ONDE A REFORMA ERROU?

BEN WITHERINGTON

QUESTÕES DE JUSTIÇA IMPUTADA E ELEIÇÃO

"Deus encontra as pessoas na justificação apenas fora de si mesmas e a justiça recebida permanece uma justiça estranha." Stefen Chester[1]

"O reformador está sempre certo sobre o que está errado. No entanto, ele muitas vezes está errado sobre o que é certo" G. Chesterton

O diálogo no capítulo anterior com Chad Thornhill é útil para esclarecer toda uma variedade de questões em relação à eleição, o povo escolhido de Deus, alianças, predestinação e soberania de Deus, portanto, alguns dos problemas com as leituras de Lutero, Melanchthon e Calvino de Paulo já foram tratado no capítulo anterior. Visto que Paulo é o ponto crítico para tais discussões, especialmente nos círculos protestantes, foi importante mostrar com alguma extensão como essa questão se desenrola quando avaliamos Paulo apropriadamente à luz tanto do AT quanto de seu contexto judaico inicial.

Para refrescar nossas memórias, as seguintes são algumas das conclusões mais importantes de tal discussão: (1) a linguagem do povo escolhido e, portanto, o conceito de eleição, é principalmente um conceito corporativo na literatura bíblica e também no Judaísmo antigo. Alguém é "eleito" se está em Israel no Antigo Testamento e no Judaísmo inicial, e outro é "eleito" se alguém está "em Cristo" em Paulo e em outras partes do NT. A fronteira que deve ser ultrapassada para se estar entre o povo de Deus é o próprio Cristo, a fé em Cristo; (2) quando os indivíduos são chamados de "eleitos" no AT e na literatura judaica primitiva, esta é

[1] Stephen Chester, *Reading Paul with the Reformers: Reconciling Old and New Perspectives* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2017), 175.

frequentemente uma declaração sobre seu caráter e comportamento de acordo com a Torá, eles devem ser justos. Não é uma afirmação soteriológica *per se*.

Mesmo quando a discussão é sobre a futura ressurreição em Dan. 12,1–3, são os justos que obtêm a "boa ressurreição" e brilham como o sol. Em outros pontos, os indivíduos são tratados como representantes (Jacó e Esaú) de grupos, e comentários sobre eles, por exemplo em Rom. 9–10, não são comentários sobre sua salvação individual. Na verdade, até comentários sobre alguém ser o líder ungido e escolhido de Deus, como Ciro em Isaías, não são comentários sobre a salvação individual dessas pessoas. Eleição é uma coisa, salvação é outra, embora essas duas categorias estejam relacionadas uma à outra em alguma literatura; (3) a linguagem da predeterminação visa deixar claro que Deus tem um plano, um projeto que ele está trabalhando em favor de seu povo, e deixa claro que ele é o ator mais poderoso no drama, e não há ninguém como ele; (4) tanto o grande poder de Deus quanto o poder humano de escolha contrária são afirmados na literatura judaica primitiva, que ao mesmo tempo afirma a possibilidade de fidelidade e apostasia. Paulo se encaixa muito bem nessa discussão, mantendo essas coisas em tensão. A predeterminação de determinados indivíduos para a salvação eterna sem levar em conta suas próprias escolhas, caráter ou comportamento é algo que não é realmente encontrado nesta literatura. Mesmo os textos de Qumran, às vezes apontados como uma exceção, provavelmente não são, como Thornhill discutiu no capítulo anterior. Mas muito mais pode e deve ser dito sobre o conceito fundamental da "justiça externa de Cristo".

Vamos primeiro nos voltar para a ideia da justiça de Cristo sendo imputada ao crente, com base em uma leitura de Rom. 4 e outros textos em Romanos 2.[2] *Rom. 4 fala de Abraão confiando em Deus, e isso sendo creditado a ele como justiça.* Ou seja, a fé/confiança de Abraão foi creditada como justiça de Abraão. Paulo simplesmente leva essa discussão de

[2] Para mais detalhes ao longo dessas linhas, consulte as discussões relevantes em Witherington, a *Carta de Paulo aos Romanos.*

Gênesis 12-15 e não altera o texto de Gênesis 15.6 da LXX de nenhuma maneira real. De onde, então, veio a ideia da justiça de Cristo sendo imputada ao crente?

Em certa medida, vem da tradução inútil de Erasmo do texto pela Vulgata latina. A Vulgata tem "Abraão creu em Deus, e foi-lhe reputado (*reputatum*) na justiça (*iustitiam*)." Erasmo não ficou satisfeito com esta tradução e, baseando-se no contexto da linguagem jurídica de sua época, traduziu-a como "Abraão creu em Deus e isso foi imputado (*imputatum*) a ele para justiça" Isso é encontrado na primeira edição de Erasmo de seu NT grego (1516), e pode ter sido uma nota de rodapé menor na história da Reforma, exceto pelo fato que Melanchthon e Lutero usaram o NT de Erasmo e a ortodoxia luterana posterior seguiu tanto a tradução de dele quanto a sua compreensão de *dikaiosune*, a tal ponto que "justiça imputada" ou "justificação imputada" tornou-se uma ideia aceita e popular naquela tradição protestante. O próprio Lutero não costumava usar a linguagem da imputação, mas na ortodoxia luterana posterior ela se tornou comum.[3]

Aqui é onde notamos que Erasmo estava errado em sua suposição sobre a proveniência da linguagem sobre "contado". Este não é um exemplo de termo judicial ou jurídico, é a linguagem dos negócios, a linguagem da contabilidade - a linguagem dos créditos e débitos. Vemos exatamente esse tipo de uso dessa linguagem em Sl. 106,31 e 1 Mac. 2,52 e também em Fil. v. 18. Isso anda junto com a ideia judaica primitiva de que as boas e más ações de uma pessoa são registradas em um livro-razão (Et. 6.1; Dan. 7.10; Test. Benj. 11.4; Jub. 30.17). Sim, provavelmente há algumas implicações legais quando Paulo associa Gênesis 15 a uma passagem sobre

[3] Stephen Chester deixa esse ponto claro em seu excelente estudo *Reading Paul with the Reformers*. As leituras luteranas e reformadas posteriores dos textos-chave paulinos não deveriam necessariamente ser atribuídas aos reformadores originais. Uma das verdadeiras virtudes desse livro é que Chester mostra que os protestantes, e ele se concentra especificamente nos contribuintes da chamada Nova Perspectiva sobre Paulo, ainda estão lendo Lutero e Calvino à luz de seus seguidores posteriores e, portanto, estão errando o que os Reformadores falaram sobre vários desses assuntos.

pecados sendo cobertos e perdoados ou mesmo perdoados (ideias que ele toma emprestado do salmista uma vez em Romanos, que Paulo raramente usa de outra forma) e, portanto, não é creditado, mas nada é dito sobre a justiça de Cristo sendo creditada em vez disso. E, novamente, se Abraão e sua fé estão posicionados como o protótipo ou modelo para o público de Paulo, é a própria fé de Abraão que é creditada como justiça de Abraão.

Paulo teria ficado chocado com a noção de que os cristãos após a conversão não precisam continuar a ser justos e santos, e levar uma vida justa, assim como ele ficaria chocado, como um judeu primitivo, com a ideia de que Cristo é justo no lugar do crente de forma que a justiça do crente é apenas uma ficção jurídica - ele é considerado justo, mas não contado como justo. Pior ainda seria a noção de que quando Deus olha para os crentes, ele está enganado sobre seu estado moral real, vendo apenas "a justiça de Cristo" ou, ainda mais errônea, a ideia de que Deus está olhando para o outro lado e não irá responsabilizar os crentes pelos pecados da sua pós-conversão por causa da morte expiatória de Jesus. Paulo teria concluído que várias dessas noções transformam Deus em uma divindade injusta. Lutero, no entanto, contornou alguns desses problemas combinando sua noção de justiça estrangeira com a noção da união do crente com Cristo. Algumas das coisas que ele diz soam como se Cristo fosse o gêmeo siamês do crente, unido pela cintura, com toda a justiça estando em Cristo, e não no próprio crente.[4]

Rom. 5.12 tornou-se um texto muito importante para a discussão dessas questões vis-à-vis a noção de pecado original. O texto diz: “É assim que por meio de um só o pecado entrou no mundo, e por meio do pecado, a morte, e assim a morte se espalhou para todos, porque todos pecaram”. Agostinho notoriamente baseou sua interpretação deste texto na Vulgata latina *in quo* (em quem), que era uma tradução incorreta do grego ἐφ 'ᾧ, que significa "naquele" e o outro problema é que na tradução latina de Agostinho a segunda referência a morte é omitida com o resultado de que

[4] Ver Chester, *Reading Paul,* 175–217.

"pecado" em vez de "morte" se torna o assunto do verbo espalhar - ou seja, "o pecado espalhou-se de Adão a toda a humanidade por geração, não por imitação por toda a humanidade."

Deve ser lembrado que Agostinho está criticando e tentando evitar os erros percebidos de Pelágio em suas discussões posteriores sobre Romanos. O resultado dessa tradução e leitura incorreta de Rom. 5,12, juntamente com as conclusões posteriores de Agostinho de que Rom. 7 (à luz da tradução incorreta de Rom. 5.12) deve estar se referindo à situação dos cristãos, é que a "justiça" de qualquer tipo é impossível para o ser humano caído, visto que o pecado original foi transmitido seminalmente a toda a raça humana. Portanto, apenas a justiça imputada poderia remediar esse problema. Agostinho, ao que parece, estava mais certo em sua leitura anterior de Rom. 7 referindo-se àqueles fora de Cristo. Lutero, o ex-monge agostiniano, está na verdade em grande dívida com a leitura posterior de Rom. 7 e basicamente o reitera.

É claro que isso não faz nenhum sentido para a afirmação de Paulo, o cristão, mais tarde na vida, de que em relação à justiça que vem por guardar a Lei mosaica, ele era irrepreensível durante seus dias pré-cristãos (Fp 3.6)! Aparentemente, na visão de Paulo, a queda humana não criou uma situação de "depravação total", mas sim uma situação em que uma pessoa estava inclinada a pecar e sofria com o coração voltado para si mesmo (egocentrismo), mas pela ajuda de Deus e de sua Palavra e graça poderia evitar quebrar as Leis Mosaicas, pois é isso que *irrepreensível* significa nessa frase.[5] Não significa puro como a neve, não significa

[5] Se por "depravação total" se quer dizer apenas que o pecado afeta todos os aspectos de quem somos, ou seja, é extenso ou total no escopo do que mancha na pessoa, então o termo é bom. Se, no entanto, com isso se quer dizer que o pecado é intenso no indivíduo, que ele é mau até os ossos, que não há nada de bom a dizer sobre a pessoa, que a imagem de Deus na pessoa foi apagada, não apenas desfigurada, então não, essa aparentemente não é a opinião de Paulo. O pecado, no entanto, pode ser uma forma de comportamento viciante, de modo que se pode falar sobre uma pessoa estar escravizada ao pecado, como vemos descrito em Rom. 7,14–25. A pessoa sabe melhor, mas não pode fazer melhor. Claramente, à luz de Fp. 3.6, Paulo não vê isso como uma descrição de si mesmo e de seu próprio passado. O que eu entendo que isso significa é que obviamente a graça de Deus estava em ação antes da vinda de Cristo, na vida de alguns indivíduos

moralmente perfeito, não significa cumprir todo o amor que Deus manda a ponto de agradá-lo. Significa evitar cometer o "não farás".[6] E isso levanta outro problema com a exegese de Paulo dos reformadores e de seus descendentes - eles presumiram que a Lei não poderia ser cumprida, que era impossível fazê-lo. Entre outras coisas, essa nunca foi a opinião dos judeus devotos, e não é hoje. Paulo não seria um advogado de que não se pode evitar quebrar a lei. Mas é preciso lembrar que a Lei Mosaica não cobre todas as coisas que a Lei de Cristo. Não cobre raiva, por exemplo, ou adultério do coração. Ela permite várias coisas devido à dureza de coração, como já vimos anteriormente neste estudo, coisas que não são mais permitidas agora, uma vez que Jesus trouxe a esfera de salvação e reino de Deus.

A interpretação de “justiça imputada” foi apoiada por um certo tipo de tradução de 1 Coríntios 1.30 da seguinte forma: “É por causa dele que estais em Cristo Jesus, que se tornou para nós sabedoria de Deus - isto é, a nossa justiça, santidade e redenção.” A frase em grego é complicada. O que está claro é que Paulo diz que Cristo se tornou a sabedoria de Deus

---

mais do que de outros. Alguns receberam a graça de obedecer à Lei, alguns receberam o dom da sabedoria e assim por diante. O que ainda não foi dado foi a graça da salvação em Cristo.

[6] É revelador o quão pobre é a exegese dos Reformadores deste texto em Filipenses. Enquanto os Reformadores usaram Fp. 3.6 para refutar a noção de que Paulo lutou com uma consciência pesada antes de sua conversão, o que eles falharam em lidar é que esta é a avaliação "cristã" de Paulo de sua vida pré-cristã. Calvino, em uma esquiva habilidosa, sugere que o que Paulo está realmente dizendo é que ele está admitindo que era cego o suficiente para se considerar justificado aos olhos de Deus, já que ninguém poderia censurá-lo por violar a lei. Paulo não diz nada aqui desse tipo. Sua avaliação cristã é que ele não tinha culpa nos requisitos da Lei mosaica. Ele continua dizendo que trocou todas as vantagens de sua própria vida anterior por algo maior, e ele estava preparado para considerar as primeiras coisas boas como *skubala* em comparação com receber Cristo. Ele está usando uma síncrise aqui e não está contrastando uma coisa ruim com uma coisa boa, mas sim uma coisa boa de valor temporário com uma coisa muito melhor de valor duradouro. Ele apresenta o mesmo tipo de argumento em 2 Coríntios 3, onde ele compara a Nova e a Antiga Alianças, ambas acompanhadas de glória. Veja Chester, *Reading Paul*, 122-25, sobre as artimanhas artísticas dos Reformadores ao lidar com Fp. 3,6.

para o crente. A frase sobre Cristo está, no entanto, entre parênteses e não há nenhuma palavra "nossa" conectada a qualquer um dos três atributos no final da frase. Além disso, os reformadores tiveram que inserir a palavra *kai* (e) antes da última cláusula para fazê-la dizer que Jesus é a nossa sabedoria e justiça, etc. Mas a frase grega diz literalmente "Mas dele, *vocês são* (em Cristo Jesus, quem tornou-se nossa sabedoria de Deus) justiça, santidade e redenção." Nada é dito aqui sobre Cristo ser justo, santo ou redimido *por nós*. O objeto do verbo "vocês são" é retidão, santidade, redenção. Sim, essas qualidades vêm para o crente "dele", mas Paulo está descrevendo qualidades do crente, *não qualidades que Cristo tem no lugar ou em nome do crente*. Esta última interpretação correta do assunto é confirmada quando se olha para 2 Coríntios 5,21: "Deus fez aquele que não tinha pecado, pecado por nós, para que nele nos tornássemos justiça de Deus."

Paulo não está falando sobre o próprio Cristo (que não precisa se "tornar" justiça, e não, ele não está falando sobre justiça estrangeira). Deus realmente quer que o crente se torne santo, por meio da operação interna do Espírito Santo de fato. Em uma extensão muito considerável, teólogos luteranos e reformados, e mesmo vários dos expoentes atuais de tais teologias, não corrigiram os erros que Agostinho cometeu, mas de fato os reforçaram de várias maneiras, e isso por sua vez distorceu a interpretação da eleição e conceitos relacionados também. O verbo "tornar-se" na cláusula final deixa muito claro que Paulo está falando sobre algo que acontece para e no crente, não algo que acontece para eles em outra pessoa, a saber, Jesus.[7] Sim, isso só acontece com eles porque eles estão

[7] E alguém pode querer perguntar, também, o que raios significa que Cristo *se tornou pecado por nós*? Isso não significa que ele foi transformado em pecador. No máximo, isso só poderia significar que ele se tornou o portador do pecado, o bode expiatório por nós, o que na verdade significa apenas que ele suportou a punição pelos nossos pecados, visto que o pecado não é um fardo literal colocado sobre Cristo enquanto estava na cruz. A outra possibilidade real é que isso significa que ele carregou a culpa e o castigo do pecado por nós. Portanto, "ele se tornou pecado" simplesmente não pode significar o que Lutero, tomando o texto hiperliteralmente, disse que significava - ou seja, ele se tornou um pecador por nós! Se fosse esse o caso, ele não poderia ser o portador do pecado que tira o pecado. Curiosamente, em todo o judaísmo primitivo, o único lugar em que ouvimos a combinação de "eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo", que parece

em Cristo. Não está se referindo a algo totalmente estranho que existe apenas no próprio Cristo, que de alguma forma é considerado como estando em algum tipo de união com o crente que na verdade não torna o crente justo!

Já tivemos oportunidade de falar um pouco sobre Ef. 1,4–14, mas alguns comentários adicionais são necessários aqui. Deve-se prestar muita atenção à frase "Nele", que Paulo mantém repetindo as mudanças nesta passagem. Os crentes são escolhidos "em Cristo", que é o Eleito de Deus, pois é aquele que existia antes da fundação do universo e foi escolhido por Deus para ser o Salvador. Até Calvino reconheceu que é isso que Ef. 1 está falando, e Karl Barth seguiu Calvino, e seu filho Markus produziu um comentário magistral sobre Efésios, sendo esta a leitura correta do texto. Crisóstomo disse há muito tempo que "Deus nos escolhendo em Cristo significa que Deus nos escolheu por meio da fé em Cristo". Não há absolutamente nada em qualquer um desses textos contra a noção de que um Deus que ama incondicional e eternamente possa limitar sua própria liberdade absoluta, a fim de permitir que os humanos respondam a ele livremente com a ajuda da graça divina ou a obra do Espírito.[8]

Deus trata os seres humanos como pessoas responsáveis por suas próprias escolhas de vida, especialmente as mais importantes. Para qualquer comportamento ser genuinamente amoroso ou virtuoso, deve envolver o poder de escolha contrária. Portanto, o conceito de eleição aqui é incorporativo, "em Cristo". Esta ideia de eleição corporativa em Cristo de judeus e gentios foi planejada como conforto para aqueles que já creem, conforto de que eles podem atingir o objetivo escatológico final porque Deus estará trabalhando neles e estará com eles até o fim. Aqui Cristo é o Eleito que não precisa ser salvo, mas como o Eleito ele traz a

---

combinar a noção de bode expiatório com a ideia do cordeiro pascal ("Cristo, nossa Páscoa foi sacrificado", diz Paulo em 1 Coríntios 5.7), está em João 1.

[8] Sobre a leitura de Karl Barth de tais textos, veja M. Galli, *Karl Barth: An Introductory Biography* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2017).

salvação, e a salvação mais tarde na longa sentença grega inicial em Efésios diz-se que aconteceu pela graça e através da fé em Jesus, o Eleito.[9]

Voltamo-nos agora para uma leitura adequada do *crux interpretum* - Rom. 8,28-30. Em primeiro lugar, o contexto é de uma discussão sobre a obra do Espírito Santo no crente que nos libertou do "princípio da lei do pecado e da morte" e nos ajuda em nossa fraqueza, mesmo quando temos problemas ao orar. O cristão não é mais uma pessoa escravizada pelo pecado, qualquer que seja o grau de degradação que ele ou ela possa ter experimentado anteriormente. Em seguida, o texto diz: "Mas sabemos que para aqueles que amam a Deus, todas as coisas cooperam [ou se seguirmos P46, A, B e alguns outros ms., 'Deus opera todas as coisas juntas...'] para o bem daqueles chamados segundo o propósito/escolha [a palavra 'dele' não está presente nos manuscritos gregos]. Para aqueles que ele conheceu de antemão, ele também destinou de antemão a compartilhar a semelhança da forma de seu Filho, para que ele seja o primogênito de muitos irmãos e irmãs. Aqueles que ele destinou de antemão, também chamou, e aqueles que chamou, também justificou, e aqueles que justificou, glorificou."

No v. 28 Paulo faz uma declaração que considera ser ou deveria ser de conhecimento comum. A declaração é sobre "aqueles que amam a Deus". Normalmente, Paulo fala sobre Deus nos amando, mas não aqui. Aqui ele está falando sobre o crente capacitado pelo Espírito que ama a Deus. A passagem até o final de Rom. 8 pretende ser uma garantia para os cristãos de que o poder e a providência de Deus estão trabalhando para o seu bem, e trabalhando neles e, de fato, está Deus encarregado de "todas as coisas" de forma que o cristão não precise se preocupar com Satanás, circunstâncias, ou doença, ou outras pessoas que possam separar alguém de Deus e seu plano no devido tempo a se tornar o crente totalmente conformado à imagem de Cristo, finalmente por meio da ressurreição,

[9] Para uma discussão detalhada desta passagem veja Witherington, *Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians*, 227– 37.

mas já agora internamente e progressivamente por meio da santificação (2 Cor. 4,16).

A discussão aqui não é sobre como alguém se torna uma pessoa que ama a Deus, como uma pessoa se torna salva, como uma pessoa se torna um crente. É sobre o destino daqueles que já estão em Cristo. Isso é especialmente claro porque o pronome relativo οὓς, que ocorre tanto no v. 29 quanto no v. 30, tem como único antecedente "aqueles que amam a Deus", não "aqueles que um dia estão destinados a amar a Deus", não "aqueles que foram escolhidos antes da fundação do universo." O texto nos diz claramente que Deus conheceu de antemão "aqueles que amam a Deus" e os destinou de antemão a uma gloriosa conformidade à imagem de seu Filho. Este texto então não tem nada a ver com a noção de Deus arbitrariamente arrancando algumas pessoas da massa da humanidade não redimida para serem justificadas ou salvas em primeiro lugar.

Uma vez que a linguagem do destino está em jogo aqui, deve-se apontar que Paulo também não está descartando a possibilidade de "naufragar a própria fé" aqui, algo de que ele fala já em Gal. 5,19-20 e até nas Epístolas Pastorais (1 Tim. 1.19–20).[10] Apostasia é uma rejeição deliberada da obra de Deus no crente, uma rebelião deliberada contra a presença de Deus na vida de alguém, que entristece o Espírito e pode levar ao desastre espiritual. Apostasia não é "perder" a salvação, como se ela pudesse estar perdida. É sobre o que Heb. 6 diz, é sobre crucificar Cristo de novo em sua vida, rejeitando a obra salvadora de Deus já realizada em sua vida.

E então, deve-se notar que na lista das coisas que não podem separar um crente do amor de Deus, há apenas uma coisa que Paulo cuidadosamente não lista - o próprio crente! Em suma, esta passagem não é sobre: (1) estar destinado a se tornar um cristão, nem é sobre (2) a segurança eterna do cristão. Deus, quando se trata de salvação, não exerce sua soberania dessa forma. O que a passagem trata é tranquilizar os cristãos em Roma de que

[10] Observe a linguagem sobre Paulo entregando-os a Satanás, a mesma coisa que ouvimos sobre o cristão culpado de incesto que é membro da igreja de Corinto em 1 Coríntios. 5. A disciplina da igreja, é claro, só é administrada àqueles que são crentes.

nenhum imperador, ou governador, nem qualquer poder celestial, nem qualquer circunstância ou doença humana pode arrebatar uma pessoa salva das mãos de um Deus Todo-Poderoso. Aqui está uma grande garantia, mas que não é uma afirmação de segurança eterna.

Por que não? Existem várias razões, mas a mais importante é esta - o coração de qualquer relacionamento com Deus é o amor. É o grande mandamento - "você deve amar o Senhor seu Deus com todo o seu ser!" Mas o amor, ao contrário de algumas coisas na vida, não pode ser predeterminado, coagido ou manipulado. Deve ser dado e recebido gratuitamente, do contrário não é amor.

Deus, como um texto como Os. 11 já nos mostrou, é um grande amante, um grande conquistador dos seres humanos para ser seu povo. E esse amor deve ser recebido e retribuído gratuitamente. Resumindo, Deus dá aos humanos e aos seres angélicos um mínimo de graça e liberdade para retribuir livremente seu amor. Chame isso de graça preveniente, chame de obra do Espírito capacitando uma pessoa a responder ao cortejo de Deus, mas aqui está a parte crucial - a graça de Deus não funciona como um ímã funciona em limalhas de ferro. Deus está cortejando pessoas, não fazendo um experimento científico enquanto chama e escolhe pessoas. A graça de Deus permite nossa resposta, mas não é irresistível. Como outros dons de Deus, o destinatário deve exercer livremente o dom que é dado para que seja benéfico.

Finalmente, deveria ter ficado bastante claro ao examinar de perto a linguagem do “conhecimento prévio”, que não se encontra apenas em Rom. 8, mas também em Rom. 9-11, que Deus sabe de algo com antecedência não significa que Deus fez com que algo aconteça com antecedência. O fato de Deus fazer todas as coisas juntamente para o bem daqueles que o amam não significa que todas essas coisas sejam boas em si mesmas, ou que Deus as desejou todas. Deus não é o autor do pecado e do mal no AT ou no NT. Ele é o Santo que não tenta nem pode ser tentado por ninguém (Tiago 1).

O conhecimento de Deus é baseado não apenas em sua própria vontade e ações, mas em seu conhecimento absolutamente onisciente da vontade e das ações de todos os outros seres no universo. Deus sabia de antemão quem o amaria antes deles e planejou um futuro redentor maravilhoso para eles, incluindo a conformidade final à imagem de seu Filho por meio da ressurreição. E isso realmente será glorioso.

Deus revela o suficiente sobre nosso futuro para nos dar esperança e grandes expectativas, mas não tanto que não tenhamos que viver pela fé todos os dias. Mas Deus assegurou aos crentes que confiam em Deus dia após dia que nenhuma pessoa externa ou força ou circunstância ou tragédia ou doença pode separá-los de seu amor. Temos absoluta certeza de que para aqueles que permanecem "em Cristo" o futuro é tão brilhante quanto as promessas de Deus.

Não precisamos e não temos o direito de exigir que Deus garanta nossa segurança eterna, sem importar o modo como vivemos. Isso seria exigir que não tenhamos que viver pela fé, vendo através de um vidro nas sombras, a cada dia. Isso seria exigir "saber como já somos conhecidos" e já "ver face a face". Mas essa não é a condição do crente nesta vida. Ele é chamado de crente e fiel por uma razão. "Pois a fé é a certeza das coisas que se esperam e a convicção das coisas ainda não vistas" ou conhecidas (Heb. 11.1). Certeza é uma coisa, certeza e segurança eterna é outra.

A QUE SE REFERE "A JUSTIÇA DE DEUS"?

Considero axiomático que devemos ler Paulo à luz de seus próprios contextos judaico e greco-romano, e a discussão anterior com Chad Thornhill no último capítulo mostra a importância disso. Embora possamos ler Paulo ao lado dos reformadores, eles não eram, mais do que nós, intérpretes infalíveis de Paulo. Portanto, precisamos ter em mente desde o início que questionar o que os reformadores disseram sobre "justiça totalmente alheia" ou "a justiça de Cristo" ou mesmo "justiça imputada" não é a mesma coisa que questionar o próprio Paulo. Então, vamos começar com alguns fatos, se pudermos.

Em primeiro lugar, a frase nominal “a justiça de Cristo” *não aparece em nenhum lugar de Paulo*. Nem uma vez. Em segundo lugar, o termo *theos* se refere esmagadoramente a Deus Pai em Paulo. As exceções a esta regra são extremamente raras. Em Fp. 2.6 afirma-se que o Filho tem igualdade com Deus, mas mesmo nessa frase a palavra Deus se refere ao Pai. Rom. 9.5, no entanto, parece ser uma exceção genuína à regra, em uma observação doxológica, e Tito 2.13 também pode ser uma referência a Cristo como Deus, embora a frase "Deus nosso Salvador" em outro lugar em Tito se refira ao Pai, e a frase em questão pode ser lida como “enquanto aguardamos a bendita esperança e a manifestação da glória de nosso grande Deus e Salvador Jesus Cristo” ou a última cláusula pode ser “do grande Deus *e nosso* Salvador Jesus Cristo”, em outras palavras, ambos. Bem, não tenho problemas com a ideia de que Paulo pensava em Cristo como Deus, ou como parte da identidade divina, para usar a linguagem de Richard Bauckham. Mas é um fato que, da miríade de usos do termo *theos* nas cartas de Paulo, acabei de mencionar todos os casos prováveis em que não se refere ao Pai. O padrão certamente deve ser que, quando encontramos um uso do termo em Paulo, a menos que haja boas razões contextuais para pensar o contrário, o termo muito provavelmente se refere a Deus, o Pai. E isso nos leva primeiro a Rom. 1,16-17, a declaração de tese da *magnum opus* de Paulo:

> *Pois no evangelho a justiça de Deus é revelada - uma justiça que vem do Fiel na fé, assim como está escrito: "Os justos viverão pela fé."*

O que a frase “a justiça de Deus” significa nessa declaração? Já está registrado em meu comentário sobre Romanos, dizendo que definitivamente não se refere à fidelidade à aliança de Deus. Por que Deus se sentiria *obrigado* a cumprir suas promessas da aliança mosaica quando a aliança havia sido quebrada repetidamente por seu povo? Quando a aliança é quebrada, visto que não é absolutamente uma aliança unilateral e incondicional, e desde que Paulo diz em Gal. 4 e 2 Coríntios 3 que foi uma aliança temporária até que Cristo viesse, e também é uma aliança obsoleta que Cristo encerrou como um caminho de justiça (Rom. 10.4),

não há razão alguma para ler a frase “a justiça de Deus” se referindo à sua lealdade a uma aliança pré-existente. Não, a justiça de Deus é uma referência ao caráter e ação de Deus, e a prova clara disso é o que se segue em Rom. 1.18–32, onde ouvimos sobre a ira de Deus contra a idolatria e imoralidade. E. Käsemann estava certo - a justiça de Deus é uma declaração sobre a ação de Deus, e o que podemos ter certeza é que Deus será fiel ao seu próprio caráter. Ele será consistente, o mesmo ontem, hoje e para sempre. Ele não é quixotesco quando se trata de seu caráter. Mas quanto a alianças quebradas, ele não tem obrigação para com elas, e a Nova Aliança não é simplesmente uma renovação da Mosaica. De acordo com Paulo, é o cumprimento da palavra abraâmica (novamente Gl 4).

Em Rom. 1,16-17, então, temos uma referência à justiça de Deus Pai, não à justiça de Cristo, e aqui é apropriado apontar que *Deus Pai não morreu na cruz por nós, portanto, esta frase provavelmente não tem a ver com a morte expiatória de Cristo* na cruz ou com a justiça imputada de Cristo a nós, etc. Visto que não podemos ser justos (o que é muito mais do que ser meramente irrepreensíveis e evitar quebrar a lei) por guardar a Lei mosaica, Deus dá sua retidão para aqueles que crêem, em algum sentido ainda indefinido. Os primeiros ouvintes em Roma de Rom. 1, a maioria dos quais não eram convertidos do próprio Paulo, nunca imaginariam que Rom. 1,16-17 refere-se à justiça de Cristo ou à "fidelidade à aliança de Deus".

Rom. 3,22 também deve ser considerado, uma vez que é a recapitulação e ampliação da declaração de tese em Rom. 1,16–17. Aqui, Paulo diz "mas a justiça de Deus vem pela fidelidade de Cristo [ou, se você insiste, pela fé em Cristo] a todos os que crêem." Eu pessoalmente não acho que Paulo está sendo redundante aqui, então claramente a melhor tradução é "por meio da fidelidade de Cristo". Em outras palavras, obtemos a justiça de Deus Pai objetivamente por meio da obra de Cristo na cruz, e isso só vem “para” todos aqueles que crêem subjetivamente por causa da obra consumada de Cristo na cruz. Novamente, Cristo é o mediador para obtermos essa justiça que vem de Deus Pai. Ele é o meio, mas não é a justiça de Cristo que estamos recebendo!

Que dizer então de Fp. 3,9? Existem várias maneiras de traduzir isso, mas para mim a que faz mais sentido envolve uma alusão à morte de Cristo, usando a frase "a fidelidade de Cristo", que se refere à sua fidelidade até a morte na cruz. Assim, o versículo diz: "para que eu possa ser achado Nele, não tendo uma justiça própria que vem da Lei mosaica, mas sim uma que vem pela fidelidade de Cristo, a justiça que vem *do próprio Deus* baseada na fé." No grego, a distinção aqui é clara que a justiça vem a nós por meio de (*dia*) Cristo, o mediador, mas vem de (*ek*) Deus Pai. Em outras palavras, é da justiça de Deus Pai que estamos falando que recebemos por causa da obra consumada de Cristo na cruz.

Portanto, vamos juntar as peças agora: (1) a base da posição correta do crente para com Deus o Pai é a morte expiatória de Jesus; (2) Cristo se tornou fielmente o portador do pecado e recebeu o castigo por nossos pecados, para que pudéssemos ser reconciliados com Deus Pai; (3) mas o objetivo não era meramente restabelecer nosso relacionamento com Deus, mas mudar nosso caráter decaído, para que pudéssemos começar a imitar o caráter de Cristo, com o objetivo final de plena conformidade à imagem de Cristo; (4) não se trata de uma "justiça totalmente alheia", ou Cristo sendo justo em nosso lugar, ou uma ficção jurídica onde Deus nos considera justos quando na verdade não o somos. Trata-se de se tornar novas criaturas em Cristo e ser renovados interiormente dia após dia.

Resumindo, os reformadores estavam tão preocupados com a "justiça pelas obras" e "merecimento da salvação" que leram esses textos de uma forma que se referia à justiça do próprio Cristo, quando na verdade eles se referem à justiça de Deus Pai, aquele que disse em primeiro lugar, "sede santos, como eu sou santo." Isso dá um sentido muito melhor à sequência de Rom. 1,16–17 a Rom. 1.18-32, onde é a ira de Deus que é descrita como um tipo de expressão da justiça de Deus, e poucos contestariam que Rom. 1.18–32, com seus ecos de Gênesis, é sobre Deus o Pai. *Para a teologia bíblica, tudo isso leva a uma conclusão muito significativa. Isso significa que precisamos aprender tudo que pudermos do AT e NT sobre "a justiça de Deus Pai" porque essa é a justiça disponível para nós por meio de nosso Senhor Jesus Cristo.*

Deixe-me ser claro - a salvação é pela graça por meio da fé. A santificação é pela graça por meio da fé e resulta na operação de nossa salvação conforme Deus opera em nós o querer e efetuar. Nada disso tem nada a ver com boas obras meritórias, ou obras sendo a base da salvação. Isso tem a ver com a interpretação correta de Paulo em seu contexto judaico original.

Nesse sentido, os Reformadores deixaram a bola cair de várias maneiras e, como Stefen Chester mostrou, vários de seus descendentes continuam cometendo esses erros. E aqui talvez seja o lugar para revisitar toda a questão da "graça", particularmente no corpus paulino, e não consigo pensar em ninguém que possa nos ajudar mais com esse assunto do que John Barclay, para que este capítulo chegue ao seu fim. Seguimos na reflexão sobre o recente trabalho magistral de Barclay, *Paulo e o dom*.

GRAÇA RECONFIGURADA

Barclay em *Paulo e o dom*[11] reconfigurou a discussão da "graça" nas cartas de Paulo (e em outros lugares) de maneiras importantes. Aqui será útil resumir alguns dos impulsos principais deste estudo e suas implicações para uma teologia bíblica da graça daqui para frente. Deve ser entendido desde o início que este estudo particular é o primeiro de dois, e o que ainda está para ser estudado é o que poderia ser chamado de uso horizontal da linguagem "dom"/graça em Paulo, por exemplo, quando ele fala sobre ofertas de suas congregações para alívio da fome para os "santos" em Jerusalém.

Este primeiro estudo concentra-se no uso mais "vertical" e "teológico" (no sentido próprio do termo) da linguagem *charis*. Barclay, em sua taxonomia detalhada de "dom", apresenta o que chama de seis perfeições do termo: (1) superabundância (o tamanho ou caráter do dom); (2) singularidade (o caráter de Deus como doador e nada mais que doador); (3) prioridade (o momento do dom antes de qualquer iniciativa do outro lado); (4) incongruência (a incompatibilidade entre o dom e o valor do destinatário; (5) eficácia (a capacidade do dom de alcançar as intenções

[11] John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2015). Publicado pela Paulus em português sob o título *Paulo e o dom* (2017). Nota do tradutor.

do doador); e (6) não circularidade (dons que escapam a qualquer sistema de troca ou reciprocidade). Barclay parte da observação de Sanders de que o judaísmo é uma religião da graça e do nomismo pactual. De fato, diz Barclay, *embora a graça esteja em todo o judaísmo do Segundo Templo,* ela não é a mesma em todos os lugares. Assim, Paulo pode concordar com todos os seus companheiros judeus que Deus é misericordioso, mas quais dessas perfeições eles adotaram, e quais ele mesmo adotou?

Uma das coisas que parecem claras o suficiente para mim é que alguns estudiosos do NT desejam limitar desnecessariamente o significado do termo *charis* e suas contrapartes do AT por causa das enormes implicações teológicas da palavra em vários contextos. Parte do problema é a má leitura de termos do AT como HESED, que já tratamos neste estudo,[12] [12] e o próprio Barclay enfatiza *"a recente opinião errada de que 'justiça de Deus' significa 'fidelidade de Deus à aliança'*: tem essa referência em certos contextos textuais, mas o lexema 'justiça de Deus' não significa 'fidelidade à aliança de Deus' em todos os lugares ou fora desses contextos."[13] Exatamente certo. Palavras só têm significados em contextos particulares e o espectro de significados é considerável quando se trata do termo *charis*.

Além disso, Barclay está certo em enfatizar que *charis* no corpus maior da literatura grega tem três significados inter-relacionados: a qualidade de afabilidade; benevolência ou o dom/favor dado; e gratidão. Todos esses significados podem ser encontrados no NT, bem como no grego mais amplo. Ele enfatiza: "A palavra *charis* em si não tem o sentido específico de um dom imerecido ou incongruente. Ele assume essa nuance em Paulo, mas apenas porque se refere ao dom de Deus dado em Cristo. A partir dessa base, e através da tradução para o latim (*gratia*) e sua interpretação por Agostinho, 'graça' assumiu a conotação de um dom imerecido, mas não devemos importar esse sentido em cada uso do NT da palavra *charis*. A palavra se relaciona ao domínio dos dons, e são

[12] Veja pp. 288-91, acima.

[13] Veja meu blog em Patheos, *The Bible and Culture*, discussão com Barclay sobre o livro no outono de 2015, www.patheos.com/blogs/bibleandculture/2015.

normalmente doados (por um bom motivo) a destinatários adequados ou dignos. Não há razão para pensar que *charis*=dom imerecido. Apenas o contexto pode indicar se esse é o sentido (incomum) exigido em casos particulares."[14][14]

Barclay define "dom" mais particularmente da seguinte forma: "Dom denota a esfera de relações pessoais e voluntárias, caracterizadas pela boa vontade na concessão de benefícios ou favor, e eliciam alguma forma de retorno recíproco que é voluntário e necessário para a continuação do relacionamento."[15] Existem vários pontos-chave sobre isso: (1) a noção moderna de" dar sem pensar em retribuir "absolutamente não faz parte do antigo conceito de "dom" ou graça. Pelo contrário, o dom tem como objetivo estabelecer um relacionamento. Nem a noção de doação anônima deve ser importada para a discussão da graça no NT; (2) a ideia de predeterminação do resultado (não meramente predeterminação da dádiva divina da graça), também não deve ser importada para a discussão de Paulo sobre a graça. Esta é a maneira como Barclay coloca a questão:

> *Seria problemático para Paulo, como para nós, se nossa resposta à graça não pudesse ser considerada em nenhum sentido "voluntária" (ou seja, verdadeiramente desejada).* Observe o quanto ele enfatiza em 2 Coríntios 8–9 que a doação dos coríntios (*charis*) para Jerusalém deve ser voluntária e não uma extração (2 Coríntios 9.5); caso contrário, a seus olhos, *não seria um dom*. Agora, "voluntário" aos olhos de Paulo não significa "livre de qualquer influência externa" (veja quanto esforço ele faz para persuadi-los a fazer esta doação voluntária!): Ele não trabalha sob a nossa ilusão de que podemos e devemos agir como indivíduos completamente autônomos. Mas ele espera que a obra de Deus em nós gere a nossa própria vontade (Fp 2.12-13), como agentes libertos que poderiam agir de outra forma (é possível, aos olhos de Paulo, cair da graça).
>
> *Há uma tendência, em uma linha de interpretação de Agostinho, através de Calvino a Jonathan Edwards, a "aperfeiçoar"*

[14] Barclay, *Paul and the Gift*, 562– 74.
[15] *Ibid.*, 575.

> *(radicalizar ou absolutizar) a eficácia da graça, ao ponto onde ela causa, constrange ou compele nossas próprias vontades.* Isso é transformar a agência/vontade de Deus e nossa agência/vontade em um jogo de soma zero: quanto mais de um, menos do outro. Mas a vontade de Deus não está no mesmo nível que a nossa, trabalhando no mesmo nexo causal.[16]

Ele prossegue para ajudar a esclarecer de que maneiras a visão arminiana em vez da calvinista da eficácia da graça parece mais próxima do que Paulo quer dizer da seguinte forma:

> *Até onde eu entendo o Arminianismo (e eu não sou um especialista), ele representa uma recusa em aperfeiçoar a eficácia da graça como foi desenvolvida no posterior Agostinho e no Calvinismo. Ou seja, enquanto os arminianos dizem muito sobre a superabundância, a incongruência e a prioridade da graça (na forma de preveniência), eles resistem às fortes noções de determinismo ou causação que se tornaram centrais no entendimento calvinista da eficácia da graça. Portanto, no Arminianismo, o Espírito nos capacita e nos ajuda a responder à graça de Deus, e libera nossa vontade para fazê-lo, mas Deus não determina nossa resposta: somos libertos pela graça genuinamente para aceitar ou rejeitar a salvação. Daí a resistência arminiana à predestinação se esta for entendida como predeterminação, à expiação limitada (uma doutrina que só faz sentido se Deus desde o início e já predeterminou quem responderá à obra salvadora de Cristo) e à perseverança dos santos (Os arminianos insistem que a apostasia é genuinamente possível).*
>
> Claro, as noções da eficácia da graça estão ligadas a como você entende a relação entre a agência divina e humana (do crente), e os cálculos de soma zero (quanto mais Deus está trabalhando, menos nós estamos) talvez não sejam as melhores maneiras de descobrir isso. Assim, espero que minha análise ajude aqueles na tradição Wesleyana a dizer: acreditamos plenamente na graça de Deus e maximizamos (como Paulo) sua

[16] Isso veio da troca de e-mail em setembro de 2015 que levou às postagens do blog em outubro de 2015, usado com a gentil permissão de John.

> incongruência, mas simplesmente não seguiremos os calvinistas em aperfeiçoar sua eficácia da maneira como o fazem - mas não está claro se alguém tem que fazer isso para ter uma visão teologicamente adequada da graça.[17]

Quais são, então, as implicações do estudo de Barclay sobre o dom para o conceito de justiça imputada? Aqui ele diz o seguinte:

> A noção da justiça de Cristo "imputada" a nós é uma tentativa de definir a linguagem "imputada" ("contado") de Rom. 4.5, etc. combinados com versículos como 1 Cor. 1.30 ("Cristo tornou-se nossa justiça", etc.) e 2 Cor. 5.20 ("para que nele nos tornemos justiça de Deus"). Teologicamente, representa uma insistência em que tudo o que é dito sobre nossa justiça pode ser dito apenas com base em nossa união com Cristo: não é (ou não apenas) que a graça é infundida para nos ajudar em nosso caminho de justiça, mas que tudo que é "justo" sobre o crente é fundamentado em Cristo. *Pessoalmente, não acho a linguagem da justiça de Cristo sendo imputada a nós a maneira mais útil (ou exegeticamente necessária) de explicitar isso, mas a preocupação teológica é real, e certamente precisamos encontrar maneiras de falar sobre justiça crente que continuamente se refere ao dom de seu novo eu e novo arbítrio pela graça.* O esquema *simul justus et peccator* de Lutero é uma maneira de fazer isso, embora eu prefira algo como *simul mortuus et vivens* (porque eu não leio Romanos 7 como a experiência cristã). Calvino enfatiza mais a nossa justiça, mas depois insiste que ela é sempre imperfeita e manchada pelo pecado, e suas imperfeições exigem constantemente ser cobertas pela justiça de Cristo. Como eu disse, talvez a linguagem em si seja menos importante do que a ansiedade de não deixar a fé cristã se tornar outro tipo de moralismo, e continuar insistindo que quem somos, assim como o que fazemos, sempre depende da graça imerecida de Deus.[18]

---

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

Barclay também é útil de outras maneiras, no que diz respeito à construção de uma teologia bíblica. Como pode ser visto no trecho a seguir de nossa conversa, ele acha que um grande problema é pegar uma ideia particular, ou mesmo uma visão particular da ideia de graça e aperfeiçoar essa ideia de uma forma que leva a contradizer vários textos, por exemplo, textos que falam de Cristo morrendo pelos pecados do mundo e aqueles que refletem a intenção divina em primeiro lugar. Esta é uma razão pela qual neste estudo eu enfatizei fazer teologia de várias partes do cânon, não apenas com base nas cartas principais de Paulo, e enfatizei a importância de dar atenção a todo o testemunho da Bíblia em coisas como HESED, graça e a salvação de Deus.

Barclay coloca a questão da seguinte maneira:

> Uma das tarefas da teologia é extrair a coerência das várias vozes da Bíblia, e isso significará uma certa sistematização (ou, alternativamente, seleção). Não acho que o esforço para mostrar conexões ou coerência lógica seja o problema, mas sim *a inclinação para desenhar um tema cada vez mais ao longo de uma certa trajetória (em meus termos, aperfeiçoando-o ao enésimo grau).* Onde essa perfeição acaba contradizendo os textos bíblicos (como nos exemplos que se poderia citar com relação à "expiação limitada"), deve-se perguntar se essa perfeição (neste caso, a eficácia da graça) é realmente necessária ou útil teologicamente, ou se está seguindo uma forma problemática de lógica. Como você sugere, um dos problemas é que tendemos a colocar a agência de Deus e a nossa em um relacionamento competitivo (quanto mais de um, menos do outro). Na minha opinião, *a transcendência da liberdade de Deus não exige que nossa liberdade seja restringida da maneira que muitas vezes é suposta ("se Deus quisesse que isso acontecesse, eu não poderia ter tido liberdade real para escolher").* [19][19]

[19] Novamente, isso é de nosso intercâmbio em setembro de 2015, mas, além disso, Barclay aponta consistentemente para sua própria discussão adicional sobre esses tipos de assuntos na "Introdução" a John MG Barclay e Simon Gathercole, eds., *Divine and Human Agency in Paul and seu Cultural Environment* (London: Continuum, 2006), 1-8.

Obviamente, em algumas formas de teologia protestante, a *bête noire* é "religião das obras" ou ganhar a salvação e, portanto, tem havido uma tendência de tentar explicar a linguagem das recompensas no Reino como boas obras, assumindo que equivaleria a "ganhar" a salvação de alguém. Aqui, novamente, a discussão de Barclay expõe a falácia em toda essa linha de pensamento. Concordo com ele que Calvino faz melhor justiça à linguagem da recompensa do que Lutero. Barclay coloca desta forma:

> Calvino estava tentando levar em conta o fato de que os textos bíblicos, AT e NT, falam da recompensa de Deus, como a "coroa da justiça" para Paulo e para aqueles que anseiam pela aparição de Cristo (2 Timóteo 4.7-8). Mas Lutero e Calvino também queriam dar peso decisivo à verdade de que Cristo morreu pelos ímpios (Rom. 5.6), de forma que a salvação não é de forma alguma simplesmente uma recompensa para os justos que a merecem. Eles, portanto, queriam fazer uma distinção entre o que, seguindo Paulo, podemos chamar de fundamento (que é Jesus Cristo, o dom imerecido, 1 Cor. 3.11) e as várias coisas que os crentes constroem sobre esse fundamento, que pode ser feno e restolho, ou prata e ouro (1 Cor. 3,12-15). O importante é que mesmo a prata e o ouro não valeriam absolutamente nada sem o alicerce sobre o qual estão. Mas, visto que são os tipos de coisas (ações e personagens) que deleitam a Deus, pode-se imaginar o deleite de Deus em recebê-los (para o que se pode usar a metáfora da recompensa). Tentei explorar isso no capítulo sobre Romanos 1-4 (capítulo 15 de *Paulo e o Dom*), onde argumento que o incongruente dom da graça é projetado para produzir, no final, uma espécie de congruência entre santidade do crente e a santidade de Deus. Então eu acho que Lutero e Calvino entenderam absolutamente o que Paulo estava falando com respeito à incongruência do dom de Cristo, e isso é importante manter. *Mas, em minha opinião, Calvino deu um relato melhor do que Lutero sobre a linguagem da recompensa do Novo Testamento, que não é, entretanto, sobre a salvação como recompensa, mas sobre a recepção de Deus do alinhamento de nossas vidas com seu*

> *caráter e vontade, visto que surge do novo eu, cujo próprio ser é dotado pela graça.*[20]

Será útil neste ponto, porque John Barclay e eu tivemos uma longa conversa sobre todos os tipos de questões críticas envolvendo a teologia do dom e da graça de Paulo, dar uma pequena amostra da discussão como ela impacta este estudo específico. Considere o seguinte:[21]

BEN: Um dos temas que surgem várias vezes nas discussões da Nova Perspectiva (ou no final da Perspectiva Radical desse espectro) é a noção não apenas de que Paulo está abordando situações específicas em Gálatas e Romanos, mas que de fato sua teologia da graça e justiça de Deus é especificamente adaptada ao seu público dominante - a saber, os gentios. Para mim, essa percepção pode ser exagerada, porque Paulo não está apenas dizendo que "justificação pela graça por meio da fé" é o modo como os gentios entram no corpo de Cristo. Ele está dizendo que é assim que *todos* entram, incluindo ele mesmo, certamente. Por exemplo, em Rom. 1 ele enfatiza que as Boas Novas sobre a justiça e a fé em Cristo são para "os judeus primeiro" e também para os gentios.

Meu ponto é que *eu não acho que um modelo de duas vias de salvação funciona como uma análise do pensamento de Paulo,* especialmente quando Rom. 11,25ss. parece deixar claro que "todo o Israel será salvo no futuro" "quando o Redentor vier da Sião celestial e afastar a impiedade de Jacó". Você não fala sobre a impiedade de Jacó se você pensa que eles já estão salvos por algum outro meio que não Cristo, e você não fala sobre ramos judaicos temporariamente separados do povo de Deus, para que eles possam ser reintegrados naquele grupo pela graça por meio da fé em Jesus, se você está divulgando um modelo de salvação de duas vias. Em suma, parece-me que muito poucas pessoas da Nova Perspectiva, voltando a Stendahl, realmente entendem a questão quando se trata da natureza radical do pensamento de Paulo quando se trata de como exatamente o

---

[20] Da troca de e-mail em setembro de 2015.

[21] Tudo parte da troca de e-mail e postagens posteriores no blog de setembro e outubro de 2015.

Israel não-cristão é e será salvo. Você concorda com essa linha de pensamento ou ela contém algumas falhas?

JOHN: Você está certo que Stendahl, em conjunto com Gager e Gaston em sua época, e seguido agora pela "nova perspectiva radical" (Stowers, Zetterholm, etc.) estavam/estão muito dispostos a encontrar em Paulo qualquer coisa que sugerisse que esperava que os judeus mudassem na prática ou na crença, e uma forma de argumentar é dizer que seus comentários negativos sobre a autoridade da lei são apenas no que se refere aos gentios (seu único público).

Basicamente, concordo com você que Paulo espera que judeus como ele fossem desafiados e reconstituídos pelo Evangelho, mesmo que ele encontre uma conexão profunda entre o que Deus fez em Abraão etc. e o que ele fez em Cristo. Na minha leitura de Rom. 9-11 (capítulo 17 de *Paulo e o Dom*) Concordo com você que Paulo espera que o Israel étnico seja salvo pela fé em Cristo - embora isso não seja um acréscimo e certamente não uma negação de sua herança escriturística judaica, mas sim seu cumprimento, visto que Deus constituiu Israel o tempo todo por uma graça incongruente (que considero ser a raiz da oliveira em Romanos 11).

BEN: Vamos falar um pouco sobre a frase "obras da Lei", que é tão proeminente nas discussões do pessoal da *Nova Perspectiva*. Dunn, entre outros, quer argumentar que a frase se refere aos rituais de definição de limites que separam os judeus dos gentios - a saber, circuncisão, leis kosher e guarda do sábado. Paulo está combatendo a arrogância e o nacionalismo deles. A suposição por trás dessa suposição parece ser que Paulo não poderia estar sugerindo que "todas as obras possíveis da Lei Mosaica" são ultrapassadas, ou não mais obrigatórias para qualquer povo de Deus. E por trás disso está a suposição da teologia reformada de que Paulo sustentava uma visão de teologia da aliança de “uma aliança em várias administrações”.

No entanto, Paulo claramente em Gal. 4, 2 Cor. 3-4, Rom. 9,1-5, e Rom. 10.1–5 de fato nos diz que Cristo é o fim ou cumprimento dessa aliança

da lei mosaica, e que a nova aliança está conectada por meio de Cristo com a aliança abraâmica, não a mosaica que era um *paidagogos*, uma babá temporária até que Cristo viesse. Paulo afirma várias alianças dadas por Deus ao seu povo, não uma única aliança em muitas administrações. Em suma, o que está em jogo não é uma leitura luterana da Lei mosaica, mas uma leitura calvinista e reformada. Por que você acha que essa parte da discussão se tornou tão acalorada, com tanta frequência? Por que parece, pelo menos para mim, que Dunn e Tom Wright "protestam demais" sobre esse tipo de questão? Qual é a sua opinião sobre tudo isso?

JOHN: Eu tenho uma discussão sobre "obras da lei" no capítulo 12 de *Paulo e o Dom* (quando chegarmos a Gal 2.15-16) e penso em bases exegéticas que significa apenas "a prática da Lei Mosaica" e não destacar, ou priorizar, quaisquer obras em particular como circuncisão, etc. A esse respeito, eu discordo de Dunn, que, influenciado por seu treinamento reformado (ele se refere à Confissão de Westminster), não está inclinado a permitir qualquer crítica geral da lei mosaica, ou qualquer sensação de que sua era pode ter chegado ao fim. Claro, como ler *telos* em Rom. 10.4 (como "fim" no sentido de cessação ou "fim" no sentido de cumprimento) está no cerne exegético de todo este debate, que dividiu luteranos e calvinistas desde o início. Como você diz, em Gal. 3 Paulo deixa claro que a Lei mosaica tinha autoridade por um tempo limitado (começando 430 anos depois de Abraão e até Cristo): ele não pensa que é errado como tal, mas não é mais a autoridade final para aqueles em Cristo (mesmo que eles cumpram sua intenção central andando no Espírito). Romanos traz mais este sentido da intenção central da lei ("a obra da lei", Rom. 2.15; ou "a justa exigência da lei", Rom. 8.4), que indica que os crentes fazem o que a Lei, no fundo, estava procurando. Mas que sua autoridade final é quebrada até mesmo para os judeus é claro que, mesmo em Romanos, Paulo pode dizer que está persuadido no Senhor Jesus de que nada é impuro em si mesmo (Rm 14,14) e que "o Reino de Deus não é comida e bebida, mas justiça, paz e alegria no Espírito Santo" (Rom. 14,17). As regras da Torá continuam sendo uma tradição cultural honrosa, que Paulo deseja que os fracos continuem (Rm

14-15); mas também precisam reconhecer que se pode viver para o Senhor (Deus/Cristo) ignorando as regras kosher, bem como honrando-as.

BEN: Don Carson e outros daqueles que escreveram no volume intitulado *Justificação e nomismo variegado* parecem estar engajados no que eu chamaria de ação de retaguarda para proteger a velha análise calvinista do judaísmo antigo, em particular que havia numerosos defensores no judaísmo inicial de "obras de justiça ", que Paulo critica. Eles querem evitar totalmente a noção de que Paulo está de fato dizendo que a aliança mosaica, e não o legalismo ou a justiça, é a verdadeira questão aqui. Como você sugere, uma das principais razões para toda essa abordagem não é apenas a fidelidade a uma análise reformada tradicional de Paulo, mas uma tentativa de aperfeiçoar uma variedade de conceitos conjurados pela palavra graça, de uma só vez, ou misturá-los juntos. Por que você acha que pessoas tão diferentes como Carson e Doug Campbell querem apertar esse cinturão?

JOHN: É sempre tentador levar um conceito ao seu extremo lógico, e teólogos cristãos há séculos gostam de afirmar que outros têm uma compreensão defeituosa da graça porque esses outros não a aperfeiçoam da maneira que acham que deveria ser. Eu li Carson apertando todos os cinturões calvinistas (mesmo na linguagem que ele usa), e Campbell como um radical nato que é mais influenciado por Barth, mas quer levar até mesmo as perfeições da graça barthiana ao seu enésimo grau. Há uma atração em ser um "purista" nessas questões (outros são, então, comprometedores que não veem a verdade corretamente), e eu acho que a própria polêmica de Paulo sobre este assunto encoraja as pessoas a pensar que quanto mais polêmicas, mais elas são como Paulo. Mas às vezes aplicamos a polêmica paulina a tópicos sobre os quais ele não gostava muito.

BEN: Duas das maiores contribuições do seu livro, na minha opinião, são: (1) demonstrar com alguma extensão as várias maneiras como a terminologia de *charis* era usada no mundo de Paulo, e quão diferente era usada em uma cultura de beneficência de como é frequentemente usado

no contexto moderno quando falamos sobre “dar sem pensar em retorno” e coisas do gênero. O que me chocou é o quão pouco as discussões sobre a graça em Paulo no último século refletiram um conhecimento desta importante informação contextual para entender Paulo. E, de alguma forma, o pessoal da *Nova Perspectiva* até certo ponto empurrou a "graça" para as margens da discussão de Paulo em Romanos e outros lugares - incrível! (2) Acho especialmente que sua taxonomia sêxtupla é muito útil para classificar quais aspectos da graça Paulo está de fato aperfeiçoando (por exemplo, sua prioridade) e quais ele provavelmente não está aperfeiçoando. O que acontecerá se os estudiosos protestantes, especialmente, perceberem que têm avaliado Paulo demais à luz de suas próprias tradições teológicas históricas, e não o suficiente à luz do próprio contexto cultural de Paulo, tanto greco-romano quanto judaico?

JOHN: Os livros mais antigos sobre a graça (Moffatt) mostraram algum conhecimento do mundo antigo, e o livro recente de Harrison sobre a graça no mundo greco-romano é uma recuperação e desenvolvimento dessa tradição. Mas sempre houve a tendência de considerar Paulo como exceção: outros achavam que os dons exigiam retribuição, mas Paulo acreditava na dádiva unilateral ou incondicional (no sentido de não exigir retribuição), etc. Tenho tentado alimentar recursos importantes da antropologia do dom para expor e criticar as noções modernas e questionar o quanto essas noções modernas se aplicam a Paulo e, assim, abordá-lo com uma mente mais aberta: qual das maneiras possíveis de aperfeiçoar a graça divina ele empregou e quais não? Como você verá na segunda metade do meu livro, acho que a perfeição chave para Paulo é a *incongruência* (Deus dá em Cristo sem levar em conta o valor), mas isso não significa que o dom também seja dado sem pensamento de retorno. A desagregação das diferentes perfeições do dom é, para mim, o trabalho metodológico chave de *Paulo e o Dom*, e teólogos sistemáticos me disseram que teriam evitado muita controvérsia na história cristã se essas distinções tivessem sido clareadas antes!

E ENTÃO?

Em um sentido real, uma das chaves para a compreensão deste estudo particular da teologia bíblica com seu subtítulo de *A Convergência do Cânon* é que estou tentando ler todo o testemunho bíblico enquanto levo em consideração a útil taxonomia da graça de Barclay e como isso ajuda que as diferentes nuances do termo esclareçam as noções de eleição, expiação, salvação, recompensa e outras ideias relacionadas em uma discussão holística da teologia bíblica. Este estudo não teria sido possível sem o trabalho detalhado de John Barclay sobre este assunto. No final do dia, é importante enfatizar que muitos conceitos teológicos importantes, como graça, justiça, eleição, salvação, aliança não existem sozinhos. Eles estão intimamente relacionados entre si, e como você interpreta o significado de um desses termos-chave afeta, necessariamente, como um interpreta os outros. Se você errar em um deles, provavelmente errará parcialmente nos outros. E então há o outro problema de que quando você trata esses termos não como parte dos esforços de compreensão teológica em contextos particulares, não como parte da revelação progressiva de Deus de sua vontade e caminhos e do conhecimento de Deus na história, mas sim como algum tipo de conjunto de ideias abstratas que deve-se mover ao redor do tabuleiro até que todas as peças sejam usadas e conectadas umas às outras, você está fadado a interpretar mal a teologia bíblica. E especialmente se alguém empreende tal exercício sem prestar atenção ao *telos*, a meta para a qual a revelação está apontando, a meta para a qual a história escatológica está pressionando, não fez justiça ao assunto. Consequentemente, no próximo capítulo devemos considerar o jogo final, os tempos finais, o futuro final teologicamente concebido.

Tradução: Pablo Monteiro, 2020.
Pablomonteiro1985@gmail.com