguçando nosso entendimento do relacionamento entre o plano eterno de Deus e as decisões e os eventos de nossa vida.

■ ■ ■

John M. Frame (A.B. pela Princeton University, B.D. pelo Westminster Theological Seminary, A.M. e M.Phil pela Yale University) é professor de Teologia Sistemática e Filosofia no Reformed Theological Seminary, em Orlando. Ele é autor de vários livros, entre eles, *A doutrina do conhecimento de Deus* e *Em espírito e em verdade*, desta editora.

EDITORA CULTURA CRISTA
www.cep.org.br

ISBN 85-7622-119-5
9 788576 221197

Teísmo aberto/Soberania de Deus