O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente a graça

A salvação como dádiva de Deus

Carl R. Trueman

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Kent Hughes

O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente a graça

A salvação como dádiva de Deus

Carl R. Trueman

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Kent Hughes

Trueman pega ideias bíblicas e teológicas complexas e torna-as fáceis de entender. A mensagem central é que a graça de Deus, curando a nossa miséria pecaminosa, está no âmago da verdadeira piedade bíblica. Trueman desenvolve este tema com referência à igreja, à pregação, aos sacramentos e à oração. Como católico, identifiquei-me profundamente com o retrato da piedade bíblica traçado por Trueman e encontrei muito mais para guardar na memória – incluindo a ênfase na prioridade da ação de Deus e a comovente exposição do ministério da pregação. Este é um livro que instruirá a todos os que amam o gracioso Senhor Jesus Cristo.

Matthew Levering

, James N.

e

Mary D. Perry Jr.,

cátedra de Teologia, Mundelein Seminary.

Graça é uma palavra tão comum nos nossos dias e na nossa época que beira o clichê. No entanto, apreciar o evangelho significa estimar a graça. Carl Trueman faz para todos nós o serviço de ajudar a estabelecer relações decisivas entre a graça e a presença ativa do Deus trino, entre as promessas do Antigo Testamento e a intervenção relatada no Novo, entre a antiga fé dos primeiros pais e as reformas protestantes posteriores, entre uma rica teologia da graça e suas implicações necessárias à piedade e à adoração. Este livro traz uma notável perspectiva bíblica, histórica e pastoral de uma realidade muitas vezes ambígua, mas verdadeiramente admirável.

Michael Allen, Reformed Theological Seminary, Orlando, Flórida.

Eis um livro excelente sobre um tema extraordinário. Explica com clareza os fundamentos bíblicos da graça e passa pelos debates históricos de um modo altamente comprometido e ao mesmo tempo profundamente informado. Talvez

com ainda mais importância, as aplicações práticas da graça – quer para indivíduos, quer para igrejas – são incisivamente enfatizadas. Sou grato por este livro ter sido escrito e recomendo-o vivamente a todos os interessados em aprender mais sobre a graça incomparável do Deus trino.

Jonathan L. Master, professor de Teologia e deão da School of Divinity, Cairn University.

Trueman, um mestre na arte de tornar os textos históricos da tradição cristã relevantes e aplicáveis para uso no nosso tempo, efetivamente mostra como Agostinho, Aquino, Lutero e Calvino punham em prática em seus dias o conceito bíblico fundamental da graça. Isso lhe serve de base para uma exploração vívida de como a graça de Deus age na igreja hoje por meio da proclamação da Palavra de Deus, dos sacramentos e da oração dos cristãos. Este volume mostra como a graça, na qualidade de viva disposição de Deus em Cristo, estrutura a maneira como Deus lida com um mundo pecaminoso, à medida que Trueman confessa sua relevância para o século 21.

Robert Kolb, professor emérito de Teologia Sistemática, Concordia Seminary, Saint Louis.

Onde está a graça? O que é a graça? Quem é a graça? E como ela é concedida a nós? Identifiquei-me com o lamento de Trueman de que a graça tornou-se um sentimento vazio em boa parte da literatura cristã contemporânea. O que o clamor da Reforma “somente a graça” realmente quer dizer? E por que é tão importante hoje? Para responder a essas perguntas, Trueman apresenta-nos uma história e uma teologia da graça. Ele mostra ao leitor que a graça é confrontadora, que não se pode ter um entendimento correto da graça sem um entendimento correto do pecado. Leia este livro para aprender o que uma igreja que professa o lema “somente a graça” leva a sério.

Aimee Byrd, autora de No little women, Theological fitness e Housewife theologian. Diretora de iniciativas femininas da The Alliance of Confessing Evangelicals, e coapresentadora do podcast Mortification of spin.

Sempre vale a pena ler Carl Trueman. Estou especialmente entusiasmado para recomendar este excelente volume sobre o grito de guerra protestante “somente a graça”. É óbvio que ele vem de alguém que é tanto um acadêmico quanto um homem da igreja. De uma só vez, desafia a mente e aquece o coração com o magnífico tema da salvação graciosa de Deus. Este é um livro para ser saboreado.

Todd Pruitt, pastor, Covenant Presbyterian Church, Harrisonburg, Virgínia.

Somente a graça

A série Os Solas da Reforma

Organizada por Matthew Barrett

Livros da série

Somente a Escritura — A autoridade da Palavra de Deus

Matthew Barrett

Somente Cristo — A singularidade de Jesus como Salvador

Stephen Wellum

Somente a graça — A salvação como dádiva de Deus

Carl Trueman

Somente pela fé — A doutrina da justificação

Thomas Schreiner

Glória somente a Deus — O majestoso coração da fé e da vida cristãs

David VanDrunen

O que os reformadores ensinaram ...
e por que isso ainda é importante

Somente *a graça*

A salvação como dádiva de Deus

Carl R. Trueman

Série organizada por Matthew M. Barrett

Prefácio de R. Kent Hughes

Somente a graça — A salvação como dádiva de Deus por Carl Trueman © 2022 Editora Cultura Cristã. Publicado originalmente com o título Grace Alone – Salvation as a Gift of God Copyright © 2017 by Carl Trueman. Publicado mediante contrato com The Zondervan Corporation L.L.C, uma divisão de HarperCollins Christian Publishing, Inc. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2012

Conselho Editorial

Cláudio Marra (Presidente)

Christian Brially Tavares de Medeiros

Filipe Fontes

Heber Carlos de Campos Jr

Joel Theodoro da Fonseca Jr

Misael Batista do Nascimento

Tarcízio José de Freitas Carvalho

Victor Alexandre Nascimento Ximenes

Produção Editorial

Tradução

William Campos da Cruz

Revisão

Claudete Água de Melo

Carolina Curassá Rosa de Souza

Marcos Leonardo Paixão da Silva

Editoração e capa

OM Designers Gráficos

Livro digital

Lucas Camargo

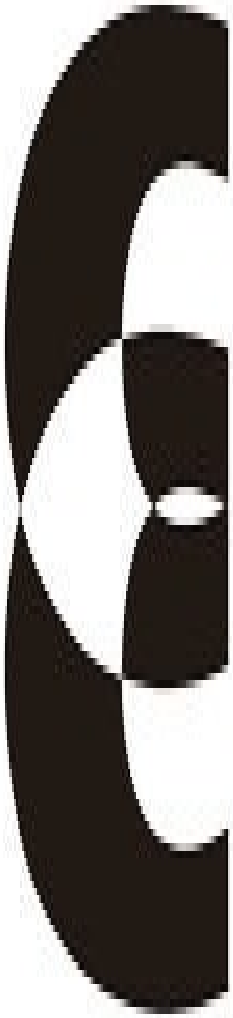
Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Sueli Costa CRB-8/5213

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



Respeite o direito autoral



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP

Fones: 0800-0141963 / (11) 3207-7099

www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Clodoaldo Waldemar Furlan

Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Nota do organizador da série

Prefácio – R. Kent Hughes

Agradecimentos

Abreviaturas

Introdução

Parte 1: Sola gratia na Escritura e na História

1. A graça na Bíblia

2. A graça narrada: Confissões de Agostinho

3. A graça contestada: Agostinho versus Pelágio

4. Um aliado inesperado: Tomás de Aquino

5. Justificação pela graça: Martinho Lutero

6. A graça reformada: João Calvino e a tradição reformada

Parte 2: Sola gratia na igreja

7. A igreja

8. A palavra

9. Os sacramentos: o batismo e a ceia do Senhor

10. Oração

Conclusão

Para Mark, Jen e Alicia

Nota do organizador da série

Que doutrinas poderiam ser mais fundamentais para quem se diz evangélico protestante do que os cinco solas (ou solae) da Reforma? Contudo, em minha experiência, muitos nas igrejas evangélicas hoje nunca ouviram falar de sola Scriptura (somente a Escritura), sola gratia (somente a graça), sola fide (somente a fé), solus Christus (somente Cristo) e soli Deo gloria (Glória somente a Deus).

Pode ser que nunca tenham ouvido os rótulos, mas reconheçam as doutrinas uma vez que lhes digam o que cada sola significa. Pelo menos, oro para que seja assim. No entanto, a minha suspeita é que, para muitos frequentadores de igreja, até mesmo o conteúdo desses cinco solas é algo estranho ou, pior, ofensivo. Vivemos dias em que a autoridade das Escrituras é questionada, a exclusividade de Cristo como mediador e a necessidade de fé salvadora são ofensivas a ouvidos pluralistas e a glória de Deus na vocação é diminuída pela acomodação cultural, bem como pelo narcisismo individual e eclesiástico. A tentação é pensar que esses cinco solas são peças de museu de uma era passada, com pouca relevância para a igreja de hoje. Discordamos. Precisamos desses solas hoje do mesmo modo como os reformadores precisaram deles no século 16.

O ano de 2017 marcou o 500º aniversário da Reforma. Esses cinco volumes, escritos por alguns dos melhores teólogos da atualidade, celebraram esse aniversário. Nosso objetivo não foi simplesmente olhar para o passado, mas também para o presente, demonstrando que devemos beber profundamente dos poços dos cinco solas a fim de recuperar nossas balizas teológicas e encontrar refrigério espiritual.

Post tenebras lux [Após trevas, a luz]

Matthew Barrett, organizador da série

Prefácio

Carl Trueman apresenta-nos uma exposição rica e variada do segundo sola da Reforma, sola gratia, que é particularmente cativante e, assim, deixará o leitor com uma compreensão aprofundada e duradoura da graça que não será esquecida ou obliterada com facilidade. São várias as razões para isso.

Em primeiro lugar, a exposição das principais passagens bíblicas feita pelo doutor Trueman desfaz a névoa de abstrações sentimentais que muito obnubilam o entendimento contemporâneo da doutrina da graça. Trueman faz isso fundamentando firmemente a doutrina no solo encharcado de sangue de ambos os Testamentos, à medida que expõe primeiro as ações unilaterais de Deus na narrativa de Gênesis, a começar da queda – quando Deus vestiu Adão e Eva com o couro bruto e ensanguentado de animais que ele havia sacrificado para cobrir o casal pecador. O autor mostra que esse precedente primordial apareceu mais uma vez no cerne da história dos patriarcas na aliança abraâmica quando o próprio Deus escolheu passar entre sacrifícios brutais e sangrentos, indicando a natureza incondicional e divinamente graciosa da aliança. Em harmonia com isso, o sistema sacrificial mais tarde instituído no Sinai era inteiramente resultado da graça divina. Deus tomou a iniciativa de descer até o homem para criar, estabelecer e regular o sistema sacrificial a fim de graciosamente servir à sua justiça, bem como satisfazê-la. As raízes do sistema na história primordial e patriarcal são evidentes no fato de os sacrifícios serem coisas brutais e sangrentas. E, nas palavras evocativas de Trueman, a lição teológica do Antigo Testamento é esta: “O pecado é uma rebelião violenta e letal contra Deus; a graça bíblica é a resposta violenta, brutal e sangrenta de Deus.”

Isso faz da narrativa neotestamentária da cruz de Cristo banhada de sangue um centro grandioso da história da redenção, o ato supremo de Deus e o coroamento da sua graça custosa. A graça não pode ser imaginada (muito menos mencionada) à parte de Cristo. Isso põe por terra a noção sentimental de que a graça é uma condescendência bondosa com o pecado ou um processo mecânico impessoal.

A segunda razão por que este livro enriquece a compreensão e a apropriação da

graça pelo leitor é o fascinante passeio teológico pelo modo como a graça veio a ser compreendida e apropriada ao longo dos séculos, começando com as Confissões de Agostinho e concluindo com as Institutas de Calvino. O passeio inclui: (a) a conversão sísmica de Agostinho, sua experiência da graça avassaladora e a compreensão de que Deus o havia convertido, o que, então, acendeu o fogo de Pelágio e providencialmente suscitou os Escritos antipelagianos de Agostinho, em que este estabeleceu os fundamentos teológicos e exegéticos da doutrina da graça; (b) a contribuição medieval de Tomás de Aquino, que, com o uso da lógica aristotélica, formulou e enriqueceu a compreensão escriturística da graça (reforçada pela doutrina da predestinação) que está em profunda continuidade com a teologia de Agostinho; (c) o desenvolvimento teológico de Martinho Lutero em meio às correntes arcanas do seu ambiente no final do período medieval e sua compreensão madura da justificação pela graça mediante a fé, em que o ato de fé deve, necessariamente, ser um ato de graça soberana; (d) embora Lutero defenda com firmeza a predestinação, as divisões entre os luteranos em torno da doutrina significavam que a reflexão teológica havia passado para os reformados e tornara-se identificada com João Calvino, o qual, embora não oferecesse inovações, adornou-a com clareza, sustentando que eleição, predestinação e graça somente devem ser contempladas em Cristo.

R. Kent Hughes

Pastor emérito sênior, College Church, Wheaton, Illinois

Agradecimentos

É um prazer agradecer àqueles que ajudaram a tornar este livro possível. Matthew Barrett, por encomendá-lo para sua série sobre os cinco solas. É uma honra figurar ao lado de Tom Schreiner, David Van Drunen, Stephen Wellum e Matthew – homens cuja obra admiro e da qual tenho tirado grande proveito por anos.

Também gostaria de agradecer a Ryan Pazdur e à equipe da Zondervan pela paciência com prazos perdidos e pelo zelo com que editaram o manuscrito e levaram-no ao padrão requerido para publicação. Agradeço especialmente a Matthew e Ryan, e também a Michael Wittmer, da Cornerstone University, pelos comentários extremamente úteis a respeito do meu primeiro esboço. Também quero agradecer ao meu amigo Matthew Levering, do Mundelein Seminary, por gentilmente ter lido o capítulo sobre Tomás de Aquino e oferecido comentários importantes.

Por fim, quero agradecer à minha esposa, Catriona, o incentivo perene, e aos meus dois filhos, John e Peter, embora já fora de casa, todo apoio ao longo dos anos.

Carl R. Trueman

Oreland, PA

Dezembro de 2015

Abreviaturas

APW	Saint Augustine. Anti-Pelagian writings. Org. P. Schaff. No
LW Luther’s works.	82 vols. projetados. St. Louis. Concordia; Filadélfia: Fortres
ST	Summa theologiaede Tomás de Aquino

Introdução

A linguagem da graça permeia de tal maneira a Bíblia e todas as tradições da teologia cristã que afirmar que a salvação vem somente pela graça é, em si, dizer muito pouco. Não distingue Agostinho de Pelágio, Tomás de Aquino de Gabriel Biel, Martinho Lutero de Desidério Erasmo, ou Guilherme Perkins de Jacó Armínio. O que os distingue é como a graça é compreendida. Portanto, há uma necessidade de definição, a fim de que a graça não se torne apenas uma peça vazia de retórica teológica. Na verdade, diferentemente de "somente a fé", é improvável que "somente a graça", como simples expressão, provoque muita controvérsia entre aqueles que alegam ser cristãos.[1]

Isso ficou evidente para mim enquanto assistia alguns anos atrás ao programa de notícias Morning Joe. Um dos convidados do dia era um pastor da Igreja Presbiteriana da América bem conhecido, que estava sendo entrevistado acerca do seu novo livro sobre a graça. Esse pastor falou em torno de oito minutos sobre a graça, mas não definiu de fato o que ela é e, pior, não mencionou o nome de Jesus Cristo. Aqueles que não contam com uma retaguarda teológica devem ter ficado com a impressão de que a graça era simplesmente um sentimento divino, uma decisão ou uma tendência de Deus a ser condescendente com o pecado como um pai indulgente pode vir a ser quando tem de lidar com um filho desobediente. A graça não parecia ser nada mais que Deus fazer vista grossa à rebelião humana. Era como se a graça fosse um passe livre para fazer qualquer coisa que a pessoa quisesse.

Como veremos ao atentar para o que a Bíblia ensina a respeito da graça e para como os maiores teólogos da tradição cristã a articularam, a graça é muito mais do que uma simples atitude ou sentimento de Deus. Deus não faz vista grossa à rebelião humana. De fato, ele a ataca de frente na pessoa e na obra do seu Filho, o Senhor Jesus Cristo. A Bíblia constantemente relaciona a graça a Cristo, e os melhores teólogos da fé cristã sempre consideraram essa relação central para a compreensão e a articulação da graça. Falar de graça é falar de Cristo. O pastor que ouvi naquela entrevista pode ter usado a palavra "graça" muitas vezes, mas a ausência de qualquer referência a Cristo deve ser um indício de que ele não estava falando do conceito bíblico.

Nesta obra, parte de uma série sobre os cinco solas da Reforma, vou explorar a noção de graça com um panorama do modo como ela é encontrada na Bíblia. Em seguida, vou dedicar tempo considerável à observação da graça do modo como tem sido articulada ao longo da história da igreja, concluindo com a Reforma. Escolhi terminar a discussão histórica com a Reforma não porque considero a Reforma uma era dourada particularmente pura ou um zênite da vida da igreja. Fiz isso porque acredito que os padrões básicos da compreensão protestante e evangélica da graça estão suficientemente desenvolvidos na Reforma para permitir-nos tirar lições para os dias de hoje.

Na primeira parte do livro, consideraremos o entendimento bíblico de graça e o desenvolvimento histórico da graça, de Agostinho à Reforma.

O capítulo 1 começa com um panorama das referências bíblicas à graça e ao seu ensino. Isso nos fornecerá uma fundamentação breve, mas necessária, do entendimento bíblico de graça. A graça é constituída pela ação de Deus, e de modo supremo na ação de Deus em Cristo.

Os capítulos 2 e 3 começam nossa abordagem das compreensões históricas de graça, partindo de Agostinho. Abordaremos sua obra-prima, Confissões, uma obra de reflexão autobiográfica que contém o que podemos caracterizar como uma compreensão intuitiva do pecado e da graça. Essa obra provou ser profundamente influente, não apenas nos círculos cristãos, mas também no gênero da autobiografia psicológica e do entendimento do eu. Neste volume, nós a consideraremos em conexão com a visão agostiniana do pecado e da graça, e a controvérsia que esta desencadeou com o monge galês Pelágio e seus seguidores. A controvérsia pelagiana, como é hoje conhecida, deu a Agostinho a oportunidade de aguçar e desenvolver sua visão da graça e fazer isso de um modo que exerceria uma influência sem paralelo no Ocidente. Como mais tarde disse Benjamin Warfield, a Reforma foi o triunfo da visão agostiniana da graça sobre a visão agostiniana da igreja.

O capítulo 4 é um exame do pensamento de Tomás de Aquino. Embora o pensamento de Aquino sobre a graça seja vasto e complexo, abrangendo a visão dos sacramentos, nosso foco aqui é sua visão geral da graça. Aquino compreendia a graça como aquilo que leva a criatura para a glória, um fim além daquele para o qual está adaptado pela natureza pura e simples e além da sua capacidade como criatura caída. Aquino é território estranho para muitos protestantes, mas sua compreensão da graça é útil, demonstrando que o

entendimento agostiniano da soberania de Deus estava vivo e bem na Idade Média.

Os capítulos 5 e 6 tratam do tempo da Reforma, e dedico atenção especial à luta entre Lutero e Erasmo a respeito da escravidão da vontade e à visão de Calvino, de Henrique Bullinger e das confissões reformadas sobre a predestinação. É decisivo para a Reforma o modo como a visão de Agostinho sobre a graça e a predestinação foi tomada pelos reformadores para servir a um novo propósito, a certeza da salvação. Esse foi, talvez, o discernimento experiencial mais importante para a fé cristã. O capítulo 6 também trata da dissolução da tradição antipelagiana do protestantismo com a chegada do arminianismo.

A segunda metade do livro considera a graça e a igreja. Os capítulos 7 a 10 são dedicados às implicações práticas de uma compreensão reformada da graça: a igreja e, em seguida, os meios de graça. O capítulo 7 olha para a igreja como algo que Deus faz, a nova criação, um ato da graça de Deus para conosco e não (como muitas vezes pensamos instintivamente) a resposta de seres humanos a Deus. O capítulo 8 lida com a palavra pregada como o instrumento de Deus para cumprir seus propósitos. O capítulo 9 defende que se levem os sacramentos mais a sério. E o capítulo 10 explica por que a oração também deve ser considerada um dos meios da graça de Deus. A conclusão faz um apanhado, traçando algumas lições práticas do que aprendemos ao longo do livro.

A graça é o cerne do evangelho cristão. É uma doutrina que toca as profundezas da existência humana porque não só nos revela o próprio coração de Deus, mas também nos atrai de volta àquela preciosa comunhão com ele que tão tragicamente foi perdida na queda. Minha esperança é que este pequeno livro possa guiar você não apenas a uma melhor compreensão doutrinária da questão, mas também a dar-lhe uma visão mais gloriosa do Deus a quem adoramos.

---

[1] Para uma abordagem do sola fide, ver Thomas R. Schreiner, Faith alone — The doctrine of justification. Grand Rapids: Zondervan, 2015. [Publicado no Brasil pela Cultura Cristã]

Parte 1

Capítulo 1

A graça na Bíblia

Por vocação, sou professor de história da igreja e pastor de uma igreja local. Portanto, a maior parte deste livro representará, se não os meus pontos fortes, pelo menos as áreas em que provavelmente sou mais competente: História e Eclesiologia. Ainda que o assunto do livro, somente a graça, inevitavelmente nos remeta a questões históricas e práticas, acima de tudo remete-nos às Escrituras. E isso é o correto. Escrevo como protestante, um herdeiro da Reforma, e, desse modo, como alguém comprometido não apenas com o princípio de somente a graça, mas também com o de somente a Escritura.[1] Portanto, toda teologia deve ser regida ou regulada pelo ensino da Escritura. Assim, embora os heróis históricos da narrativa que conto sejam Agostinho, Tomás de Aquino e os reformadores, eles eram motivados pelo desejo de compreender e de proclamar o que Deus havia ensinado a respeito da graça nas palavras inspiradas das Escrituras. Por esse motivo, é importante começar nosso estudo abordando o próprio ensino bíblico acerca da graça.

Uma pesquisa da palavra “graça” e seus cognatos na versão ESV (English Standard) da Bíblia encontra mais de 150 ocorrências ao longo do Antigo e do Novo Testamentos, com a grande maioria neste último. De fato, “graça”, como termo específico, tem ocorrência relativamente rara no Antigo Testamento. No entanto, não devemos deixar-nos enganar por uma abordagem tão incipiente e concluir que o conceito de graça não permeia toda a Bíblia, do início ao fim. Uma busca do termo “Trindade” mostra que não há absolutamente nenhuma ocorrência, embora nenhum cristão ortodoxo negue que o conceito seja parte vital do ensino da Bíblia. Assim é com a graça: a graça permeia a Escritura como um dos ensinos mais importantes sobre Deus e seu relacionamento com a criação.

De fato, quando começamos a considerar o ensino da Escritura sobre a graça, podemos caracterizá-lo a princípio dizendo que tem duplo significado teológico

na Bíblia. Em primeiro lugar, com mais frequência quer dizer o favor imerecido de Deus. Talvez possamos dizer, com toda a reverência devida, que desse modo a graça fala da atitude de Deus para com a criação e para com seu povo. Quando pensam na graça nesse sentido, os teólogos reformados têm feito mais uma distinção entre a graça comum, que se refere ao favor imerecido, mas não salvífico, de Deus para com a criação caída que limita o mal e permite aos seres humanos prosperar neste reino terreno, e a graça especial, que se refere ao favor salvífico imerecido de Deus manifestado na obra do Senhor Jesus Cristo e por meio dela.

Em segundo lugar, a graça pode significar a realização ativa do favor imerecido de Deus na vida da igreja e do cristão. Aqui a linguagem da graça refere-se à obra de Deus naqueles em relação aos quais ele demonstra uma atitude de favor salvífico. Ele não só nos salva dos nossos pecados, mas também nos faz amadurecer na fé e usa-nos para trazer glória ao seu nome enquanto estamos aqui na terra. Esta também é, em última instância, a obra graciosa de Deus. Portanto, esses dois significados estão intimamente relacionados: é porque somos salvos pela graça que essa graça age na nossa vida para cumprir os propósitos de Deus em nós. A vida cristã tem sua origem na graça de Deus e é vivida mediante a graça de Deus. E isso é verdadeiro tanto no Antigo quanto no Novo Testamento.[2]

A graça no Antigo Testamento

Nas traduções para a língua inglesa do Antigo Testamento, embora o substantivo “graça” seja raro, o adjetivo “gracioso” é mais comum.[3] Isso porque a graça de Deus não é um atributo da natureza de Deus no sentido de que, digamos, a onipotência e a onisciência o são. A graça está estreitamente ligada ao fato de que seres humanos são caídos e portanto merecem a ira e o juízo de Deus. Podemos dizer que a graça é uma resposta, uma aplicação do caráter e dos atributos de Deus, à rebelião humana. A graça é aquele aspecto da ação divina mediante o qual Deus abençoa suas criaturas rebeldes, seja pela preservação (graça comum), seja pela salvação (graça especial). Ela caracteriza o modo como ele lida com aqueles que, por rejeitá-lo como criador e soberano, não merecem

nada dele e ainda assim ele escolhe abençoá-los. O caráter da graça é manifestado em particular na salvação. Um Deus amoroso, afrontado pela rebelião das suas criaturas, deseja trazê-las de volta à comunhão consigo. No entanto, sua santidade não pode simplesmente permitir que o pecado delas passe sem resposta, pois, se permitir que nossa ímpia rejeição a ele permaneça, Deus está contradizendo sua própria natureza. A resposta é a graça, a ação da parte de Deus, motivada pelo amor e moldada pela santidade, que leva em conta a seriedade do pecado e ainda assim leva os pecadores de volta à comunhão com ele.

Em suma, se o mundo não existisse e jamais tivesse caído, não se poderia dizer que Deus é gracioso. Uma geração mais velha de teólogos teria se referido a isso como um atributo relacional de Deus, que existe apenas em relação a algo além do próprio Deus. Descreve uma disposição ativa em direção a essa outra coisa.

Quando Deus passa diante de Moisés no Sinai, em Êxodo 34.6-7, ele proclama a si mesmo como sendo gracioso.

(…) passando o

Senhor

por diante dele, clamou.

Senhor

, Senhor Deus compassivo [gracioso], clemente [misericordioso] e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocenta o culpado, e visita a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até à terceira e quarta geração!

Aí, o Senhor descreve-se como gracioso e misericordioso, duas maneiras de dizer essencialmente a mesma coisa. Observe, porém, o motivo pelo qual ele declara isso. Diante do pecado e da rebelião humanos, o Senhor escolheu não exigir justiça, como tinha o direito de fazer. Ao contrário, escolheu ser gracioso e

misericordioso. Em outras palavras, ele decidiu mostrar favor imerecido para com aqueles que não o merecem, e nas suas palavras a Moisés ele lembra seu povo desse fato. A disposição graciosa de Deus está no âmago de muitas bênçãos bíblicas que têm sido pronunciadas sobre o povo de Deus ao longo dos anos.[4]

A graça misericordiosa de Deus para com seu povo permeia a narrativa do Antigo Testamento, do momento em que ele permite que Adão e Eva vivam depois de terem pecado, passando pela preservação amorosa de seu povo Israel em face da frequente murmuração e rebelião, até a vinda de Cristo. A graça também fornece o pano de fundo de um dos mais famosos exemplos de petulância profética. Quando Jonas vai relutantemente a Nínive conclamar os ninivitas ao arrependimento, e o Senhor, em consequência, poupa a cidade e seus habitantes, Jonas fica furioso. O fundamento da queixa é irônico: ele alega que sabia que o Senhor faria isso porque entendia, ecoando Êxodo 34.6, que Deus era um Deus gracioso (Jn 4.2). É irônico porque era somente o fato da graciosidade de Deus que permitia que o próprio Jonas desfrutasse do relacionamento com o Senhor. Jonas relutava em conceder aos outros aquilo que ele tinha como natural.

A história de Jonas é por demais humana. Como o grande cínico Gore Vidal disse certa vez que, sempre que ouvia a respeito do sucesso de um amigo, um pedacinho dele morria. Vidal toca em algo muito verdadeiro: há uma parte de nós, como homens pecadores, que odeia o sucesso alheio, e ver a graça de Deus tão gloriosamente manifestada na vida dos ninivitas era mais do que Jonas podia suportar. No entanto, a reação de Jonas só é tão feia porque a graça de Deus é tão linda. Uma cidade inteira de seres humanos dissolutos, corruptos e vis é, então, livrada do juízo e levada à alegre comunhão com Deus. O foco da história não está tanto na amargura da alma de Jonas, mas na gloriosa graça de Deus.

Graça e aliança

No cerne do ensino do Antigo Testamento sobre a graça de Deus está a aliança de Deus com seu povo. A aliança provê a revelação histórica, o fio condutor e a estrutura dos atos graciosos de Deus. A cerimônia da aliança abraâmica descrita em Gênesis 15 é ao mesmo tempo convencional e muito incomum. De um lado,

era comum que as alianças do Oriente Próximo da antiguidade fossem ratificadas pela partição ao meio de animais sacrificiais, entre os quais as partes da aliança passariam como modo de dizer: “Se quebrarmos os termos desta aliança, que sejamos partidos ao meio, assim como essas criaturas o foram.” No entanto, em Gênesis 15, Abrão não passa entre as carcaças; só o Senhor faz isso. Ao agir dessa maneira, o Senhor, de modo incondicional e unilateral, se compromete com Abrão e seus descendentes. Como vemos no Novo Testamento, essa ação prefigura a obra de Cristo na cruz do Calvário, onde ele toma sobre si a pena pelos nossos pecados em cumprimento da aliança.

A aliança torna-se a chave da administração da graça de Deus em vários momentos importantes na história de Israel. Em 2Reis 13, lemos sobre como Hazael, rei da Síria (a quem o Senhor havia suscitado para disciplinar seu próprio povo, 1Rs 19.15-17), estivera oprimindo o reino de Israel. É dito que o Senhor decidiu ser gracioso para com seu povo e preservá-lo, “por amor da aliança com Abraão, Isaque e Jacó” (v. 23). Em outras palavras, a base para os atos graciosos de Deus para com seu povo em meio ao pecado e à rebelião contínuos eram as promessas da aliança que ele havia feito aos patriarcas. Reis justos como Ezequias perceberam isso, e em 2Crônicas 30 vemo-lo citar a aliança graciosa de Deus quando conclamou a nação ao arrependimento. Os judeus estavam conscientes da sua história de aliança com Deus e profundamente cientes de que essas promessas formavam a base da posição graciosa que eles tinham diante dele.

Dada a importância da aliança nas interações graciosas de Deus com seu povo, a narrativa da graça de Deus para com eles era essencial para a identidade de Israel. Ela moldou o que podemos chamar de vida litúrgica da nação, tanto nas histórias que contavam a respeito de si mesmos em casa quanto nas grandes declarações públicas diante da nação e do mundo. Em Êxodo 12, Moisés fala ao povo sobre um tempo em que seus descendentes não terão uma memória de primeira mão dos acontecimentos do êxodo nem um entendimento imediato do significado da ceia pascal. Nesse contexto, ele os instrui a saber de cor e a relatar a história do grande resgate que Deus havia feito do seu povo na terra do Egito. Quando uma nova geração pergunta “Quem somos nós?”, a resposta é clara: “Somos o povo escolhido de Deus a quem ele graciosamente resgatou da servidão no Egito.” A graça de Deus constitui a base da identidade nacional deles. São um povo formado e sustentado pela graça.

Graça, confissão e bênção

Também vemos isso quando consideramos a confissão de fé judaica no Antigo Testamento, a shemá de Deuteronômio 6. Ao recitar as palavras da shemá, o povo declara que Deus é único, seguido do mandamento de amá-lo e da advertência para não esquecer os atos grandiosos e graciosos de libertação que o Senhor realizou pelo seu povo. A identidade do povo de Deus é estabelecida pela sua história, e sua história é a de um ato salvífico, imerecido e gracioso da parte de Deus para com eles. Em suma, eles são o povo da graça de Deus. A graça é essencial para a identidade deles. Quando se lembram de quem Deus é, têm de se lembrar necessariamente do que ele fez por eles. A identidade deles não tem início com as suas próprias atividades, mas com a ação anterior de Deus para com eles.

Israel é quem é porque é o objeto da graça divina, e essa verdade é central à grande bênção que deve ser dada ao povo, a bênção araônica de Números 6.24-26: “O

Senhor

te abençoe e te guarde; o

Senhor

faça resplandecer o rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti; o

Senhor

sobre ti levante o rosto e te dê a paz”.

Até hoje, essas palavras são frequentemente proferidas no fim dos cultos de adoração em igrejas protestantes, precisamente porque lembram o povo de quem eles são – pecadores que receberam o favor gratuito de Deus e se tornaram seu povo. A bênção aponta as pessoas para a graça de Deus, pela qual se aproximam dele. Quando colocam-se diante de Deus, criaturas caídas e pecadoras precisam ser lembradas de que Deus é gracioso para com elas, que ele escolhe abençoá-las não por causa de algum mérito que tenham, mas simplesmente porque ele, o Senhor, escolheu ser misericordioso para com elas. Deus não as trata conforme o

pecado e a rebelião delas mereciam. Deus é um Deus de graça, e sua graça define o que significa para elas ser o povo de Deus.

A bênção de Números 6 foi dada originalmente ao sacerdócio araônico, e isso a vincula estreitamente a todo o sistema sacrificial do Antigo Testamento. Vamos observar isso porque hoje temos uma tendência a reduzir a graça a um tipo de sentimento divino. Essa redução da graça barateia o perdão. De modo incorreto, acreditamos que nos desculpar será suficiente para cobrir o mal do nosso pecado. No entanto, a graça é muito mais que um conceito sentimental. A graça está ligada ao ser e à ação de Deus, sobretudo à ação de Deus em Cristo. Portanto, é preciosa e não deve ser tratada de maneira trivial, como se fosse algo barato.[5]

Graça e sacrifício

Em contraste com o sentimentalismo barato, a graça de Deus no Antigo Testamento é mais que um capricho ou uma capitulação fraca à rebelião humana. Deus não ignora o problema do pecado nem finge que este não existe. Ele sente uma ira santa perante o pecado e não pode simplesmente perdoar a rejeição de sua regra como algo que nunca tivesse acontecido. Portanto, é necessário que haja uma ação expiatória para lidar com as transgressões dos seus mandamentos. Assim, Deus estabelece um sistema sacrificial sob o comando de Moisés, cuja manifestação suprema é o Dia da Expiação, detalhado em Levítico 16, pelo qual o pecado pode ser tratado. O próprio Deus cria o sistema sacrificial, regula-o por meio da sua palavra e do sacerdócio eleito e, por fim, é Deus quem escolhe aceitar os sacrifícios apresentados a ele.

Este fato – de que Deus estabelece e regula o sistema sacrificial – não deve ser ignorado. É significativo porque nos ensina que os sacrifícios do Antigo Testamento não eram uma tentativa dos seres humanos de encontrar algo que aplacasse ou lisonjeasse um Deus colérico. Imaginamos equivocadamente que Deus estava irado com seu povo, e este de algum modo descobriu modos de desviar-lhe o braço e conquistar o favor dele apesar do pecado. As Escrituras nos ensinam que foi Deus quem tomou a iniciativa, revelando como seres humanos pecadores podiam relacionar-se com ele. Essa iniciativa é mais uma evidência de sua graça e favor para com seu povo. Não se trata de a humanidade erguer-se em

direção a Deus, mas de Deus abaixar-se em direção à humanidade, uma ação totalmente baseada no favor imerecido de Deus para com seu povo. Ele determina, pela graça, os sacrifícios que servem para satisfazer sua justiça.

Evidentemente, a atividade graciosa de Deus não começa com o sistema sacrificial instituído sob Moisés. Indícios dela são encontrados já no início do Antigo Testamento. Vemos pela primeira vez a manifestação da graça de Deus quando ele confronta Adão e Eva no jardim depois da queda. Adão e a esposa fizeram para si roupas com folhas numa tentativa de cobrir-lhes a vergonha. Quando se aproxima, Deus não aceita a cobertura, mas tampouco os elimina da face da terra. Ao contrário, ele mata animais e com a pele deles cobre Adão e Eva, a fim de que a nudez pecaminosa seja ocultada. Deus trata do problema imediato da culpa deles à sua própria maneira. Em outras palavras, ele provê a solução do problema do pecado de Adão. Em Gênesis 3, apesar de toda a sua ira pela rebelião de Adão, ele se revela um Deus gracioso, que salva seu povo mediante o sacrifício animal. Esses temas são recorrentes nas Escrituras, como vemos novamente em Gênesis 22, por exemplo. Depois que Deus pediu que Abraão sacrificasse seu único filho ao Senhor, Abraão faz a declaração portentosa de que o próprio Deus proveria o cordeiro para o holocausto (Gn 22.8). Mais uma vez, vemos Deus revelar-se como gracioso, porque provê para seu povo o que este não pode prover para si – o sacrifício requerido pelo pecado. Deus e sacrífício estão inextricavelmente ligados em toda a relação de Deus com seu povo no Antigo Testamento.

Talvez aqui valha a pena fazer uma pausa por um momento e refletir sobre as implicações existenciais do fato de o sacrifício estar ligado à salvação e à graça. Os sacrifícios eram brutais e sangrentos. Com frequência, os opositores da indústria da carne dizem que mais pessoas seriam vegetarianas se tivessem de matar os animais que comem. Provavelmente seja verdade, porque matar um animal é um acontecimento dramático e intenso, sobretudo quando é feito com uma faca, e não com uma arma de fogo. Envolve violência e, literalmente, sangue e vísceras. Imagine o impacto sobre Adão e Eva ao serem vestidos com peles cruas e ensanguentadas de animais mortos por Deus para cobri-los. Isso teria sido um grande contraste com as folhas que escolheram para si. O Senhor estava sinalizando para eles que suas ações tinham consequências catastróficas, que iam além dos piores pesadelos. E imagine estar presente num sacrifício e ver o sangue literalmente jorrar de um cordeiro. Uma coisa é entender o significado cúltico e doutrinal do sacrifício. Outra, completamente diferente, é testemunhar pessoalmente um sacrifício.

A alienação humana de Deus é algo que nos afeta no nível mais profundo e é um problema de proporções catastróficas. O modo anódino, friamente objetivo, como discutimos o sacrifício na sala de conferências, ou a transformação da cruz num item de decoração, são testemunhos eloquentes de como transformamos o problema da condição humana e a resposta da graça de Deus em ideias prestes a se tornarem meras abstrações. A natureza violenta do sacrifício põe sob julgamento a inadequação dessas concepções e lembra-nos da dimensão existencial poderosa da rebelião humana e da graça divina. O pecado é uma rebelião violenta e letal contra Deus; a graça bíblica é a resposta violenta, brutal e sangrenta de Deus.

Graça e oração

Os seres humanos são pecadores e não merecem das mãos de Deus nada senão a justiça e a ira. No entanto, como vimos, a ação graciosa de Deus é tanto uma resposta ao pecado quanto o que dá a Israel sua identidade básica. Assim, não deveria surpreender-nos descobrir que a graça é um elemento fundamental da piedade do Antigo Testamento. Ao longo das narrativas do Antigo Testamento, dos Salmos e dos profetas, observamos que o povo de Deus clama ao Senhor nas orações, implorando que ele seja gracioso.

Evidentemente, a oração está estreitamente ligada à noção de sacrifício. Não devemos nos esquecer disso, pois fazê-lo seria separar a oração da sua posição na ação graciosa de Deus e também perder o aspecto existencial poderoso e brutal que observamos acima com relação à natureza do sacrifício. Se a graça não é sentimento vazio, então tampouco a oração é uma ação sentimental. Quantas vezes vemos no noticiário exemplos de sofrimento humano com a resposta de que as pessoas estão orando pelas vítimas? Conquanto em certo sentido a resposta seja boa, é difícil não perguntar se frases como “nossos pensamentos e orações estão com as vítimas” não são na verdade só outra maneira de dizer “sentimos muito pelas vítimas e queremos expressar nossa solidariedade para com elas e seus entes queridos”. Isso não é oração bíblica. A oração bíblica baseia-se na graça de Deus e, portanto, no caráter de Deus como expresso nas suas ações salvíficas para com seu povo e como anunciado nos sacrifícios sangrentos do Antigo Testamento.

É por isso que o lugar primário da oração no Antigo Testamento é o tabernáculo e, depois, o templo, os lugares em que Deus habita em aliança com seu povo e onde lhe são oferecidos sacrifícios. O templo era uma casa de oração (Is 56.7; cf. Mt 21.13). Também era o lugar onde as orações eram respondidas. A confusão existencial do salmista quanto à aparente prosperidade dos maus, por exemplo, é resolvida quando ele leva suas perguntas ao santuário de Deus (Sl 73.16-17). Só podemos especular quanto ao que exatamente aconteceu-lhe no templo para resolver o problema, mas decerto tinha algo que ver com as ações sacrificiais que aconteciam ali.

Se o sacrifício é o contexto da oração, então mais uma vez podemos observar que o caráter de Deus revelado nesse sacrifício tem a maior importância. Quando conduz o povo de Israel em oração de confissão coletiva, Neemias (Ne 9) relata como Deus os salvou no passado, apesar do pecado e da rebelião, e lhe atribui graça (v. 17), conscientemente ecoando as palavras que Deus havia declarado sobre si mesmo em Êxodo 34.6. Neemias sabe que nesse momento crítico, quando Israel volta para Jerusalém, um conhecimento da graça de Deus será de vital importância para o povo. Eles devem ser ensinados a lembrar quem são à luz do que Deus tem feito por eles, de modo que possam entender o significado das suas ações. Neemias não fala das necessidades imediatas do povo; ele remete às grandes interações históricas de Deus com seu povo, conclamando-os a trazer à memória como Deus revelou-se misericordioso e fiel a eles no passado. Neemias se dirige tanto ao povo quanto ao próprio Deus na sua oração, pedindo que Deus seja o Deus que prometera ser e lembrando o povo de quem eles são. Claro, ele está comprometido com o grande projeto de reconstruir o templo, o próprio lugar onde os sacrifícios que sustentam a oração são realizados.

Em nenhum lugar o impacto existencial da graça é mais evidente que nos salmos. Quando nos voltamos para eles, descobrimos que estão repletos de referências à graça de Deus, bem como clamores explícitos para que ele seja gracioso. De fato, a graça de Deus serve como base para a piedade do salmista. É somente a graça de Deus que constitui a base de qualquer compromisso salvífico com ele. Em Salmos 4, ele clama que Deus seja gracioso ao ouvir-lhe a oração (v. 1). Salmos 6 pede ao Senhor que seja gracioso ao não repreender o salmista em sua ira (v. 1). Em Salmos 9, o salmista clama que o Senhor seja gracioso ao salvá-lo da perseguição nas mãos dos inimigos (v. 13). Às vezes, o sofrimento do salmista leva-o a perguntar se Deus ainda é gracioso (Sl 77.9), embora em outros tempos sua confiança transborde com declarações exultantes do quanto Deus é gracioso, ecoando outras declarações do caráter gracioso de Deus encontrado em

Êxodo 34.6 (Sl 103.8; 145.8) ou a bênção sacerdotal (Sl 67.1). Como já observado, a aliança também figura como fundamento da graça de Deus. Comumente, a oração assume a forma de clamor a Deus e de pedir a ele que seja o Deus gracioso que prometera ser. O salmista não olha para seu próprio mérito, mas, antes, para o caráter de Deus, segundo ele tem se mostrado na relação com seu povo.

A partir de um estudo da oração nos salmos, fica claro que a graça de Deus, o favor imerecido na relação com seu povo, é fundamental para o relacionamento entre os seres humanos e seu criador. A oração não é uma conversa entre iguais nem um exercício cooperativo entre um servo e um rei. A piedade dos salmos é decididamente unilateral, arraigada no caráter de Deus e na sua resposta ao pecado humano. O salmista não reconhece nenhum mérito em si, mas olha apenas para a graça de Deus ao fazer seus pedidos. Quando passamos para o Novo Testamento, vemos essa graça encarnada e definitivamente revelada no Senhor Jesus Cristo, embora mesmo na piedade do Antigo Testamento vemos o povo voltando-se para a graça de Deus. Viver no favor e na graça de Deus tem sido o anseio perene do povo de Deus desde o princípio. O salmista sabe que a única resposta às perguntas mais profundas e perturbadoras da existência humana é a graça de Deus.

De fato, no cerne da piedade bíblica estabelecida no Antigo Testamento há um grito de desespero humano. Os salmistas reconhecem que há esperança, mas esta é encontrada apenas na iniciativa graciosa de Deus. Eles desesperaram de si mesmos e não veem esperança numa criação caída. Sabem que, se a salvação deve vir, só pode vir do próprio Deus e só pode estar arraigada no caráter e nas ações dele. A razão é simples: os seres humanos estão em rebelião contra Deus. A criação geme sob o peso do pecado humano e da ruptura de nosso relacionamento com o criador. A experiência humana é trágica: a vida não é como devia ser e termina na morte, a pena do pecado. A morte é um intruso antinatural no reino da existência humana, e a esperança, se é que há alguma, deve estar no próprio Deus intervindo na criação a partir de fora e agindo em direção a ela com misericórdia

É por isso que, mesmo no mais sombrio dos salmos (Sl 88), no qual não há nenhuma expressão explícita de esperança, o salmista usa o nome da aliança de Deus. O desespero é confrontado pelo cenário maior da aliança de Deus e da sua graça. O problema da humanidade não é a falta de autorrealização que exige afirmação e assistência pessoal. É que nos rebelamos contra Deus no núcleo do

nosso ser e precisamos que ele seja gracioso para conosco.

Neste ponto eu observaria que este entendimento é bem diferente daquele que encontramos com frequência hoje, até mesmo entre igrejas protestantes que afirmam levar a sério a Bíblia e a Reforma. Sob o impacto das forças culturais que põem o consumidor no centro, o cristianismo tem se tornado um meio para um fim, algo que nos ajuda a realizar nossos objetivos ou nosso potencial. É um tipo de terapia de autoajuda disfarçada numa linguagem religiosa ortodoxa. No entanto, esta não tem nada em comum com a piedade bíblica, uma piedade baseada na graça que entende a tragédia da condição humana e sabe que só o favor imerecido de Deus pode resolver os problemas dessa condição.

Isso fica ainda mais evidente nos escritos dos profetas do Antigo Testamento. Acima, observamos a queixa de Jonas quanto à graça de Deus, sabendo que Nínive merecia a destruição, mas “temeroso” de que Deus pudesse preferir a misericórdia à justiça. Jonas apreciava a graça para consigo, mas não estava disposto a compartilhá-la com os outros. De modo mais positivo, Joel fala da graça de Deus ao conclamar o povo ao arrependimento (Jl 2.13), como o fazem Amós (Am 5.15) e Malaquias (Ml 1.9). No entanto, de todos os profetas, Isaías é comprovadamente o maior profeta da graça de Deus. Começando com seu momento de crise em Isaías 6, quando é confrontado pelo Senhor em sua santidade, Isaías é levado ao desespero por causa do seu pecado, um desespero curado apenas pela ação graciosa e misericordiosa de Deus. Essa consciência da graça de Deus sustenta seus escritos, nas grandiosas Canções do Servo, nas quais Isaías olha para a graça de Deus como a última esperança de salvação do povo.

Isaías 53.4-6 fornece de modo memorável uma declaração poderosa e incisiva dessa graça.

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.

Mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades;

o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e por suas pisaduras fomos sarados.

Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas;

cada um se desviava pelo caminho, mas o Senhor fez cair sobre ele

a iniquidade de nós todos.

Aí vemos a culminação da ação graciosa de Deus com foco no servo. Ele tomou sobre si nossas dores e pesares. Nossa paz é comprada enquanto ele é traspassado e moído. Nossos pecados e transgressões foram postos sobre ele pelo Senhor, a fim de que pudéssemos não mais ter de suportar, nós mesmos, as consequências deles. Deus é o agente nessa obra em nosso favor. Não é uma resposta a nenhuma boa ação que tenhamos feito. Antes, trata-se do oposto: é assim que Deus responde à nossa rebelião pecaminosa. A graça de Deus encontra realização na obra do servo. Aí, o favor salvífico imerecido de Deus é encenado e exposto para que todos possam ver. As profecias do servo e da sua atividade graciosa, em Isaías, nos remetem à plenitude da graça de Deus revelada em Cristo no Novo Testamento.

A graça no Novo Testamento

Graça e Jesus Cristo

A manifestação suprema da graça de Deus na História é Jesus Cristo. Todos os elementos da graça que discutimos no Antigo Testamento – aliança, sacrifício, oração – encontram sua culminação na encarnação e na vida de Jesus Cristo de Nazaré. Nele, Deus não só irrompe na História em forma humana, mas também leva a um clímax surpreendente os propósitos prometidos para seu povo.

Inúmeras passagens do Novo Testamento mostram Cristo como o cumprimento do plano do Antigo Testamento de Deus. A genealogia em Mateus 1 revela que Jesus está na linhagem humana de Abraão e Davi, imediatamente enraizando seu

significado nas interações pactuais anteriores de Deus com o povo judeu. A genealogia de Lucas (Lc 3) vai além, remontando a Adão. Imediatamente depois da genealogia, vemos Cristo ser tentado como Adão. Dessa vez, como o segundo Adão, ele é tentado no deserto e consegue resistir à tentação. Ao relacionar Jesus ao primeiro homem e ao recapitular sua ação, Lucas vincula as narrativas do evangelho ao argumento de Paulo em Romanos 5 e 1Coríntios 15, passagens em que Adão e Cristo são apresentados como os dois seres humanos arquetípicos, contraponto um do outro. A importância de Cristo – nossa compreensão de quem ele é e do que fez – está ligada a Adão. Jesus representa a ação de Deus na História, em resposta ao fracasso de Adão.

Comumente, a teologia reformada tem expressado esse relacionamento em termos de alianças. Assim como Adão era o cabeça da aliança da humanidade sob condições estabelecidas por Deus no jardim do Éden antes da queda, do mesmo modo Cristo vem como o segundo Adão, o cabeça da nova aliança, para restaurar a comunhão do povo com Deus. Nenhum deles é meramente um indivíduo privado, que vive e age por si. Ambos são representantes de modo semelhante àquele em que o cabeça do estado representa toda a nação numa única pessoa. Portanto, assim como Adão é a fonte do problema, assim também Cristo é a solução.

As referências e alusões ao Antigo Testamento permeiam as descrições de Cristo nos evangelhos. Não podemos considerá-las todas, mas mesmo uma leitura superficial mostrará que Cristo é o cumprimento das professias messiânicas (Lc 4.18-22), de Ezequiel 34 (Mc 6.30-44, esp. 34), o cumprimento daquilo para o que Abraão estava olhando (Jo 8.56), e aquele que na própria comissão profética de Isaías encontra sua culminação (Mc 4.11-12; cf. Is 6.9–10). As referências ao Antigo Testamento continuam nas epístolas do Novo Testamento, como Hebreus 1 deixa claro que Cristo é a revelação final, completa e definitiva de tudo que os profetas antigos falaram. Nas suas cartas, Pedro deixa claro que o sofrimento de Cristo foi previsto pelos profetas do Antigo Testamento (1Pe 1.10-12). E o Evangelho de Lucas nos diz que, no caminho para Emaús, o próprio Cristo mostrou aos discípulos como ler as Escrituras à luz dele. Jesus mostrou-lhes que ele foi profetizado no Antigo Testamento e até mesmo os repreende por serem néscios e tardos de coração para entender isso (Lc 24.25-26).

No entanto, esse cumprimento do Antigo Testamento não foi fácil. De modo misterioso como é, e reverentes como devemos ser ao discutir o assunto, fica claro, a partir das narrativas dos evangelhos, que Cristo suportou grandes

provações físicas e mentais enquanto ocupou-se do seu ministério na Galileia e seguiu seu caminho inexorável rumo à cruz. Tomando emprestada a distinção de Bonhoeffer, essa não é a graça barata. Cristo comprou essa graça a um custo que não podemos estimar, mas que apenas podemos admirar tomados de assombro.

Nesse contexto, devemos observar que Cristo também cumpre a ligação do Antigo Testamento entre sacrifício e oração. A carta aos Hebreus é uma reflexão prolongada a respeito da natureza e do significado da sua condição de sumo sacerdote, e, no centro desse papel, como com os sacerdotes do Antigo Testamento, estão as ações inseparáveis do sacrifício e da intercessão. A diferença entre Cristo e os sacerdotes e sacrifícios do Antigo Testamento é que Cristo é ao mesmo tempo sacrificador e sacrifício, fundamento da intercessão e aquele que intercede. Isso é, para tomar emprestado o título do conhecido hino de Newton, maravilhosa graça, que o próprio Deus na pessoa do Filho veio em carne, tornou-se sacerdote e sacrificou-se como vítima em nosso favor.

Hebreus 4.14-16 discorre a respeito disso da seguinte maneira:

Tendo, pois, a Jesus, o Filho de Deus, como grande sumo sacerdote que penetrou os céus, conservemos firmes a nossa confissão. Porque 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. Acheguemo-nos, portanto, confiadamente, junto ao trono da graça, a fim de recebermos misericórdia e acharmos graça para socorro em ocasião oportuna.

Se estamos tentados a pensar na graça em termos abstratos, então essa passagem, como as passagens sobre sacrifício no Antigo Testamento, deveria curar-nos desse mal. A graça de Deus aí não é simplesmente o fato de que Deus apresentou seu próprio Filho como sacrifício, como se isso não fosse por si só maravilha suficiente. É que até hoje o Filho encarnado continua a interceder por nós com base no seu sacrifício, e faz isso de um modo que leva totalmente em conta sua natureza humana e sua vida encarnada. Deus é apavorante e assombroso na sua santidade absoluta; no entanto, por causa da sua graça manifestada em Cristo, somos instados a nos aproximar dele com confiança. A graça de Deus no Cristo encarnado é a cura para toda hesitação e timidez na oração.

Jesus cumpre as promessas da aliança, e ele é o sacrifício definitivo e perfeito pelo pecado. Ele é a graça de Deus encarnada, aquele a quem nossas orações piedosas são direcionadas enquanto ele intercede por nós. Das inúmeras bênçãos oferecidas nas cartas de Paulo (p. ex., 1Co 16.23; 2Co 13.14) para a revelação da encarnação e da obra de Deus mediante a pessoa de Jesus nos evangelhos, encontramos o ápice da obra da graça de Deus no Novo Testamento. Se a graça é o favor imerecido de Deus, então o advento do Filho de Deus em carne humana é o maior ato da graça de Deus e o cumprimento do propósito gracioso de Deus.

Graça e a nova criação

Tão poderosa e tão notável é a vinda de Cristo que ela não só envolve o cumprimento do Antigo Testamento, mas também em certo sentido representa um novo começo, algo descontínuo com o passado. Nas narrativas dos Evangelhos, isso está evidente no anúncio do nascimento virginal. Contudo, esse é o cumprimento de uma profecia do Antigo Testamento (Is 7.14), mas é também algo em que a graça de Deus foi especialmente evidente no modo como envolveu um rompimento com o passado. Uma concepção virginal é um ato unilateral e miraculoso do Deus soberano. Não há meios humanos de realizar algo assim. Ela representa uma quebra da ordem natural das coisas. Deus tem de intervir na história humana para realizá-lo, e o faz de um modo que enfatiza sua graça. A versão da Bíblia ESV traduz Lucas 1.28 assim: “Salve, agraciada, o Senhor é contigo!” Mas se poderia dizer com a mesma precisão: “Salve, aquela a quem o Senhor mostrou sua bondade/graça.” A concepção do filho de Maria está relacionada à decisão de Deus de torná-la um objeto especial da sua graça.

Essa intervenção da graça na vinda do Cristo é de um tipo tão miraculoso e poderoso que só encontra um análogo no próprio ato da criação. Deus cria o Cristo no ventre da virgem de um modo semelhante a como ele criou Adão do pó da terra. A concepção virginal é uma concepção graciosa, e o paralelo entre a obra de Deus em Cristo e sua obra na primeira criação é decisivo para o Novo Testamento.

Essa analogia entre a graça da criação e a redenção é desenvolvida por Paulo em sua descrição de Cristo em Colossenses 1.15-20.

Este é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois, nele, foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele, tudo subsiste. Ele é a cabeça do corpo, da igreja. Ele é o princípio, o primogênito de entre os mortos, para em todas as coisas ter a primazia, porque aprouve a Deus que, nele, residisse toda a plenitude e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele, reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus.

Aí Paulo não está, como os arianos argumentariam, fazendo de Cristo a maior das criaturas na criação. Ele está falando de Cristo como o agente da criação e aquele em quem todo o mundo criado encontra sua unidade e coerência. Esse papel na criação é paralelo ao seu papel na nova criação, em que Cristo é o cabeça da igreja e o primogênito entre aqueles que ressuscitaram de entre os mortos.

“Primogênito” não é uma declaração de prioridade cronológica. No Antigo Testamento, o termo é usado para descrever preeminência. Israel é descrito pelo Senhor como seu “primogênito” em Êxodo 4.22, e Salmos 89.27 fala do messias sendo feito “meu primogênito”, no sentido de que lhe será dada a autoridade suprema. Quando Cristo é chamado por Paulo de primogênito, seja da criação (Cl 1.15), seja dentre os mortos (Cl 1.18), o apóstolo está falando da preeminência de Cristo tanto na fundação original da velha criação quanto no irromper da nova.

Na verdade, Cristo não é simplesmente o primeiro a ressuscitar dos mortos cronologicamente (o que seria falso); ele é o protótipo de todos aqueles que ressuscitam dos mortos. Nele habita a plenitude da divindade, e ele reconcilia todas as coisas consigo mesmo. A encarnação representa a ação graciosa unilateral de Deus na nova criação, assim como Gênesis 1 e 2 descrevem a velha criação como um ato soberano e unilateral de Deus.

Tito 2.11 declara que “a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens”. A encarnação é a corporificação da graça de Deus, sua revelação

suprema. Cristo é a graça personificada. E isso estabelece o fundamento cristológico do entendimento neotestamentário da salvação pela graça, um tema constante nas epístolas paulinas. Em Romanos 1.1-5, Paulo declara que a vida, a morte e a ressurreição de Cristo são a culminação dos propósitos históricos de Deus e os meios pelos quais ele mesmo recebe graça. Mais adiante, Paulo diz que só temos acesso à graça de Deus mediante Cristo (Rm 5.1-2). Ele também traça um nítido contraste entre a graça e as obras. Somos salvos pela graça, pelo favor imerecido de Deus revelado e cumprido em Cristo, não por alguma ação que possamos praticar em benefício próprio (Rm 11.6; Gl 5.4). E isso nos leva ao cerne do problema existencial humano: em nossa rebelião contra Deus, morremos moral e espiritualmente.

Mortos em pecados, vivos pela graça

O contraste que Paulo traça entre as obras humanas como meios de salvação fúteis e a obra de Cristo como o ato salvífico gracioso de Deus está no âmago do entendimento paulino da condição humana. Se a graça de Deus é sua resposta à tragédia de um mundo caído, então Cristo personifica a resposta.

Nas narrativas do Antigo Testamento, aprendemos que seres humanos são escravos do pecado e sempre condenados a errar pelos padrões da lei. Esse entendimento fica ainda mais explícito no Novo Testamento e recebe uma justificativa teológica de Paulo, que vincula Adão e Cristo como os dois grandes representantes da humanidade diante de Deus (Rm 5; 1Co 15) e usa a linguagem da morte para referir-se ao impacto do pecado sobre a natureza humana (Ef 2.1; Cl 2.12). Mortos em delitos e pecados, os seres humanos são passivos como cadáveres em assegurar a própria salvação do pecado. Lázaro não podia ressuscitar a si mesmo dentre os mortos, e os seres humanos pecadores são igualmente incapazes de se tornarem nova criatura com base na própria força. Assim como Cristo chamou Lázaro do sepulcro, Cristo chama à vida seres humanos moralmente mortos, une-os consigo mesmo e capacita-os a viver na nova criação.

Essa depravação humana não quer dizer que tudo seja tão mau ou perverso quanto poderia ser. Há uma diferença marcante entre o ateu polido que vive na

nossa rua e é um bom vizinho e amigo, e os Adolf Hitlers e assassinos em série deste mundo. Ao declarar que estamos mortos em delitos e pecados, Paulo está dizendo algo a respeito do nosso relacionamento com Deus: se devemos ser levados de volta a seu favor e desfrutar essa santa comunhão com ele, para a qual fomos originalmente planejados, então Deus deve tomar a iniciativa. Não precisamos de cura espiritual, pois isso implicaria que tão somente necessitamos de reparo. Precisamos de ressurreição espiritual. E ressurreição é ato unilateral de Deus, não um exercício cooperativo entre o Deus vivo e os mortos. Isso é vital para um entendimento exato da graça. Graça não é Deus dando um conselho proveitoso ou oferecendo ajuda. É Deus ressuscitando alguém dentre os mortos, primeiro Cristo, depois aqueles que estão em Cristo.

Paulo realça esse fato dramaticamente na sua Epístola aos Efésios. Ele começa a carta bendizendo a Deus e abençoando os cristãos com toda sorte de bênção espiritual em Cristo. Ele enraíza essa ação na cristologia e na decisão eterna de Deus. A graça de Deus começa com a eleição em Cristo e visa à santidade diante dele e à adoção como filhos e filhas de Deus, tudo para louvor da sua graça gloriosa. No capítulo seguinte, Paulo diz que, embora os cristãos de Éfeso estivessem mortos em seus pecados, ainda assim Deus os fez vivos em Cristo. Esse ato da graça de Deus só é alcançado pela fé, a qual também é dom de Deus.

Graça, eleição e o novo nascimento

Mas como, exatamente, essa graça é percebida na vida das pessoas? Nesse ponto, Paulo olha para o ato gracioso de Deus na obra da predestinação. Consideraremos mais de perto a questão da predestinação e uma série de modos em que ela tem sido interpretada ao longo da História nos capítulos subsequentes. No entanto, aqui eu gostaria de observar vários pontos-chave.

Em primeiro lugar, Paulo diz que nossa eleição é em Cristo. A eleição não pode ser entendida sem referência à vida e à obra do Senhor Jesus. Não é uma ação abstrata, mecânica e impessoal, um tipo de determinismo como defendido pelos atomistas antigos ou pelos deístas mais recentes. Deus age na História para salvar aqueles que são eleitos no Senhor Jesus Cristo.

Em segundo lugar, essa eleição é de graça. Deus não chama Abraão porque este

é uma figura particularmente influente ou impressionante. Chama-o simplesmente porque decide escolhê-lo e não a outro (Gn 12.1-3; Is 51.2). A decisão de escolher Abraão não foi baseada em mérito intrínseco ou na fé antevista, mas tão somente na vontade de Deus e no seu plano gracioso. Deus muitas vezes lembrou os descendentes de Abraão de que a eleição deles havia sido um ato de graça soberana.

Porque tu és povo santo ao

Senhor

, teu Deus; o

Senhor

, teu Deus, te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, de todos os povos que há sobre a terra. Não vos teve o

Senhor

afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos, mas porque o

Senhor

vos amava e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o

Senhor

vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito. (Dt 7.6-8)

A mesma ideia básica subjaz ao ensino neotestamentário da eleição. A respeito desse tema, Romanos 9 é uma passagem-chave que devemos examinar.[6] Ao tratar da graça de Deus para com Israel, Paulo sublinha a soberania da escolha de Deus na questão, uma escolha não baseada no mérito intrínseco, mas tão

somente no próprio Deus. À objeção de que é injusto Deus agir dessa maneira, Paulo responde em Romanos 9.20 com uma rejeição vigorosa. Quem é você para reclamar com Deus? As nuanças de interpretação dessa passagem mostraram-se altamente controversas na história da igreja, como veremos nos próximos capítulos. Mas o argumento mais amplo de Paulo está claro a todos: a graça é maravilhosa e profundamente misteriosa. Porque ela se origina no próprio Deus e não tem justificativa humana extrínseca, temos de adorar o Deus misericordioso que ela revela.

Este é um ponto importante, como observamos acima, porque os seres humanos estão mortos em delitos e pecados, e a graça é a resposta divina à nossa aflição humana. Uma mera exortação ou um pouco de consultoria pessoal para orientação na vida não bastarão; precisamos de ressurreição, e isso tem de vir de fora. Lázaro não podia ressuscitar de entre os mortos por si mesmo; tampouco podia cooperar no processo. Somente pela intervenção divina do tipo mais dramático ele foi chamado para fora do túmulo. Lázaro é o paradigma da graça de Deus em ação, o que o Novo Testamento chama de novo nascimento (isto é, regeneração; cf. Jo 3.1-8). E todos os seres humanos rebeldes são como Lázaro, mortos na sua rebelião (Ef 2.1) e incapazes de voltarem-se para Deus por si mesmos. Se os seres humanos devem receber vida espiritual, esta tem de vir a eles como dom gratuito de Deus. Paulo deixa isso claro ao falar sobre o remanescente em Romanos 11. Nessa passagem, ele traça uma antítese clara entre a eleição pela graça e eleição baseada em obras (Rm 11.5-6).

É aí que a regeneração torna-se significativa. A ação salvífica de Deus está concentrada na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, e seu escopo está relacionado a sua decisão na eternidade de eleger seres humanos para a salvação. É a isso que normalmente os teólogos referem-se como a história da salvação, a narrativa das ações de Deus em Cristo. Ela provê o fundamento para o que é chamado de a ordem da salvação, que é o modo como o grandioso plano de salvação vem a ser apropriado pelas pessoas. Embora eu aborde esse tema em diversos momentos dos capítulos subsequentes, o ponto básico é este: Deus, na pessoa do Espírito Santo, une pessoas a Cristo pela fé na sua palavra conforme esta é proclamada; e essa é uma ação dele, não um esforço de equipe entre o Deus vivo e o ser humano morto em pecados. Romanos 8.10-11 testifica disso:

Se (…) Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado,

mas o espírito é vida, por causa da justiça. Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita.

Em outro escrito, Paulo liga esse poder de regeneração tanto à pregação da palavra quanto ao Espírito, na medida em que trabalham em conjunto (1Ts 1.4-5). Deus regenera mediante um meio – a palavra –, mas é também Deus que regenera pelo seu Espírito, não os seres humanos pelo seu próprio esforço.[7]

Isso deveria ser óbvio agora que nosso entendimento da graça está coordenado com nosso entendimento do pecado. Se alguém acha que o pecado é, digamos, só ignorância, então a noção de graça como uma educação melhor ou conhecimento mais preciso será totalmente adequado. Se alguém acha que a condição humana é de morte moral, então somente a graça, que é uma ação poderosa e unilateral de Deus, bastará. Como João Calvino expressa a questão no início das suas famosas Institutas, o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos estão intimamente ligados. À medida que vamos entendendo com mais precisão a profundidade do nosso problema, do mesmo modo passaremos a entender com mais precisão o poder da solução de Deus.

O propósito da graça

Neste ponto, no entanto, temos de observar que a graça é mais que simplesmente o favor imerecido de Deus manifestado e encenado em Cristo. A graça também tem um propósito. Romanos 8.29-30 une a origem da vida cristã na predestinação ao seu fim na glorificação. Em Efésios 2.10, lemos que as boas obras foram de antemão preparadas por Deus para que os cristãos as praticassem. Isso nos diz que ser salvo pela graça é mais do que um conceito, uma ficção legal ou uma ideia agradável. A obra graciosa que Deus realizou em Cristo tem implicações reais.

Onde podemos ver isso do modo mais óbvio é na estrutura das cartas de Paulo no Novo Testamento. Às vezes, teólogos e estudiosos da Bíblia referem-se à

progressão de Paulo de indicativos (afirmações) a imperativos (ordens). Paulo deriva os imperativos da fé cristã dos indicativos da fé cristã, fazendo suas aplicações práticas – o que os cristãos devem fazer – com base no que Deus já fez em Cristo, como na transição de Paulo na sua Carta aos Colossenses de uma elaboração magnificente da pessoa e obra de Cristo para a identidade dos colossenses à medida que estão unidos a Cristo. A partir daí, ele passa a exigir deles comportamentos específicos que caracterizem essa identidade. Eles têm de renunciar à imoralidade sexual, à impureza, à paixão e aos desejos malignos. Devem ser bons membros da família, cumprindo suas respectivas tarefas uns para com os outros. Mas a razão por que fazem essas coisas não é porque Cristo é um grande exemplo moral. Eles têm de fazer essas coisas porque receberam a graça de Deus em Cristo. Em Cristo, eles têm uma nova identidade. A obra de Cristo mudou quem eles eram, e a nova identidade deles agora deve transformar a maneira como vivem.

Consideremos um paralelo imperfeito. Aqueles que são norte-americanos (idealmente) estão comprometidos com a constituição e com as leis do país. Os norte-americanos devem agir como tal porque há uma identidade nacional formada pela história e pelos documentos e leis deles que deram origem a essa identidade nacional. Isso é quem eles são. Se os Estados Unidos declaram guerra contra o Iraque, essa decisão imediatamente muda todo o relacionamento dos Estados Unidos com o Iraque. Os norte-americanos então vão se comportar de certa maneira perante o Iraque (p. ex., não repassando seus segredos de estado nem lutando em favor do exército iraquiano). Não é por imitar seu presidente que o fazem, mas porque a identidade deles é norte-americana.

Tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, a ética prática está ligada à graça de Deus porque é a ação graciosa de Deus que determina de modo indicativo a identidade do seu povo e os imperativos na vida deles. Em Deuteronômio 10, o Senhor declara que é soberano e lembra ao povo de Israel como ele escolheu amar seus ancestrais. Em seguida, lembra-os do seu caráter: “(…) o

Senhor

, vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e temível, que não faz acepção de pessoas, nem aceita suborno; que faz justiça ao órfão e à viúva e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e vestes” (Dt 10.17-18).

Esses são os grandes indicativos. Eles descrevem quem Deus é e falam do seu caráter gracioso e misericordioso. Estes são seguidos pelo clímax imperativo: “Amai, pois, o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito” (v. 19).

Porque Deus é quem ele é e agiu para fazer de Israel seu povo, o povo deve agora refletir essa identidade no seu próprio trato com a viúva e com o estrangeiro. Sua graça para com eles os transformou, e agora, por causa da obra de Deus em amá-los e salvá-los, eles devem tratar os outros de maneira diferente.

A graça como transformação

Tudo isso aponta-nos para uma segunda tendência do ensino do Novo Testamento sobre a graça. A graça também pode referir-se à obra purificadora, regeneradora e transformadora de Deus na vida dos cristãos. A graça como favor imerecido de Deus encontra expressão prática à medida que transforma os cristãos naquilo que Deus planejou que fossem.

Um bom exemplo disso é encontrado nas palavras de Paulo a respeito da igreja macedônia em 2Coríntios 8. No contexto da carta, Paulo está defendendo seu ministério das críticas de alguns membros da congregação de Corinto. Quando chega ao capítulo 8 da carta, Paulo está confiante de que uma carta de repreensão anterior que ele havia enviado antes surtira efeito e que a maioria dos congregados agora está defendendo seu ministério e o evangelho que ele encarna. No capítulo 7, Paulo louva os coríntios por isso, mas insiste com eles no capítulo seguinte. Ele lhes diz que o sinal do verdadeiro arrependimento não é apenas a mudança de atitude perante seu ministério, mas também se eles completarão ou não a oferta destinada a apoiar os seus irmãos e irmãs na igreja de Jerusalém. Ele cita o exemplo dos macedônios, que, à custa de privações pessoais, dispuseram-se a agir dessa maneira.

Eis o motivo por que isso é particularmente interessante para nosso exame da graça. Paulo escreve. “Também, irmãos, vos fazemos conhecer a graça de Deus concedida às igrejas da Macedônia; porque, no meio de muita prova de tribulação, manifestaram abundância de alegria, e a profunda pobreza deles superabundou em grande riqueza da sua generosidade” (2Co 8.1-2).

Paulo caracteriza as ações dos macedônios como graça de Deus. Quando os macedônios doavam da sua pobreza, suas ações em si mesmas eram um ato da graça de Deus. Embora muito do nosso foco neste capítulo tenha sido o entendimento da graça como favor imerecido de Deus, precisamos entender que o conceito bíblico é ainda mais amplo. Às vezes, é dito que o próprio comportamento dos cristãos é uma manifestação da graça de Deus. Como receberam de graça, de graça dão, não como lei, mas como parte da sua identidade. Na verdade, Paulo reforça isso com o argumento cristológico do versículo 9, em que diz que Cristo renunciou à riqueza e se fez pobre para que os coríntios (e na verdade todos os cristãos de todos os lugares) pudessem ser ricos. A graça de Deus necessariamente deve desenvolver-se na vida da igreja, e se a graça envolve um movimento da morte para a vida, é inevitável que essa nova vida se manifeste de maneira visível. Portanto, a graça vai se manifestar na doação (2Co 9.8) e em outro momento no aumento da ação de graças (2Co 4.15).

A graça é mais do que um conceito objetivo do favor imerecido de Deus. Ela tem um resultado na vida dos cristãos mediante a obra do Espírito Santo. De fato, a obra do Espírito Santo em si mesma pode ser chamada “graça”. Por exemplo, Paulo vê seu próprio ministério, em que ele trabalha e labora incansavelmente, como obra feita na graça e pela graça de Deus. Como ele diz em 1Coríntios 15.10, “trabalhei muito mais do que todos eles; todavia, não eu, mas a graça de Deus comigo”. A obra de Paulo não é realmente de Paulo em hipótese alguma; é a graça de Deus em ação nele e por meio dele.

Considerando-se tudo isso, não nos surpreende descobrir que a graça reside no âmago da piedade no Novo Testamento, assim como o era no Antigo. A oração arquetípica do Novo Testamento, tendo por modelo a própria oração do Senhor, é a oração que Cristo põe na boca do coletor de impostos no templo na parábola de Lucas 18.10-14. O fariseu ousa colocar-se diante de Deus e louvar a própria justiça, enquanto o coletor de impostos se posta à distância, cabisbaixo, batendo no peito e clamando que o Senhor tenha misericórdia dele. O coletor de impostos não oferece nenhuma base em si mesmo para esse apelo, mas simplesmente olha para a graça de Deus. Foi ele quem voltou para casa justificado.

Graça e bênção

Por fim, assim como a graça abarca a origem e o poder contínuo da vida cristã, do mesmo modo as referências à graça encerram muitas das cartas do Novo Testamento. As cartas de Paulo não raro começam com uma saudação contendo uma referência à graça de Deus. A saudação apostólica, “Graça e paz a vós outros da parte de Deus nosso Pai e de nosso Senhor Jesus Cristo”, aparece em diversas passagens paulinas (Rm 1.7; 1Co 1.3; 2Co 1.2; Gl 1.3; Ef 1.2; Fp 1.2; Cl 1.2; 1Ts 1.1; 2Ts 1.2; e Fm 3). João usa uma variação em Apocalipse 1.4. Estas são tão comuns que parecem instintivas para Paulo na saudação às igrejas. Para Paulo e os demais apóstolos, pensar na igreja era pensar na graça de Deus. Assim como no Antigo Testamento Israel recebera sua identidade a partir da ação graciosa de Deus para com ele e era constantemente lembrado disso pela bênção de Arão, do mesmo modo no Novo Testamento a igreja vive somente pela graça.

As bênçãos do Novo Testamento testificam da igreja tanto como beneficiária do favor imerecido de Deus quanto como objeto do trabalho ativo da sua graça no presente. Assim, o escritor de Hebreus conclui sua carta do seguinte modo:

[…] o Deus da paz, que tornou a trazer dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, o grande Pastor das ovelhas, pelo sangue da eterna aliança, vos aperfeiçoe em todo o bem, para cumprirdes a sua vontade, operando em vós o que é agradável diante dele, por Jesus Cristo, a quem seja a glória para todo o sempre. Amém! (Hb 13.20-21).

Aqui vemos as várias linhas do ensino bíblico sobre a graça se entrelaçarem numa bênção notável. O escritor fala da obra de Deus em Cristo. Ela traça uma ligação com a história do povo de Deus no Antigo Testamento. Refere-se à eficácia do sacrifício expiatório e ao compromisso do Deus da aliança com seu povo. Menciona a capacitação ativa dos santos por essa graça para fazer o trabalho que é agradável a Deus. Em suma, essa simples bênção lembra-nos de que a graça de Deus ao longo da história do povo de Deus, sua obra por eles e sua obra neles, é encapsulada pela graça, como expressa nessa bênção.

Conclusão

Este é assumidamente um breve levantamento da graça na Bíblia, mas revela que a palavra e o conceito estão amplamente difundidos na Escritura. Nenhuma teologia que plausivelmente alegue ser bíblica pode evitar abordá-la. Desde a queda de Adão e Eva e a decisão de Deus de poupá-los da destruição imediata, a história do relacionamento de Deus com os seres humanos é a história da graça. Ela narra a realização histórica do seu favor imerecido para com a humanidade à medida que ele retém o mal e trabalha ativamente para salvar seu povo das consequência da sua rebelião pecaminosa.

A graça é a resposta de Deus à queda e sempre deve ser entendida nesse contexto. Isso quer dizer que o entendimento do pecado inevitavelmente molda o entendimento da graça, e o entendimento da graça revelará o que se pensa do pecado. Quando apreciamos plenamente os efeitos destrutivos e generalizados da queda, reconhecemos com mais clareza a necessidade da graça para tratar do nosso problema fundamental.

Como ressaltei quando começamos, a graça não deve ser reduzida a um mero sentimento da parte de Deus. Deus não escolhe fazer vista grossa ao pecado da humanidade e tratar homens e mulheres como se nada tivesse acontecido. O relacionamento edênico original foi rompido. Em Adão, vivemos em condenação e morte por causa da nossa rebelião. A graça envolve a ação da parte de Deus porque o pecado requer expiação. Um entendimento bíblico da graça deve, em primeiro lugar, reconhecer o contexto do sistema sacrificial do Antigo Testamento e seu cumprimento e culminação na obra de Jesus Cristo. Não se pode falar de graça sem reconhecer o drama da humanidade caída e a obra de expiação do Senhor Jesus Cristo.

Nos próximos capítulos, examinaremos com mais detalhes as implicações práticas do entendimento bíblico da graça para a igreja e para os cristãos individualmente. Aqui observaremos apenas que a graça assume uma tragédia. Deus é gracioso porque o mundo não é como deveria ser. Depois da queda, estamos em rebelião contra ele, por causa da nossa natureza pecaminosa, por

isso ele age apesar da rebelião. Ele envia seu Filho para morrer em nosso lugar porque escolhemos a morte. A graça é ao mesmo tempo uma ação e uma atitude divinas e revela as circunstâncias trágicas em que a raça humana caiu.

Tudo isso deve ter um impacto prático na vida cristã. A graça não é uma licença para fazermos o que nos apraz. Como observamos acima, a graça envolve sacrifício e, portanto, é algo violento, sangrento. A graça é poderosa, irresistível, transformadora. Ela estilhaça nossas noções de autonomia, cura nossas feridas mais profundas e atende aos mais profundos anseios do coração humano. Em toda a história da igreja, ninguém a alertou quanto a esse fato com mais clareza do que um bispo de Hipona, no norte da África, do século 5º, chamado Agostinho. Voltamo-nos agora para seus escritos.

---

[1] Para uma exposição do sola Scriptura, ver Matthew Barrett, God's Word alone – The authority of Scripture. Grand Rapids: Zondervan, 2016. [Publicado no Brasil pela Cultura Cristã]

[2] Aqui vale a pena observar que, na Igreja Católica Romana, a graça está estreitamente ligada aos sacramentos como meios pelos quais a graça é mediada ao cristão individual. Isso é muito diferente da noção de graça como obra subjetiva do Espírito Santo que encontramos no protestantismo e que não está, de modo algum, inextricavelmente ligada aos sacramentos da mesma maneira.

[3] O termo hebraico khen, que normalmente é traduzido como "graça", traz o sentido de "favor", assim como o verbo khanan e seus cognatos.

[4] Comumente, os teólogos fazem uma distinção entre "misericórdia" e "graça". Consideram "graça" como a bondade de Deus demonstrada ao povo independentemente do que realmente ele merece. "Misericórdia" é a bondade imerecida de Deus para com aqueles que pecaram e são culpados. A distinção é sutil e talvez não tenha grande importância. Podemos dizer que a misericórdia é uma forma específica de graça.

[5] Dietrich Bonhoeffer faz uma distinção memorável entre a graça barata e a graça custosa. "A graça barata é o inimigo mortal da nossa igreja. Hoje, estamos lutando pela graça custosa […] Graça barata quer dizer justificação do pecado sem a justificação do pecador […] [A graça] é custosa porque custou a Deus a vida do seu filho" (The cost of discipleship, trad. R. H. Fuller. Nova York:

Touchstone, 1995, p. 43, 45).

[6] Para abordagens mais aprofundadas do que podemos oferecer aqui, veja John Piper, The justification of God: An exegetical and theological study of Romans 9.1–23, 2ª ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2003; Robert A. Peterson, Election and free will: God's gracious choice and our responsibility. Phillipsburg, NJ: P&R, 2007; Org. Thomas R. Schreiner e Bruce A. Ware., Still sovereign: Contemporary perspectives on election, foreknowledge, and grace. Grand Rapids: Baker Academic, 2000; Org. Matthew Barrett e Thomas Nettles, Whomever He wills: A sovereign display of sovereign mercy. Cape Coral, FL: Founders, 2012.

[7] Evidentemente, essa área da eleição e regeneração tem-se mostrado uma das mais controversas da teologia ao longo dos séculos, como ficará claro nos capítulos subsequentes. Em parte isso se dá porque toca em questões que estão muito próximas do modo como entendemos Deus, nós mesmos, nosso relacionamento com ele e, de fato, nossa experiência da vida espiritual. Muitas vezes, o debate é proposto em termos de monergismo (Deus agindo soberana e logicamente antes de qualquer resposta humana, e portanto determinando a natureza da resposta) e sinergismo (Deus e os seres humanos agem em cooperação de tal modo que a resposta humana tem um impacto decisivo). Tanto monergistas quanto sinergistas defenderiam que creem na importância e na inegociabilidade da graça de Deus. No entanto, atribuiriam uma importância suprema diferente a essa graça.

Capítulo 2

A graça narrada: Confissões de Agostinho

A história da teologia é, em essência, uma história. Como ela será contada e quais personagens, lugares e ações recebem proeminência vai variar de historiador para historiador. No entanto, quando consideramos a "história da graça", uma figura-chave indiscutível é Agostinho, o bispo de Hipona, no norte da África, do século 5º. Os escritos e a vida de Agostinho moldaram profundamente todos os debates posteriores a respeito da graça. Seja com João Calvino refinando e desenvolvendo o pensamento de Agostinho, seja com Karl Barth, em resposta, tentando uma reconstrução substancial da predestinação, Agostinho é o homem que domina qualquer discussão sobre a graça, até mesmo nos nossos dias.

Portanto, é impossível entender os debates a respeito da graça na Reforma Protestante sem primeiro entender o pensamento de Agostinho. Quer o amemos, quer o odiemos, não podemos ignorá-lo. Ele escreveu com profundidade sobre grande número de temas, da Trindade à escatologia, e seus escritos estabeleceram os termos do debate das discussões teológicas que aconteceram por mais de um milênio depois da sua morte. Vários dos seus livros (Confissões e A cidade de Deus) ainda estão disponíveis em edições baratas em brochura das principais editoras não religiosas, um indício de que conquistaram lugar no cânone literário geral.

Agostinho foi uma figura particularmente importante entre os reformadores por causa do seu ensino sobre a graça de Deus. O acesso aos seus escritos na Idade Média em geral se dava por meio de livros de máximas e de extensas coleções de citações em torno de temas teológicos. Todavia, com o advento da imprensa e o crescente interesse pela literatura patrística, estimulado pelo humanismo renascentista, muitos estudiosos puderam então ler os textos completos de Agostinho. À medida que o faziam, consideraram-no um guia útil na luta com a Bíblia, sobretudo as cartas de Paulo. Para muitos, o entendimento de Paulo e do

seu ensino sobre a graça foi profundamente moldado pelos discernimentos do bispo de Hipona. Como comentou B. B. Warfield, um teólogo presbiteriano no século 19: “A Reforma, considerada internamente, foi apenas o triunfo final da doutrina agostiniana da graça sobre a doutrina agostiniana da igreja.”[1]

Evidentemente, as coisas são um pouco mais complexas do que sugere Warfield. Agostinho era uma fonte importante para estudiosos luteranos, reformados e, naturalmente, católicos romanos, mas outras influências e outros fatores também desempenharam seu papel. No entanto, é impossível exagerar a influência de Agostinho. Não se pode entender a Reforma sem abordar a teologia da graça exposta por Agostinho. Como sugere Warfield, seria possível enquadrar toda a história do pensamento da Reforma como um debate sobre a recepção e a interpretação dos escritos e do legado de Agostinho. De fato, a obra do bispo de Hipona foi tão importante para o conflito do século 16 que qualquer lado que pudesse fazer a melhor reivindicação de ser seu herdeiro estaria, assim, mais perto da vitória em qualquer debate doutrinário.

Contudo, há mais em Agostinho do que uma simples exposição teológica ou exegética da graça. Como muitos grandes teólogos, a teologia de Agostinho foi forjada no contexto da sua autobiografia. Sua contribuição para nosso entendimento da graça começa como uma narrativa da experiência da graça de Deus na sua vida. Seu encontro com a graça foi profundamente pessoal, e ele apresentou-o como tal a um público mais amplo em seu livro complexo e intrigante – Confissões.[2]

Confissões apresenta uma narração em primeira pessoa do início da sua vida e compartilha como Agostinho deixou de ser um vaso de ira para tornar-se um vaso da graça. Esse livro mais tarde desencadeou a chamada controvérsia pelagiana, embora, como acontece em muitíssimas controvérsias nomeadas na história da igreja, Pelágio estivesse longe de ser o defensor mais brilhante ou mais importante da posição “pelagiana”. À medida que buscamos entender Agostinho e seu ensino sobre a graça, analisaremos em primeiro lugar Confissões, em seguida as razões da controvérsia que essa obra despertou e, por fim (no próximo capítulo), o modo como essa controvérsia levou Agostinho a transformar sua narrativa pessoal numa narrativa universal, mais incisiva, mais claramente definida, dos modos de Deus na salvação.

A graça na igreja primitiva

Uma das coisas estranhas a respeito da igreja antiga é que a luta existencial que parece encontrar-se no cerne do entendimento de Paulo da graça, em particular como articulada na carta aos Romanos, está essencialmente ausente dos escritos cristãos anteriores a Agostinho. Sem dúvida, há algumas razões que podem explicar isso. Em primeiro lugar, precisamos nos lembrar de que só temos uma pequena porção da literatura cristã que possivelmente existia no período. Muitas obras e escritos foram perdidos ou destruídos ao longo dos séculos. Além do mais, a maioria dos cristãos era iletrada ou não escreveu seus pensamentos, de modo que não sabemos como os cristãos comuns pensavam sobre a vida cristã ou a vivenciavam. Contudo, se examinarmos o que de fato temos, verificamos que as discussões acerca da graça antes de Agostinho não entravam em muitos detalhes sobre a ideia da graça como favor imerecido de Deus.

Por exemplo, nas obras de Clemente, um dos primeiros escritores pós-apostólicos, a graça funciona como parte das saudações e despedidas-padrão nas cartas cristãs.[3] Também vemos vários dos primeiros Pais da igreja citando declarações de Paulo sobre a graça, embora normalmente citem-nas sem fornecer nenhuma explicação do seu significado. Policarpo, bispo de Esmirna no século 2º, cita Efésios 2.8-9, mas não faz nenhum aprofundamento adicional.[4] Em suma, há pouca explicação explícita ou aprofundamento do ensino bíblico sobre a graça nesses escritos.

Com base nos escritos que temos hoje, parece que nos séculos 3º e 4º a atenção da igreja estava concentrada principalmente nos detalhes da cristologia e especificamente na relação entre o Pai e o Filho. Essas questões e escritos eram parte do processo pelo qual a teologia trinitariana se formou. Nesse contexto, o foco era a dimensão cristológica da graça de Deus, a ideia de que Cristo encarnou o favor imerecido de Deus para com um mundo em pecado. Junto com isso, referências ao poder da graça de Deus dentro da igreja, preservando-a e santificando-a, também eram comuns. Todavia, a ênfase no ensino sobre a graça durante esse período estava em Cristo como manifestação e ponto central da ação graciosa de Deus. Os meios pelos quais os propósitos graciosos de Deus eram executados na igreja, apropriados pelas pessoas e vivenciados pelos cristãos não eram amplamente discutidos. Em alguns casos, quando mencionados, eram mais assumidos do que explicados.[5]

O pano de fundo da graça: a confissão de pecado

Confissões é um livro quintessencial do fim do século 4º. No século 4º, o cristianismo estava se tornando a força cultural e política dominante dentro do Império Romano. Para uma religião que surgira às margens da sociedade e crescera mediante sofrimento e perseguição, essa posição e respeitabilidade recentes deram origem a uma série de novas perguntas para a igreja, entre elas "como será o cristianismo verdadeiro num mundo em que ser cristão realmente fica mais fácil?", ou, dito de modo mais alinhado com a nossa cultura atual, a pergunta seria: "Como é a graça de Deus na vida de um cristão numa época em que o cristianismo está vencendo a guerra cultural?" Essa era uma das perguntas que Agostinho estava tentando responder na sua autobiografia à medida que a escrevia com estilógrafo e pergaminho.

Quando Agostinho compôs Confissões nos anos 390, ele estava refletindo sobre acontecimentos de muitos anos antes e escrevendo com um propósito. O leitor de uma autobiografia deve se lembrar de que a memória do escritor pode não ser perfeita, e a narrativa é moldada pelo desejo do autor de revelar – e esconder – aquilo que serve a seus propósitos maiores. Tomando emprestado um pensamento de Søren Kierkegaard, todos vivemos a vida olhando para a frente, mas a registramos por escrito olhando para trás. Pelo processo de escrita, o autobiógrafo encontra uma ordem e uma coerência na vida que não faziam parte das intenções ou da experiência original. Nesse sentido, autobiografia é autojustificação. Em Confissões, Agostinho estava buscando justificar os caminhos de Deus para com a humanidade, mas estava também, do mesmo modo, tentando justificar os caminhos de Agostinho para com a humanidade.

A obra é constituída por 13 livros. Os dez primeiros tratam da sua vida e das suas experiências, enquanto os três últimos abarcam temas teológicos e metafísicos mais amplos. Na primeira leitura, muitos podem achar a passagem do livro 10 para o 11 desconcertante ou confusa. A diferença entre a narrativa pessoal envolvente e as reflexões sobre a criação, o tempo, a eternidade e o problema do mal confere à obra a sensação de dois livros separados que foram reunidos por alguma razão desconhecida. No entanto, há uma lógica profunda e

unificadora no conjunto da obra. Primeiro, a obra inteira tem a forma de uma longa oração a Deus, e Agostinho emprega um gênero clássico padrão – o tratado filosófico, que inicia com uma oração – e o radicaliza e o cristianiza. O livro inteiro é essencialmente uma longa oração ao Deus da Bíblia. Segundo, a primeira parte da obra conta a história particular de Agostinho, à medida que este se afasta de Deus e depois restabelece a comunhão com ele, enquanto a segunda metade universaliza essa história para abarcar toda a criação. É talvez um pouco irônico que a história subsequente da graça siga o mesmo padrão, tomando a experiência pessoal que Agostinho teve da obra de Deus na sua vida sistematizando-a e universalizando-a.

Então, Agostinho toma um gênero-padrão entre certas escolas de filosofia e o expande, tornando todo o tratado um longo ato devocional dirigido a Deus. Confissões não é apenas um relato autobiográfico da graça na vida de Agostinho; essa obra é apresentada como um ato de reconhecimento da graça de Deus, demonstrando humildade e dependência de Deus. Conquanto não seja uma obra de teologia sistemática, ela aponta para diversas noções doutrinárias. A teologia incipiente de Confissões desencadeou a controvérsia pelagiana, e mais tarde levou Agostinho à elaboração do seu pensamento mais maduro sobre a graça. Confissões é sua teologia em forma intuitiva, embrionária. Vemos a noção de pecado, por exemplo, como fundamental para o pensamento de Agostinho sobre a graça e apresentado de modo dramático na obra.

O coração inquieto

No primeiro capítulo deste livro, mencionei que o ensino bíblico sobre a graça começa por estabelecê-la como resposta à condição caída deste mundo e da humanidade. O modo como entendemos a graça – como a solução para este mundo caído – é determinado em grande medida pelo modo como entendemos a extensão e a natureza do problema. No cerne do entendimento de Agostinho da condição humana, encontra-se uma observação existencial: o coração humano é inquieto. Deixado à própria sorte, o coração jamais encontra a satisfação que anseia, mas move-se de objeto de amor para objeto de amor, visto que nenhum deles consegue atender às suas necessidades mais profundas. A condição

humana, deste lado do nosso exílio do Éden, é uma inquietação sem fim. No início de Confissões, Agostinho declara que o coração permanece inquieto enquanto não encontra seu repouso em Deus.[6]

Essa declaração estabelece o tom de toda a obra, tanto como uma oração quanto como uma tentativa de situar os seres humanos como pessoas em busca de paz no cosmos que Deus criou. Isso também dá a Agostinho a oportunidade de fazer perguntas fundamentais da existência humana em relação a Deus: primeiro invocamos a Deus ou o adoramos? Como podemos invocar alguém que anteriormente não conhecemos? E, portanto, como chegamos a conhecer Deus? Embora Agostinho não seja explícito nesse ponto, sua resposta a todas essas perguntas realça a prioridade da graça de Deus. Deus deve primeiro dar-se a conhecer antes que possamos conhecê-lo, e ele deve primeiro chamar-nos antes que possamos invocá-lo; assim, sua graça trabalha dentro de nós para capacitar-nos a isso.

Agostinho é claro ao afirmar que não se trata apenas de um problema epistemológico. Ele liga essa incapacidade diretamente ao estado caído e pecaminoso da humanidade. Nosso pecado nos aliena de Deus, nos afasta do criador e nos impele à criação à medida que procuramos a fonte do significado da vida. Agostinho vê tudo isso como um aspecto da maldição, uma sombra que cai sobre todo ser humano desde o momento em que é concebido. Depois da seção inicial, Agostinho reflete sobre a infância, sobre como era amamentado no seio materno. Sua procura pelo seio materno e sua fúria quando não o obtinha à sua própria maneira falam do seu egoísmo inato. Ele compartilha essa história como prova do egoísmo inerente aos seres humanos. Até mesmo bebês, antes que tenham aprendido padrões de comportamento para os quais a sociedade os treinará, são autocentrados, olhando com ressentimento perturbado para outros aos quais sua mãe pode dar leite. Um bebê pode parecer doce e inofensivo, mas sua inocuidade reside na fraqueza do seu corpo. Sem dúvida, a mente de um recém-nascido já é corrupta e viciosa. Aqui encontramos as sementes do entendimento agostiniano posterior e mais elaborado do pecado original presente nas suas observações autobiográficas.[7]

A “queda” de Agostinho

Bebês podem nascer em pecado, mas em Confissões Agostinho também dá forma literária à ideia de queda por meio de um relato de uma de suas indiscrições juvenis. Agostinho com frequência é visto como alguém que identifica o pecado com o sexo – o teólogo responsável pela suposta reprovação cristã do prazer sexual – e decerto há evidências para defender essa visão. Agostinho parece ter-se sentido particularmente culpado pelas suas atividades sexuais pré-cristãs, muito embora nem sequer pareçam sérias segundo os padrões da sua época e muito menos segundo os da nossa. Ele também acreditava que o prazer proporcionado pelo sexo era resultado da queda, não algo criado por Deus e parte da ordem criada original. No entanto, embora Agostinho de fato identificasse pecado com o amor-próprio e acreditasse que o pecado era inerente ao ato sexual caído, não foi um encontro sexual adolescente que ele escolheu para explicar nossa condição caída. Em vez disso, escolheu um ato mundano de furto juvenil.

No livro 2.4 de Confissões, Agostinho descreve um incidente em que ele e alguns amigos decidiram roubar de um vizinho.

É certo, Senhor, que tua lei pune o furto; sim, e esta lei está tão marcada em nosso coração que nem a própria iniquidade a pode apagar. Que ladrão há que tolere que o roubem? Nem o rico tolera isto a quem o faz forçado pela necessidade. Também eu desejei roubar; e o fiz, não forçado pela fome ou necessidade; mas por fastio de justiça e abundância de maldade. Pois roubei o que tinha em abundância, e muito melhor. Quando o fiz, não pensava em desfrutar o produto do furto, mas em gozar do furto e do pecado em si. Nas imediações de nossa vinha, havia uma pereira carregada de frutos, não muito tentadoras, quer pelo aspecto, quer pelo sabor. Sacudindo-a e roubando de seus frutos, uma companhia e jovens malvados amigos nossos foi até tarde da noite (tendo, conforme nosso mau costume de ficar jogando nas eiras, continuado nossos esportes até aquele horário), e levamos grande quantidade deles, não para saboreá-los, mas para jogá-los aos porcos, embora comêssemos alguns. E fizemos tudo isso porque iríamos aonde não deveríamos. Aí está meu coração, Senhor, meu coração que olhaste com misericórdia quando se encontrava na profundeza do abismo. Que este meu coração te diga agora que era o que ali buscava, fazer o mal gratuitamente, não tendo outra razão que a própria

maldade. Era hedionda, e eu a amei; amei arruinar a mim mesmo, amei meu pecado; não o objeto que me fazia cair, mas minha própria queda. Ó, torpe alma, recuando de meu apoio em ti, até à própria destruição; não alcançando nada na ignomínia, mas a própria ignomínia?[8]

A passagem é uma linda fusão de narrativa e teologia. Os detalhes triviais do incidente atraem o leitor para a história de um modo sutil, mas pessoal. Tivesse Agostinho descrito um crime grave ou uma contravenção – um assassinato, um assalto importante, um ato de traição contra o estado –, o leitor poderia sentir-se chocado, mas provavelmente não se teria identificado com o protagonista. Poucos leitores devem ter tido alguma experiência de cometer, ou mesmo de ser tentado a cometer, crimes desse tipo. No entanto, um furto insignificante é o tipo de pecado que toda criança já cometeu ou tentou. A história atrai o leitor como algo com que ele se identifica – o furto de um fruto da árvore do vizinho. Lemos a passagem e vemos algo de nós mesmos. A narrativa coloca uma armadilha teológica.

A escolha de uma árvore e um fruto é intencional também por causa das claras ressonâncias com a narrativa bíblica do pecado original de Adão. Um leitor arguto é imediatamente remetido da "queda" de Agostinho no jardim do vizinho à queda de Adão no jardim do Éden. A história pessoal de Agostinho relata um pecado comum com o qual todos podemos nos identificar e ligá-lo à narrativa bíblica universal. Todos sabemos como se mostra esse tipo de pecado. Ao reconhecê-lo em nós mesmos, vemos que também caímos em Adão.

Nessa identificação, a armadilha é acionada, e a autobiografia de Agostinho de repente torna-se a história de todos os homens. Lemos a história, identificamo-nos com os atores e, então, descobrimos que estamos atados no pecado de Adão, o ladrão arquetípico do fruto. Agostinho pode ainda não ter desenvolvido seu entendimento posterior e mais elaborado do que significa ser caído em Adão, mas aí vemos a semente das suas reflexões posteriores na narrativa. Nós o vemos chamar a nossa atenção para o problema da humanidade, o problema para o qual a graça será a solução divina.

A história de Agostinho também revela algumas realidades dinâmicas do pecado. Se a graça é uma resposta à condição humana, então é importante saber com algum detalhe o que a condição humana é. Assim, qual é a natureza e a extensão

do problema para o qual a graça de Deus é resposta e solução? Agostinho é cuidadoso ao enfatizar que o furto de peras carece de justificativa intrínseca. Isso sublinha o despropósito e a irracionalidade do pecado. Se Agostinho estivesse com fome e essas peras fossem o único alimento disponível, então o crime faria sentido. Ainda seria errado, mas teria havido um motivo para sua ação. Podemos simpatizar com o homem faminto que rouba comida, mesmo que não lhe aprovemos o furto. Ou, se as peras simplesmente tivessem sabor melhor ou fossem mais suculentes que as peras que Agostinho tinha no seu próprio pomar, então o crime podia ter tido alguma lógica. Seria compreensível, em alguma medida, mesmo que continuasse pecaminoso e errado. Mas Agostinho constrói a narrativa de um modo que não permite nenhuma alternativa. O futuro bispo é muito claro quanto a isso: ele não tinha absolutamente nenhuma necessidade dessas peras nem desculpa para roubá-las. Na verdade, ele tinha acesso livre e legítimo a outras, melhores, para comer. O que esse incidente quer demonstrar não é que o pecado tenha uma lógica interna – que faz sentido mesmo que discordemos dele moralmente. Não, o cerne da história é mostrar-nos que o pecado não tem lógica interna. Pessoas caídas pecam simplesmente porque desejam quebrar a lei.

Isso revela que o pecado tem uma função, ligada ao desassossego do coração humano caído. Os seres humanos enganam-se a si mesmos ao crer que são Deus. Como Agostinho demonstra isso?

O problema existencial

Para Agostinho, o problema existencial da humanidade pode ser entendido ao se fazer uma pergunta: a quem ou a que devo amar? A inquietude do coração humano é orientada por um único desejo: encontrar o que, quando transformado em objeto de amor, dá repouso e paz à alma. Assim como Deus vive eternamente como comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo em amor mútuo e perfeito, do mesmo modo os seres humanos feitos à imagem de Deus são projetados para encontrar sua perfeição no amor por outrem. Mas a quem ou a que hão de amar?

Evidentemente, a única resposta correta é Deus. Somente quando Deus se torna

o objeto do nosso amor e nosso coração repousa nele, nossa alma inquieta encontra a paz. Os seres humanos são feitos para encontrar sua realização e significado nele, num sentido real e supremo. Mas a tragédia é que seres humanos caídos voltaram-se para si mesmos. Fazemos a pergunta certa – "A quem devo amar?" –, mas estamos condenados a dar a resposta errada. Amamos a nós mesmos em vez de amar a Deus. E isso quer dizer que nossa alma sempre estará em movimento, lutando para encontrar a paz sem nunca encontrar descanso.

O pecado serve a esse fim de um modo paradoxal. Voltando à história de Agostinho sobre as peras roubadas, podemos perguntar por que ele encontrou prazer no furto do fruto. Foi porque era algo proibido? Por que a transgressão lhe pareceu atraente em si mesma, sem nenhuma justificativa necessária? A resposta é moral e psicológica. Quando quebro a lei de Deus, ponho-me acima dela e sinto-me como se fosse Deus, aquele que está no controle. Ver-me como alguém que vive sob a lei é um lembrete constante de que não sou Deus, mas uma criatura sujeita ao governo dele. O simples prazer que Agostinho encontrou em furtar peras medíocres e azedas não era um prazer nos méritos intrínsecos às próprias peras. Era o prazer de fingir para si mesmo que ele era Deus.

Quando transgrido a lei de Deus, como a euforia que vem imediatamente depois de tomar uma droga estimulante, sinto que encontrei a resposta para meu anseio mais profundo. Porém, assim como essa euforia artificial, o efeito se esvai, e tenho de transgredir repetidas vezes para manter a ilusão de que sou Deus e de que achei em mim mesmo a solução do meu problema. É essa ilusão viciante que se encontra no âmago do pecado para Agostinho. É um ensimesmamento, um concentrar-se em si como objeto de amor. Na passagem memorável no livro 3, ele fala sobre amar a ideia do amor.

Ainda não amava, mas gostava de amar e, com um tipo secreto de anseio, odiava a mim mesmo por ter querido tão pouco. Buscava algo que amar, amando amar, odiava a segurança e o caminho sem riscos, e tudo porque sentia dentro de mim uma fome de alimento interior – de Vós, ó meu Deus.[9]

Nessa passagem, Agostinho analisa sua condição psicológica de ser humano

caído. Uma vez que os seres humanos são projetados para encontrar sua realização em amar a Deus, em se entregarem a ele, a pergunta fundamental que todo e qualquer ser humano enfrenta é: “O que devo amar para ser plenamente humano?” Humanos caídos sob o domínio do pecado respondem: “A mim mesmo.” Acreditamos que amar a nós mesmos é a resposta para os nossos problemas. No entanto, esse amor nos separa de Deus e nos condena a uma vida de insatisfação. Como só Deus pode satisfazer plenamente ao anseio do coração humano por repouso, então todos os objetos de amor, se transformados no fim supremo da existência humana, condenam aquele que os ama a insatisfação, inquietação e separação permanente de Deus. O pecado, pode-se dizer, é a resposta errada à pergunta certa.

O poder do pecado

O retrato que Agostinho pinta em Confissões é rigoroso e perturbador. O pecado é um poder difundido que controla e define os seres humanos. É algo que domina a existência pessoal e não fornece meios de escape. Se devemos ser livres, nossa libertação deve vir exteriormente a nós. Agostinho extrai do poder escravizador do pecado outra história dramática. No livro 6.8, ele conta uma história, relatando a visita de um amigo íntimo, Alípio, aos jogos de gladiadores. Alípio detestava a violência do combate, mas, a contragosto, foi ao circo. Enquanto entrava no estádio, jurou que manteria os olhos firmemente fechados durante o combate, recusando-se a contemplar a sanguinolência, mas não conseguiu cumprir a promessa. Em dado momento, um dos gladiadores acertou o oponente com um golpe fatal, e a massa urrou. Alípio instintivamente abriu os olhos, e a visão horripilante transformou-o por completo.

Aquele barulho entrou-lhe pelos ouvidos e abriu-lhe os olhos, por onde foi ferida e abatida a alma, até então mais audaz que corajosa e mais fraca quanto mais presumida de si mesma, em vez de confiar em Vós, como devia. Logo que viu o sangue, bebeu simultaneamente a crueldade. Não se retirou do espetáculo, antes se fixou nele. Sem o saber, sorvia o furor popular, deleitava-se no combate

criminoso, e inebriava-se no prazer sangrento. Já não era o mesmo que tinha vindo, mas um da turba a que se ajuntara, um verdadeiro companheiro daqueles por quem se deixara arrastar. Que mais direi? Presenciou, gritou, apaixonou-se e trouxe de lá um ardor tão louco que o incitava a voltar não só com os que o haviam arrastado, mas ir à sua frente e arrastando os outros.[10]

A narrativa transmite algo do poder do pecado. Agostinho traça uma analogia entre o golpe letal infligido ao gladiador e o golpe ainda mais letal infligido à alma do seu amigo. A visão do morticínio escraviza moralmente Alípio de tal modo que, quando abre os olhos e a cena da violência pornográfica entra-lhe na mente, ele se transforma numa pessoa diferente. Até mesmo estudos modernos de fisiologia cerebral demonstraram que estímulos externos transformam a natureza do cérebro e mudam o modo como pensamos. É uma realidade física. Vias neurais podem ser ajustadas pela aprendizagem de uma língua estrangeira ou de como tocar um instrumento musical, mas, do lado mais sinistro, a exposição a cenas de extrema violência ou de pornografia também pode alterar nossas vias neurais de modo a fazer o cérebro ansiar por essas coisas.[11] Tais anseios podem se sobrepor a considerações racionais e escolhas de comportamento.

A narrativa que Agostinho faz do incidente de Alípio e a luta de gladiadores parece ser um relato ingênuo precisamente desse fenômeno. Para Agostinho (como para nós), o pecado tem um impacto físico, e este é parte do modo como ele prende os seres humanos ao comportamento que se desvia da palavra de Deus. Confissões de Agostinho fornece um relato intuitivo de algo muito mais complicado do que ele mesmo pensava. Centenas de anos antes de a fisiologia cerebral alertar-nos para o fato da neuroplasticidade e do impacto de imagens extremas sobre nossas vias neurais, Agostinho descreve com precisão o tipo de mudança dramática que uma cena de violência extrema pode causar. Alípio é fisgado pela sanguinolência do circo. Ele emerge transformado, diferente da pessoa que era antes. E o leitor obtém um vislumbre valioso da força poderosa que o pecado tem sobre a mente humana caída. Ele domina a pessoa por inteiro, corpo e alma, e mantém a humanidade num domínio mortal. É uma força criativa maligna, que transforma as pessoas de um modo fundamental.

Agostinho apresenta a condição humana sob o pecado em forma de narrativa, mostrando que o pecado nos faz voltar-nos para nós mesmos. O pecado põe o eu

onde Deus deveria estar, e tem um poder tão impressionante e invencível que todo o nosso ser está sob o domínio dele. Em Confissões, Agostinho pode não estar pensando sistematicamente, mas sua descrição intuitiva e narrativa apresenta um entendimento paulino do pecado como algo que requer uma solução externa a nós mesmos. Somos escravizados, e será necessário todo o poder da graça e da misericórdia imerecidas de Deus para nos libertar.

A graça de Cristo

Confissões está repleto de drama humana, e todo drama baseia-se em conflito. O conflito aí é entre o bem e o mal, e o teatro no qual o drama é representado é o indivíduo humano. Agostinho é um homem dividido contra si mesmo e, à medida que a narrativa é construída, leva-nos a um momento num jardim de Milão em que a graça de Deus sobrepuja Agostinho. Há uma luta aí, entre a carne de Agostinho e o Espírito de Deus.

Em meio a esse conflito, Agostinho volta-se para os escritos de Paulo. Em Paulo, ele encontra alguém que pode explicar o que está se passando consigo mesmo. Na verdade, isso foi decisivo para que Agostinho abandonasse o que fora, até aquele momento, sua escola filosófica preferida, o platonismo.[12] O platonismo era incapaz de explicar a profunda inquietação e as lutas que se davam no interior da sua alma, de modo que ele abandonou essa filosofia e voltou-se para a religião da sua mãe para ver se havia respostas ali. A leitura de Paulo apontou-lhe a solução para seus problemas: Jesus Cristo.[13]

O conflito que Agostinho sentia na própria alma e encontrou analisado por Paulo levou-o a ver que o problema humano não era falta de conhecimento. As filosofias de seus dias o haviam convencido da existência de um deus infinito, mas eram incapazes de falar à sua condição humana. Agostinho era uma pessoa carente de transcendência e de descanso dos seus desejos, mas não conseguia encontrá-los em si mesmo. Veio a perceber que essa era uma carência moral, que era seu próprio desejo de automonia e autodeterminação que o impedia de encontrar descanso em Deus. O pecado o dominava, e ele se debatia sob suas rédeas.

Contra esse pano de fundo de pecado, de total subserviência de Agostinho ao poder do pecado em ação, ele vivencia a conversão. Em Confissões, Agostinho traça uma conexão literária entre esse incidente e aquele das peras no livro 2. Ambos têm um jardim como contexto. Ambos envolvem uma árvore. E ambas as histórias têm forte ressonância com a narrativa bíblica. Mas isso não quer dizer que sejam fictícios, mero recurso literário. Parece mais provável que o incidente das peras tenha sido escolhido entre as muitas indiscrições juvenis para fazer uma ponte literária, conectando-o à história bíblica e à conversão posterior.

Estudiosos dividem-se exatamente quanto a de que e a que pode ser dito que Agostinho converteu-se no jardim de Milão. Mais tarde, tradições evangélicas tenderam a ler essa história à luz do seu próprio entendimento de uma experiência de crise de convicção de pecado, levando ao novo nascimento e ao afastar-se do pecado e voltar-se para Cristo em arrependimento e fé. Mais recentemente, Garry Wills, um católico romano dissidente, argumentou que ela representa uma guinada a uma vida de continência sexual e celibato, fortalecida pelo trabalho da graça de Deus.[14]

Porém, não precisamos ver essas duas explicações como mutuamente excludentes. Para Agostinho, sua evidente incontinência sexual era a manifestação mais óbvia e poderosa da sua identidade fundamental como um rebelde contra a lei de Deus. Exemplificava seu desejo de encontrar satisfação em si mesmo e nos prazeres em vez de em Deus. O que importa não são os detalhes específicos da conversão e quais pecados ele repudiou, mas seu senso do poder irresistível de Deus na sua libertação.[15] Ao descrever o conflito crescente que anteceu sua conversão, Agostinho escreve.

Em vão deleitava-me com a vossa lei segundo o homem interior, quando outra lei em meus membros rebeleva-se contra a lei do meu espírito, mantendo-me cativo na lei do pecado que estava em meus membros. Essa lei do pecado agora é a violência do hábito, pela qual a alma do homem é arrastada e presa mesmo contra sua vontade, mas merecidamente, porque, querendo, se deixa escorregar […] Quem me livrará do corpo desta morte, senão somente a graça, por Jesus Cristo Nosso Senhor?[16]

Aí ele toma a linguagem de Paulo em Romanos 7 e usa-a como se fosse sua. A luta de Paulo agora é a sua luta. Ele é um homem em guerra contra si mesmo. Nas palavras de A. E. Houseman, “matam, matam, e nunca morrem, e acho que cada um deles sou eu”.[17] Agostinho é enredado nessa luta mortal pela sua alma. E então vem o momento da crise, mais uma vez envolvendo uma árvore e remetendo à queda de Adão e à sua própria “queda” no episódio das peras, mas também à obra de Cristo na cruz.

Em Confissões 8.12, ele descreve o momento da crise da sua conversão. Ali, no jardim, enquanto tenta desesperadamente solucionar seu conflito interior, de repente ouve uma voz misteriosa, parecendo a de uma criança dos arredores, clamar: “Toma e lê! Toma e lê!” Ele tomou a carta diante de si, a Epístola de Paulo aos Romanos, e leu Romanos 13.13-14. E de repente tudo ficou claro e sua alma se acalmou. Essa era a palavra, a palavra vinda de fora, a palavra de Deus, que o levou a abandonar a velha vida e a aceitar Cristo como seu salvador.

Essa narrativa é uma narrativa da graça, graça soberana, poderosa, irresistível. Embora a luta interior seja verdadeira, é claro que Agostinho sabia que por si mesmo jamais conseguiria vencer sua natureza pecaminosa. Ele estava enredado num ciclo de depravação e desespero. Precisava de intervenção externa porque dentro de si não habitava bem algum. Isso sucedeu mediante a voz misteriosa da criança, a leitura da palavra de Deus e a obra subjetiva do Espírito Santo, e Agostinho é cuidadoso para enfatizar na sua oração contínua a Deus em Confissões que foi Deus quem o converteu. Não foi um exercício cooperativo. Foi uma miraculosa e imerecida intervenção de Deus na sua vida que finalmente quebrou o poder do pecado e livrou-o de buscar significado em si mesmo e levou-o a encontrar seu verdadeiro significado em Deus.

Graça intuitiva

Confissões conta-nos a história da graça. Conheci muitos irmãos e irmãs cristãos que rejeitam a ideia da graça soberana de Deus na eleição, mas, quando oram, clamam que o Senhor intervenha positivamente na vida de parentes e amigos descrentes de modo a trazê-los para a fé. Até mesmo Charles

Wesley, um dedicado oponente de tudo quanto é considerado calvinista, escreveu no seu grande hino "And can it be" [E pode ser] que "minhas cadeias foram quebradas, meu coração está livre". Onde está o livre-arbítrio nisso? Pode-se tergiversar nesse ponto e dizer que Wesley supunha uma graça preveniente que capacitava a livre escolha. Mas com cadeias sendo quebradas? Essas experiências falam de uma obra soberana de intervenção divina na vida do prisioneiro, alguém que está além de qualquer poder que o prisioneiro possa ter ou que meramente lhe tenha sido oferecido.

O que Agostinho faz em Confissões é algo semelhante. Ele descreve e interpreta sua experiência de modo intuitivo, e é precisamente esse caráter intuitivo da sua teologia em Confissões que criou a tempestade posterior da controvérsia pelagiana. A declaração em Confissões que desencadeou a controvérsia, à qual voltaremos no próximo capítulo, é a seguinte: "Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes." Essa declaração, tomada por si mesma, não é incomum. É uma das muitas petições que a obra contém, uma vez que todo o livro Confissões é uma longa oração, mas ela captura a essência da teologia da graça de Agostinho. Deus é soberano, e ele ordena o que deseja das suas criaturas. No entanto, como humanos enredados no pecado, isso implica que Deus também deve prover-lhes a capacidade de fazer essas coisas.

A frase ocorre quatro vezes no livro 10, quando Agostinho reflete sobre a reorientação fundamental da sua vida para a graça de Deus. Nos dois primeiros exemplos, ele fala da necessidade de continência sexual com a aceitação da fé católica. Há uma nota de angústia na passagem, intensificada pelo fato de que a declaração ocorre tanto no início quanto no fim do breve capítulo, emoldurando assim sua declaração de que sua única esperança está na grande misericórdia de Deus.[18] A terceira ocorrência está em 10.31, onde o assunto é glutonaria de comida e bebida. Aí Agostinho observa que a embriaguez nunca foi um problema sério para ele, mas ele lutava com os excessos ao comer. Mais uma vez, ele clama a Deus que lhe dê força para resistir a essa tentação. Deus é o autor da sua transformação; Agostinho é aquele que vivenciará a luta para resistir. A soberania divina e a responsabilidade humana andam de mãos dadas.

A quarta menção da frase encontra-se em 10.37, onde Agostinho está combatendo os pecados psicológicos mais profundos, associados com o amor ao elogio. Ele confessa que não há medida empírica pela qual possa dizer se está ou não verdadeiramente livre desse pecado. Com o sexo, as riquezas ou a glutonaria, ele é capaz de julgar o próprio comportamento, mas não tem ideia de

como medir o próprio orgulho. Seu conhecimento da natureza do pecado aqui leva ao autoquestionamento, e mais uma vez ele clama ao Senhor em seu desamparo: “Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes.”

Aí podemos ver que Agostinho está enraizando sua transformação no favor e na ação soberana e imerecida de Deus. Nos escritos de Paulo, vemos que a graça, às vezes, refere-se ao poder de Deus na santificação da pessoa e em provocar mudança prática em vidas (ver a generosidade financeira dos macedônios a que Paulo se refere em 2Co 8). Aí Agostinho entende intuitivamente que a graça de Deus o torna dependente do Senhor para o favor do Senhor e pelo poder de resistir às tentações. Sua luta existencial continua até mesmo depois da conversão, como também continua a batalha para vencer a autossuficiência e para descansar na suficiência do ato de Deus.

Conclusão: Agostinho e os cristãos hoje

Apresentei uma breve introdução ao pensamento seminal de Agostinho na sua obra Confissões, mas o que os cristãos de hoje podem aprender com isso e que ajude na nossa vida e nas nossas igrejas? O pensamento de Agostinho continua a moldar o pensamento cristão até o presente, no entanto é seu ensino sobre pecado e graça como desenvolvido em Confissões que ainda elabora de modo tão maravilhoso as questões existenciais e práticas da graça. Muitos pastores amam teologia, mas é a experiência diária da vida que é mais próxima de muitos cristãos. Eles têm de enfrentar o mundo todos os dias, e a teologia que parece abstrata e remota é de pouca utilidade para eles. É aí que a história de Agostinho é tão atemporal. Por exemplo, a abordagem de Agostinho do furto das peras e a experiência de Alípio no circo ainda são muitíssimo instrutivas para nós hoje. O incidente das peras permite-nos refletir sobre por que um único pecado nunca é o bastante. Vemos que o conteúdo do pecado não é em última instância o que nos dá prazer; é que o pecado é transgressão da lei de Deus. O pecado me permite pensar que posso ser Deus, e por um breve momento defino o significado da minha própria existência. No entanto, um furto ou uma visita ao circo não bastam. O pecado tem um apetite insaciável.

Isso ajuda quando pensamos num dos fenômenos mais perturbadores na igreja contemporânea: o consumo de pornografia na internet. À semelhança da história de Alípio e do circo, imagens pornográficas fornecem estímulo estético poderoso e temporariamente nos dão uma sensação de poderes divinos, mas não satisfazem. Têm de ser repetidas muitas vezes. A análise que Agostinho faz do pecado nos lembra de que a questão não é simplesmente a luxúria física; ao contrário, a luxúria é um sintoma de problemas humanos muito mais profundos. Mais profundamente, o problema é uma questão de identidade humana e das nossas aspirações malignas de ser como Deus. E Agostinho nos lembra de que a resposta é, em última análise, a graça de Deus – a ação de Deus e a nossa dependência dessa ação.

Parte da utilidade de Agostinho sobre a graça deriva do modo como Blaise Pascal (1623-62), filósofo e teólogo do século 17, apropriou-se do seu pensamento. Pascal tomou o ensino de Agostinho sobre o amor e o pecado e usou-o em grande medida para entender a psicologia do comportamento humano. Em Pensamentos, uma obra fragmentária e aforística que permaneceu inédita até sua morte, Pascal reflete sobre por que, por exemplo, os reis têm bobos da corte. Por que o homem mais poderoso de uma nação, um homem que não tem falta de nada, tem um bufão para entretê-lo? A resposta de Pascal é simples: o homem que não tem com que se preocupar só tem uma coisa com que se preocupar, a saber, sua própria moralidade. E o bufão o distrai dessa tarefa. [19]

Pascal vê a mesma justificativa em ação em todas as nossas atividades humanas, da burocracia excessiva até boa parte da atividade frenética que preenche nossa vida e no entanto realiza tão pouca coisa de algum valor. O pecado humano está enraizado no desejo de ser imortal, como Deus, e leva-nos a ignorar e a suprimir toda e qualquer evidência do contrário. É isso o que orienta nossa psicologia humana caída. Fomos criados um pouco menor que os anjos, e aspiramos a ser muito mais que eles.

Pascal estava escrevendo a respeito da corte de Luís XIV, mas sua análise se aplica aos nossos dias assim como se aplicava à França do século 17. Hoje, vemos agentes do entretenimento – atores, atletas e celebridades – entre as pessoas mais bem pagas e mais influentes do nosso mundo. No Ocidente, temos testemunhado o triunfo do trivial. Somos um povo distraído, distraindo-nos da verdade que nossa natureza caída não pode suportar – que não somos Deus e que nos está ordenado morrer uma só vez, vindo depois disso o juízo.[20]

O que Agostinho e seu discípulo posterior Pascal fazem é revelar a profundidade do problema humano e indicar-nos a psicologia que serve de sustentação à cultura humana. Lembram-nos de que os problemas que enfrentamos nas nossas igrejas e na vida particular não são do tipo que pode ser resolvido pelo domínio de técnicas novas e melhores ou simplesmente pela obtenção de mais informação. Precisamos de mais do que manuais de "como fazer" e consultoria pessoal para orientação de vida. Precisamos da graça: soberana, livre, poderosa e ativa. E precisamos daqueles que proclamam essa graça de maneira fiel e destemida.

A narrativa de Agostinho nos dá um senso intuitivo de como o pecado trabalha e de como vivenciamos seus efeitos, mas precisamos de mais do que a experiência subjetiva para definir o problema. Precisamos de exatidão doutrinal. E encontramos isso – uma base doutrinal mais precisa e objetiva – quando consideramos a controvérsia pelagiana.

---

[1] B. B. Warfield, Studies in Tertullian and Augustine, Works of Benjamin B. Warfield 4. Oxford: Oxford University Press, 1930, p. 130.

[2] A melhor biografia acadêmica, mas bastante legível, de Agostinho é de Peter Brown, Augustine of Hippo. Oakland: University of California Press, 2013. Publicado pela primeira vez em 1968, permanece uma obra-padrão. Uma boa introdução é a breve biografia de Garry Wills, Saint Augustine: A life. New York: Penguin, 2005. Também de Wills, a "biografia" da autobiografia de Agostinho, Augustine's "Confessions": A biography. Princeton: Princeton University Press, 2011, é um estudo muito interessante da obra e da sua recepção ao longo das eras.

[3] P. ex., ver 1Clemente 1 e 65; cf. Policarpo, Aos filipenses 14; O martírio de Policarpo 20; Ignácio, Aos efésios 21. Várias edições do Pais apostólicos estão disponíveis. A tradução clássica do bispo Lightfoot pode ser acessada em www.ccel.org/ccel/lightfoot/fathers.html.

[4] Policarpo, Aos filipenses 1.

[5] Ver, por exemplo, a obra de Atanásio, Sobre a encarnação, na qual a linguagem da graça enfoca primordialmente a obra do Cristo encarnado.

[6] Agostinho, Confissões 1.1.

[7] Ibid., 1.6.

[8] Ibid., 2.4.

[9] Agostinho, Confissões 3.1.

[10] Agostinho, Confissões 6.8.

[11] Norman Doidge, “Acquiring tastes and loves: What neuroplasticity teaches us about sexual attraction and love”. In The social costs of pornography: A collection of papers, org. James R. Stoner Jr. e Donna M. Hughes. Princeton: Witherspoon Institute, 2010, Kindle location 675-1317.

[12] “Platonismo” é o termo usado para se referir à tradição de filosofia que toma como modelo o pensamento e os escritos do filósofo ateniense Platão (ca. 428-348 a.C.). Uma das suas principais doutrinas era que a verdade não era encontrada no mundo material de fluxo e mudança em que vivemos, mas num mundo de ideais imateriais e imutáveis. Um resultado prático disso era que aqueles que são influenciados pelo platonismo muitas vezes tendem a ter uma visão negativa do mundo material, e este, às vezes, os leva a enfatizar práticas ascéticas e à autonegação.

[13] Agostinho, Confissões 7.21.

[14] Ver Wills, Augustine’s confessions.

[15] O Agostinho pós-conversão de fato assumiu uma visão muito sombria da relação sexual, algo que pode ter sido resultado de uma hiper-reação ao seu estilo de vida anterior e/ou o impacto de um platonismo residual no seu pensamento.

[16] Agostinho, Confissões 8.5; 1.429.

[17] A. E. Houseman, “The Welsh marches”. In. A Shropshire lad. Londres: Folio Society, 2014, p. 40-1.

[18] Agostinho, Confissões 10.29.

[19] Blaise Pascal, Pascal’s thoughts. Trad. W. F. Trotter. Hoboken, NJ: Generic

NL Freebook, p. 27.

[20] Para mais detalhes sobre este assunto, ver David VanDrunen, God’s glory alone: The majestic heart of the Christian faith and life. Grand Rapids: Zondervan, 2015, p. 109-30.

Capítulo 3

A graça contestada: Agostinho versus Pelágio

Como vimos com Agostinho, os aspectos da teologia cristã que têm maior impacto existencial imediato com frequência são captados intuitivamente antes de aprendermos a articulá-los nas categorias mais precisas do discurso cristão. Eu sabia que era pecador e que precisava de um salvador, que era o próprio Deus, muito antes de ser capaz de expressar o que isso significava numa doutrina corretamente formulada do pecado original ou de ter lido o Credo de Niceia. Eu tinha uma visão da glória de Cristo que é Deus e homem antes de conhecer os termos expressos pelo Concílio de Calcedônia, em 451. A teologia não pode ser reduzida à nossa experiência ou à psicologia religiosa – o erro fundamental do liberalismo –, mas também não podemos negar que, para a maior parte das pessoas, a experiência da graça precede um entendimento completo e rigoroso da graça.

Em Confissões, vimos como Agostinho nos fornece a primeira grande narrativa pós-bíblica em primeira pessoa da graça de Deus na vida da alma. Não é uma obra de exegese bíblica ou de teologia sistemática, mas um testemunho pessoal, permeado de versículos bíblicos e reflexões teológicas. Assim como em todas as tentativas de autobiografia, há alguma sistematização na obra, visto que ele procura encontrar ou impor uma ordem na sua história com o objetivo de dar a ela uma narrativa com alguma coerência. Mas não se trata de uma teologia sistemática. É uma oração. É uma confissão de pecado e de fé pessoal, elaborada para trazer glória a Deus e instrução àqueles que a leem ou ouvem sua leitura. Agostinho está delineando a obra de Deus na sua vida e em termos do seu pecado e da graça de Deus.

O final do século 4º não era uma época de fácil acesso a livros. Os níveis de alfabetização eram muito baixos e, para ter um impacto amplo, um livro tinha de ser lido em voz alta, diante de um público. Foi isso o que aconteceu com a história de Agostinho. Hoje podemos ir ao cinema ou ao teatro, mas nos dias de

Agostinho aqueles que eram teologicamente engajados iam à leitura pública.

Num desses eventos nos primeiros anos do século 5º, no auditório havia um homem chamado Pelágio, um monge galês. Sua exposição às Confissões foi uma ocasião importante que desencadeou uma ácida controvérsia teológica. O próprio Agostinho faz um relato desse famoso incidente no capítulo 53 de uma obra posterior, Sobre o dom da perseverança.

E qual das minhas obras menores pôde ser mais conhecida e aceita do que os livros das minhas Confissões? E, embora os tenha publicado antes do surgimento da heresia pelagiana, certamente neles disse ao meu Deus: “Concede-me aquilo que ordenas e ordena o que quiseres.” Palavras minhas que, com Pelágio em Roma, quando foram mencionadas em sua presença por certo irmão e colega e episcopado, não pôde suportar; e contradizendo-as um tanto excitado, quase foi às vias de fato com quem as lembrou. Mas o que, de fato, Deus manda em primeiro lugar e principalmente, senão que nele creiamos? Portanto, ele nos outorga a fé, se lhe dissermos de coração: “Concede-me o que ordenas.” E, ademais, nos mesmos livros, nos quais narro a minha conversão, convertendo-me Deus à fé que combatia com infeliz e furiosa tagarelice, não vos lembrais que a narrativa mostrou o perdão recebido pelas sinceras e diárias lágrimas da minha mãe para que eu não perecesse? Nos quais certamente declarei que Deus pela sua graça converteu à verdadeira fé a vontade dos homens, que não só eram relutantes a ela, mas até adversários dela.[1]

Esse foi o encontro que deu início ao que agora conhecemos como a controvérsia pelagiana, uma polêmica fundamental para todas as futuras discussões a respeito da graça. Esse conflito forçou Agostinho a apresentar bases exegéticas e sistemáticas mais profundas do entendimento intuitivo da graça que havia exposto em Confissões. Ao fazer isso, ele esclareceu o que realmente estava em jogo, lançando a estrutura básica das discussões posteriores medievais, do período da Reforma e pós-Reforma, sobre essa questão. Talvez até a obra de Karl Barth nenhuma tentativa verdadeira de destronar a estrutura agostiniana da discussão tenha sido feita, e mesmo Barth, em grande medida, está reagindo contra a herança clássica agostiniana – e portanto é dependente dela.

O contexto da controvérsia

Se a graça representa uma resposta de Deus ao sofrimento da humanidade pecadora, o modo como se entende a graça é o cerne do modo como se entende que a vida cristã deve ser. Se acreditamos que o problema da humanidade é simplesmente ignorância sobre como se deve viver, então podemos assumir que a graça é educação para aliviar essa ignorância. Podemos identificar a graça com um livro de regras ou um manual de ética que Deus especialmente revela para penetrar a ignorância humana inata.

A graça também se relaciona com a autenticidade do cristianismo, se este é real e verdadeiro. Se nosso problema é simplesmente ignorância moral, e a graça é revelação moral, a vida cristã seria constituída de homens e mulheres obedientes, com base nas próprias forças, ao código moral revelado. Deus mostra-nos o que fazer, e encontramos a vontade de fazê-lo. Sob esse sistema, a afirmação de Agostinho de que Deus ordenaria o que quer não é um problema. Deus tem todo o direito de exigir que vivamos uma vida moral. Mas é a segunda frase – segundo a qual ele daria o que ordena – que se mostra problemática. Por quê? Porque essa declaração parece colocar tanto a responsabilidade por revelar a verdadeira moralidade quanto a resposta obediente da pessoa diretamente sobre os ombros do próprio Deus. Não devemos surpreender-nos com o fato de muitas pessoas sentirem que uma teologia assim não seja nada além de uma desculpa para a lassidão moral. Foi desse modo que Pelágio a entendeu. Para ele, Agostinho estava apresentando uma justificativa para a mediocridade moral.

Esquecemos que essa não foi uma briguinha insignificante, mas um debate feroz. Para entender isso, temos de entender algo da natureza do mundo do século 5º. Durante os dois primeiros séculos da sua existência, a igreja cristã esteve marginalmente ligada à sociedade romana. Os cristãos eram ridicularizados e escarnecidos pela intelligentsia e sofriam esporádicas perseguições locais. No entanto, por volta de meados do século 3º o cristianismo foi-se tornando uma força significativa, e uma série de grandes perseguições por todo o império ocorreu às mãos de imperadores temerosos de que ele levasse à sedição e solapasse a ordem estabelecida.

Culturalmente, a igreja respondeu manifestando a ideia do mártir, aquele que sofre pela fé, como um ideal a que se devia aspirar. O mundo antigo com frequência depositava um alto valor no ascetismo. Isso não quer dizer que muitos aspiravam ser ascetas, mas que aqueles que viviam uma vida ascética não raro eram vistos como especiais, sábios ou de elite. A vida de filósofos como Pitágoras ou Diógenes enfatizaria esse aspecto da biografia deles como modo de apontar para a sua integridade. Num mundo assim, a ênfase inicial do cristianismo no sofrimento físico e até mesmo na morte pela fé teria falado com eloquência até mesmo a pagãos que não compartilhavam a fé.

Então, de repente, tudo mudou para o cristianismo. No início do século 4º, o Imperador Constantino converteu-se ao cristianismo e desencadeou um século de luta pelo controle ideológico do império. Os velhos deuses do paganismo lutavam e lentamente perdiam terreno para o Deus dos cristãos. O resultado mais óbvio dessa mudança foi que o cristianismo tornou-se, na falta de um termo melhor, muito mais fácil. Com efeito, parte da atração do cristianismo para o império era seu número de adeptos e sua estrutura administrativa. À medida que o império se cristianizava, o cristianismo já não era uma opção difícil ou perigosa. Então, era a opção fácil e, às vezes, vantajosa.

Tempos de mudança cultural de grande escala para o cristianismo sempre deram origem à pergunta acerca de como deve ser o cristianismo verdadeiro. Nos Estados Unidos do século 20, vemos a igreja mudar rapidamente para um papel marginal na sociedade. Questões a respeito da identidade e do comportamento cristãos neste mundo dominam muitas das manchetes da imprensa cristã. No século 4º, no entanto, a experiência oposta era vivenciada. O cristianismo havia estado às margens e nesse momento era respeitado. Contudo, os desafios à identidade eram igualmente violentos. Como era possível que um movimento cujo ideal a que se aspirava era o martírio e o sofrimento continuasse agora que o cristianismo rapidamente deixava as margens culturais e políticas no início do século 4º para ser a religião oficial do império ao fim do mesmo século?

Uma opção era o monasticismo. O século 4º viu a rápida ascensão do movimento monástico, inspirado pela vida de ascetas como Antão e de visionários como Pacômio. O ideal monástico de autonegação e ascetismo físico e mental fizeram do cristianismo um chamado difícil e heroico, mesmo quando o mundo em torno do monasticismo aceitou a igreja e levou a uma suavização da fé.

Foi nesse contexto que veio à tona o confronto entre Pelágio e Agostinho. Foi mais do que um debate pedante entre dois teólogos; em vez disso, representou um confronto entre duas visões do que significa ser cristão e como viver uma vida cristã. No âmago do debate estavam concepções de graça fundamentalmente diferentes. Para simplificar: a vida cristã era, antes de tudo, um esforço ascético, vigoroso e disciplinado? Ou era, para usar uma terminologia deliberadamente provocativa, uma vida de mediocridade moral, em que o erro constante podia ser desculpado?[2]

O desenrolar da controvérsia

As questões em jogo no debate – pecado, graça, predestinação – são constantes na controvérsia cristã. Portanto, não causa surpresa que a luta entre eles tenha ribombado ao longo das eras com aqueles que tendem a um lado ou a outro, levando adiante a batalha pela alma da igreja. Por ora, vamos nos concentrar na controvérsia antiga propriamente dita, como vista por meio da vida de Agostinho.

Os primeiros anos do debate foram de 411 a 418 d.C., e apresentam certo montante de caos. Em 411, um sínodo em Cartago condenou o colega de Pelágio, Celéstio; no entanto, em 415, o sínodo de Dióspole inocentou Pelágio das acusações de falso ensino. Em seguida, dois anos mais tarde, a situação tornou-se ainda mais confusa. Em janeiro, Inocêncio I, então bispo de Roma, condenou tanto Pelágio quanto Celéstio. Nove meses mais tarde, seu sucessor, Zósimo, reabilitou-os. Então, em maio de 418, um concílio em Cartago condenou ambos, e dessa vez Zósimo trocou de lado, confirmando as condenações. O que fica claro em tudo isso é que a igreja não tinha refletido plenamente sobre a noção da graça e estava sendo forçada a tirar conclusões apressadas. Tudo isso ameaçava causar uma séria divisão.

Depois de 418, Agostinho estava mais envolvido e foi enfrentar diretamente Juliano de Eclano, o mais brilhante dos primeiros pensadores pelagianos. Nessa fase do debate, as questões centrais discutidas eram a excelência do casamento, a natureza da vida antes da queda, a origem da alma e a natureza e transmissão do

pecado original, bem com o problema da predestinação. Nesse momento, Agostinho havia trabalhado na sua teologia intuitiva em Confissões, desenvolvendo-a num complexo de doutrinas.

Liberdade humana: a questão central

A questão central no debate entre Agostinho e os pelagianos era a liberdade. Para Pelágio, se o cristianismo deveria ser uma religião de mérito, era necessário que os seres humanos, depois da queda, fossem livres no sentido de que eram, em última instância, responsáveis pelas suas próprias ações. Ele via a vida cristã como uma vida em que Cristo era um grande exemplo, e o cristianismo implamente implicava segui-lo como paradigma de vida. A graça de Deus tinha uma referência tríplice. Primeiro, era o perdão de pecados passados.[3] Segundo, era o dom da liberdade humana, a capacidade dos seres humanos de reconhecer Deus e obedecer a ele se quisessem.[4] Terceiro, era a revelação de como essa atividade deveria manifestar-se.[5] Isso incluía as Escrituras sagradas dadas a nós como lei. A noção paulina de Adão e Cristo como arquétipos de toda a humanidade significava que eles não eram representantes de toda a humanidade, mas, antes, bons e maus exemplos do que os seres humanos deveriam ser.[6]

A teologia subjacente à oração de Agostinho, segundo a qual Deus devia "ordenar o que quiser e dar o que ordena", baseia-se numa visão muito diferente da liberdade humana. Para Agostinho, o problema humano era a falta de liberdade desde a queda de Adão. Agostinho concordava que Adão fora criado com livre-arbítrio, embora esse arbítrio não fosse exatamente a mesma coisa que pensamos como livre-arbítrio hoje. Hoje, livre-arbítrio comumente indica a capacidade de escolher entre as alternativas a ou b sem interferência (ou seja, a liberdade libertária).[7] Posso escolher visitar a Filadélfia neste sábado ou posso escolher ficar em casa. A decisão é minha, livre de coerção externa.

Se mudarmos essa questão da liberdade para um contexto de ação moral, talvez possamos ver a preocupação de Pelágio. Para ele, os seres humanos podiam escolher livremente seguir a Deus com base no que ele havia revelado de si mesmo. Por implicação, isso queria dizer que podiam também escolher

livremente não fazer isso. No entanto, Agostinho tem uma abordagem diferente. Para ele, a liberdade humana antes da queda (como a dos anjos) tinha uma qualidade moral intrínseca. Adão não só tinha arbítrio livre e correto, mas também tinha como dom de Deus a capacidade de não pecar. A liberdade do homem não caído só era exercida corretamente quando Adão apegava-se a Deus em amor, como uma criatura deve fazer. A liberdade da vontade humana só pode ser corretamente considerada quando é posta no contexto para o qual os seres humanos foram projetados – nosso estado não caído.

Segundo Agostinho, a graça agora liberta a vontade novamente, ao instilar-lhe um amor pela justiça.

Pois nada é cumprido pela lei senão pelo livre-arbítrio; mas pela lei vem o conhecimento do pecado; pela fé, a aquisição da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma da doença do pecado; pela saúde da alma, a liberdade do arbítrio; pela liberdade do arbítrio, o amor à justiça; pelo amor à justiça, o cumprimento da lei.[8]

Essa noção de liberdade soa estranha àqueles que cresceram numa cultura em que adotamos um conceito de liberdade mais libertário. Pensamos em liberdade à luz da nossa própria autonomia, mas Agostinho rechaça isso, dizendo que a vontade é verdadeiramente livre quando escolhe amar a Deus. Tão logo Adão deixou de fazer isso e escolheu outro amor supremo, sua vontade tornou-se menos livre.

Quando pensamos na liberdade agostiniana, temos de abandonar noções libertárias e pensar, em primeiro lugar, em como a coisa foi projetada. Por exemplo, um peixe que usa suas capacidades físicas para abicar-se na praia morrerá. Como criatura, um peixe não é verdadeiramente livre quando faz isso. Ao agir de maneira contrária ao seu propósito, destrói a si mesmo. Na teologia de Agostinho, a decisão de Adão de desobedecer a Deus é algo que ele é capaz de fazer e pelo que é responsável. Mas é um ato que lhe destrói a liberdade, não algo que a demonstra ou a enriquece.

Depois da queda, a vontade de Adão (e dos seus descendentes) continua livre no sentido comum de que ele era capaz de escolher como agir. Mas essa liberdade

estava então limitada, orientada para longe de Deus e voltada para si mesmo, para ver a satisfação de si e das suas necessidades como propósito da vida. Adão age livremente no sentido de que não está sujeito a coerção externa, mas agora sempre age de modo pecaminoso. Sua vontade tende ao amor de si mesmo, em vez de ao amor a Deus, e está escravizada ao pecado. Como um peixe a debater-se na praia, cada ação que ele escolhe leva tão somente à sua morte inevitável.

Pecado original

A controvérsia pelagiana aguçou o pensamento de Agostinho a respeito do pecado original e, apesar de alguns pontos matizados serem contestados nos estudos sobre Agostinho, há certo consenso fundamental. Agostinho acreditava que a natureza humana depois da queda de Adão herdou a ignorância quanto ao que é bom. Ele via que o desejo humano e o amor estavam agora direcionados ao eu, em vez de a Deus (concupiscência). Ele via todos os seres humanos como culpados e condenados em Adão. E dedicou boa parte da sua teologia a pensar na morte. Esses temas dominam nossa existência humana caída, e na sua leitura de Romanos 5.12, Agostinho, mais que ninguém depois de Paulo, viu Adão como existencial e moralmente fundamental para toda a humanidade subsequente.[9]

Agostinho defendia uma dupla transmissão da nossa ignorância – desejo solipsista (concupiscência) e morte. Um é o aspecto fisiológico, porque todos os seres humanos descendem corporalmente de Adão e, portanto, têm solidariedade seminal com ele. Isso fundamenta o fato jurídico de que todos os seus descendentes estão condenados pelo seu pecado. Há também uma unidade psicológica pela qual o distúrbio, a concupiscência de Adão, é compartilhado também pelos seus descendentes. Agostinho acreditava que essa concupiscência era provavelmente transmitida pela procriação sexual, embora a procriação em si não fosse pecaminosa, pois ainda seria o meio de reproduzir a raça humana se Adão não tivesse caído. No entanto, ele acreditava que depois da queda ela estava irremediavelmente marcada pelo pecado.

A natureza da transmissão do pecado original tem sido debatida pelos teólogos

por anos. Teólogos reformados defendem, com base em Romanos 5 e 1Coríntios 15, um entendimento federal ou pactual de Adão, que não enfatiza os aspectos físicos da transmissão do pecado original. Adão representa a humanidade como, digamos, o presidente dos Estados Unidos representa todos os americanos nas decisões que toma no seu cargo de chefe de Estado e comandante em chefe. Esse possivelmente é um modo melhor de entender Romanos 5 e 1Coríntios 15 do que o proposto por Agostinho.

Contudo, temos de dar crédito a Agostinho. Ele deixa claro que nosso problema humano não é uma questão de seguir um mau exemplo. Na teologia pelagiana, os seres humanos pecam em Adão ao seguir-lhe o mau exemplo, e a relação entre meu pecado e o do primeiro homem é que este amou a si mesmo em vez de a Deus, e eu em seguida segui-lhe o exemplo ao escolher fazê-lo também. O problema é primariamente externo.

O grande lampejo de Agostinho, intuitivo em Confissões e explícito nos escritos antipelagianos, é que o pecado é muito mais radical. É algo que é inerente aos seres humanos depois da queda. Ter pecado em Adão não é simplesmente ter seguido um mau exemplo. É sujeitar-se à mudança fundamental no relacionamento humano com Deus e consigo mesmo. Envolve uma corrupção da natureza humana que aconteceu diretamente como resultado da desobediência de Adão a Deus. Amo a mim mesmo em vez de a Deus, sou ignorante do bem e morrerei por causa das ações de Adão há muito no jardim do Éden, confirmadas aqui e agora pela minha própria psicologia confusa e incapacidade de amar a Deus como deveria.

A graça como transformadora

Contra esse contexto, Agostinho elabora seu entendimento da graça. A graça sempre é o contraponto ao problema do pecado, e, como se entende, este é decisivo para pensar naquela. Para um pelagiano, o pecado é essencialmente algo externo, então a graça é essencialmente externa (p. ex., o exemplo de Cristo, a lei). Nosso problema é ignorância moral, não uma depravação moral inata.

Para Agostinho, o pecado está profundamente entranhado na natureza humana, de modo que a graça deve ir até o fundo. Os seres humanos têm um problema: precisam amar a Deus, mas não conseguem fazer isso pelas suas próprias forças, e esse problema deve ser resolvido de duas maneiras. A natureza humana deve ser curada e restaurada, e essa cura e restauração deve originar-se fora de nós, pois homens e mulheres estão enredados numa espiral mortal de amor-próprio. A terrível situação humana exige graça, tanto como conteúdo quanto como estrutura geral da salvação. Podemos descrever estes – conteúdo e estrutura, respectivamente – como a obra ativa do Espírito Santo na vida do cristão e a predestinação à graça do cristão.

Quanto ao primeiro, Agostinho concorda com os pelagianos que a doação de lei é importante, pois ela mostra aos seres humanos o perigo em que se encontram e a realidade da sua condição. Contudo, conhecer a lei não basta. Por causa do problema existencial interior do pecado humano, Agostinho defendia que a obra interior do Espírito Santo é também vital. É o Espírito que escreve a lei no coração do pecador, algo para o que Agostinho vê uma óbvia justificação bíblica em Jeremias 31.33.[10] Agostinho formula isso dramaticamente na sua obra O Espírito e a letra quando compara os israelitas reunidos no Sinai com os discípulos reunidos no Pentecostes.

Agora, em meio a esta admirável correspondência, há pelo menos esta considerável diversidade nos casos, no sentido de que as pessoas no exemplo anterior foram afetadas por um medo terrível de aproximar-se do lugar em que a lei foi dada; ao passo que no outro caso o Espírito Santo desceu sobre aqueles que estavam reunidos na expectativa do dom prometido. Ali, foi em tábuas de pedra que o dedo de Deus agiu; aqui, foi no coração dos homens. Ali, a lei foi dada exteriormente, de modo que o injusto pode ficar apavorado; aqui, ela era dada interiormente, de modo que podiam ser justificados.[11]

Aí o Espírito transforma tanto o pecador quanto a lei ao interiorizar esta última. “Ordena o que queres e dá-me o que ordenas!” Esse clamor intuitivo em Confissões encontra agora sua expressão teológica no entendimento que Agostinho tem da graça de Deus, com foco, aqui, na obra do Espírito Santo na escrita da lei no coração dos pecadores.[12] É essa obra do Espírito que

possibilita que a lei externa se dirija ao problema mais fundamental da humanidade, as consequências psicológicas e interiores do pecado. O Espírito age subjetivamente na vida dos cristãos para renová-los e trazê-los de volta ao caminho da verdadeira liberdade.

Mas por que algumas pessoas são beneficiárias dessa obra sobrenatural do Espírito, enquanto outras não o são? Há claramente um fator seletivo em ação no modo como essa graça é distribuída, e isso nos leva ao tema da predestinação.

Predestinação

Agostinho havia feito algumas reflexões escritas sobre a graça e a predestinação antes da controvérsia pelagiana. Em 396-97, ele escreveu uma obra, A Simpliciano, em que priorizou a graça sobre o livre-arbítrio. O colapso do livre-arbítrio causado pela queda de Adão significava que os seres humanos já não podiam voltar-se para Deus pela própria força deles. A salvação só era possível por iniciativa de Deus. No curso da discussão, Agostinho cita Romanos 9 e argumenta que a escolha de Deus por Jacó, em detrimento de Esaú, não se baseou nos méritos antevistos, mas na sua própria decisão autônoma, cujas razões desafiam o entendimento humano (i.e., eleição incondicional).[13]

O entendimento de Agostinho da condição humana era que, por meio de Adão, estamos todos agora vinculados no pecado, incapazes de amar a Deus como deveríamos e fadados a perecer em nossos corpos mortais. Isso significa que, sob a pressão polêmica da controvérsia pelagiana, ele também teve de esclarecer a segunda dimensão da graça: a estrutura eterna geral. Como resultado, ele veio lenta, mas seguramente, a articular um entendimento da predestinação que continua a dominar muito da nossa discussão cristã da salvação hoje. A interpretação de Agostinho do pensamento de Paulo em Romanos foi fundamental para todas as discussões ocidentais subsequentes da graça.

Agostinho usa uma série de argumentos para defender sua posição. Em A graça e o livre-arbítrio, ele ressalta que os cristãos oram pela conversão de descrentes, o que implica que Deus é capaz de graciosamente atendê-los nisso.[14] Ele reforça

o dom natural da graça ao indicar que a graça não é precedida pelas boas obras, mas pelas más, que fluem da impiedade do coração humano. Se a distribuição da graça fosse baseada no mérito humano, então ninguém a receberia.[15]

Ainda mais explícitas são as declarações que ele faz em Um tratado sobre a correção e a graça. Ele escreve:

Portanto, qualquer que seja a diferença entre a condenação original e a generosidade da graça divina, não há dúvida de que, para tal, é necessário que ouçam o evangelho e que, quando o ouvirem, creiam e na fé que trabalha pelo amor perseverem até o fim; e se, por acaso, desviam-se do caminho, quando são repreendidos se emendam; e alguns deles, embora não sejam repreendidos por homens, retornam ao caminho que haviam deixado; e alguns que receberam a graça em qualquer idade sejam retirados dos perigos desta vida pela morte repentina. Pois Ele opera todas essas coisas naqueles que foram feitos vasos de misericórdia, os quais também foram eleitos em seu Filho, antes da fundação do mundo, pela eleição da graça. “E se é pela graça, já não é por obras; de outra forma, a graça não é mais graça.” Pois não foram chamados para não serem também eleitos, em relação aos quais se diz: “Porque muitos são chamados, mas poucos são escolhidos”; mas porque foram chamados de acordo com o propósito, são certamente também eleitos pela eleição, como se diz, da graça, não por qualquer mérito precedente que tenham, porque para eles a graça é todo mérito.[16]

Aí ele está lutando com a crítica-padrão feita contra a noção antipelagiana da graça, a saber, que ela torna a ação humana (aqui, a ação pastoral disciplinar) inútil. Agostinho discorda, argumentando que Deus usa meios, mas a decisão divina de eleger alguém é o que assegura o sucesso desses meios. Como ele irá argumentar no capítulo seguinte, nenhum dos predestinados pode perecer.

De fato, com frequência Agostinho observava que o sucesso da pregação depende da graça de Deus e, portanto, em última análise, da predestinação. O que mais tarde o protestantismo chamou de meio da graça, a pregação da palavra, só é um meio de graça porque Deus quis vincular sua ação salvífica a ela. Somente porque Deus decidiu ser gracioso com alguém a proclamação da

palavra opera, então, a fé no interior dele e o edifica nessa mesma fé.[17]

Como uma digressão, acredito que esse ensino é de grande relevância prática para todos os pastores. Se você prega regularmente (ou ouve a pregação regularmente), considerará que essa é uma doutrina muito reconfortante. Se eu acreditasse que o poder dos meus sermões de mudar corações humanos, levar descrentes a Cristo e cristãos à maturidade em Cristo dependesse da minha eloquência, da minha formação, da minha capacidade persuasiva ou das minhas perfeições morais, seria levado ao desespero. Se congregantes pensam que o poder da palavra de transformá-los depende da capacidade do pregador, ou das suas qualidades morais, eles também cairão em desespero. O pregador e a congregação precisam saber que Deus é todo-poderoso e fará cumprir sua vontade. Essa é a teologia que inspira segurança nos ministros e nas congregações.

Romanos 9, particularmente a seção sobre Jacó e Esaú, desempenha um papel central nas discussões de Agostinho (como em todos os esforços cristãos de lutar com a predestinação). Em Sobre a predestinação, Agostinho cita a passagem de Romanos 9 para reconhecer seu erro anterior, um erro que ele diz ter sido defendido antes de tornar-se bispo e do qual foi curado em parte por uma frase de Cipriano, segundo a qual “de nada devemos gloriar-nos, pois nada é nosso”.[18] À época, equivocadamente ele acreditava que a eleição de Jacó baseava-se na presciência que Deus tinha do futuro dele (i.e., eleição condicional). Ele pensava que a fé precedia a graça, que se baseava na aceitação prévia de Deus pela pessoa. Ele atribui essa visão à falta de reflexão e ao descuido teológico, pois ele ainda não havia percebido que a própria fé era um dos dons que Deus dá soberanamente ao seu povo.[19]

Essa visão inicial de Agostinho não é rara e ainda é bastante comum hoje em dia. A ideia de que tomamos uma decisão-chave e Deus nos ajuda ao levar essa decisão a um fim frutífero é perpetuamente popular. Positivamente, parece preservar tanto a responsabilidade humana quanto a graça divina. No entanto, ela não reconhece, como viu Agostinho, que a própria fé é uma obra da graça de Deus. Esse era um ponto-chave em que Lutero insistiu de modo dramático no seu conflito com Erasmo em 1525, como iremos ver novamente no capítulo 5.

Em outra obra, Contra duas cartas dos pelagianos, Agostinho menciona três vezes o exemplo dos filhos de Isaque. Primeiro, ele argumenta que o caso de Jacó e Esaú é instrutivo porque Paulo recusa-se a resolver a questão da

discriminação de Deus entre eles segundo critérios humanos. Agostinho deixa o problema sem solução, entregando-o à insondável sabedoria de Deus, que os seres humanos não devem ousar questionar.[20] É útil lembrar disso porque a discussão sobre a predestinação às vezes tende a ser altamente especulativa. Temos curiosidade sobre essas coisas e, quando confrontados pela doutrina que se impõe com vigor contra nossas noções inatas de divindade, especulamos. O que Agostinho vê é que a abordagem paulina da predestinação resolve o problema doxologicamente, mas não teologicamente. Uma infinidade de perguntas nos enche a mente quando lemos Romanos 9, e, intencionalmente, Paulo não responde a essas perguntas. Com efeito, elas não podem ser respondidas de modo direto, porque ele está falando de um mistério que reside no fundo da mente do próprio Deus e só muito parcialmente é revelado a nós, suas criaturas. Antes, Paulo leva seus leitores de volta ao louvor a Deus, precisamente porque a justificativa da eleição é insondável e incompreensível. Uma fuga do mistério na discussão teológica às vezes pode ser uma desculpa para evitar pensar com afinco sobre o assunto, mas, quando faz isso nas suas reflexões sobre Romanos 9, Agostinho está simplesmente seguindo a trilha a que o argumento de Paulo leva. Talvez devêssemos também fazê-lo. A graça de Deus, sua resposta amorosa e misteriosa à nossa rebelião, acima de tudo deveria inspirar louvor e adoração.

A segunda referência a Esaú e Jacó ocorre quando Agostinho realça uma incoerência no pensamento pelagiano. Agostinho demonstra que, se os pelagianos querem defender que Esaú foi condenado com base num pecado pré-conhecido, então o que dizemos de gêmeos quando um morre na infância e o outro chega à idade adulta?[21] Para Agostinho, esse cenário pede uma explicação. Visto que os pelagianos negam o pecado original, a morte da criança não pode ser consequência do seu próprio pecado. No entanto, sem dúvida é profundamente injusto condenar alguém com base em pecados que ainda não foram cometidos. Críticos da visão agostiniana da predestinação podem dizer que sua abordagem é injusta pelos padrões humanos, mas nesse exemplo é a posição pelagiana que é frágil. A única conclusão possível é que Deus quer discriminar entre os dois com base apenas na sua própria decisão autonôma na eternidade.[22]

Um pelagiano pode responder que a criança morta, sem pecado e sem ser condenada pelo pecado original, é levada diretamente para o paraíso. Mas esse argumento simplesmente transfere o problema para outro lugar. Se todas as crianças mortas vão para o céu, é justo, em algum sentido, apenas deixá-las

viver, de modo que possam perder a salvação e trazer juízo sobre si por causa de pecados posteriores? A morte da criança não seria muito melhor, garantindo-lhe um lugar no céu? E quanto à morte? Se é a pena pelo pecado, por que uma criança inocente a sofreria?[23]

É certo que, pastoralmente, mortes de crianças são alguns dos problemas mais difíceis com que um ministro tem de lidar. Mas Agostinho não está considerando a questão de uma perspectiva pastoral. Está simplesmente usando-a para realçar os problemas associados à visão pelagiana.

A terceira referência a Jacó e Esaú acontece numa passagem em que ele enfatiza que a graça de Deus em ação na vida dos cristãos está enraizada na prévia decisão graciosa de Deus.[24] Isso vai ao âmago da preocupação de Agostinho, visto que seu interesse no assunto é orientado pelo desejo de assegurar que a salvação é pela graça – o favor gratuito e imerecido de Deus. Muitas das questões mais especulativas que vieram a associar-se com linhas posteriores da tradição antipelagiana estão ausentes dos seus escritos ou presentes apenas de forma muito embrionária.

Predestinação e pregação

Peter Sanlon, um estudioso de Agostinho, observa que a doutrina da predestinação raramente era pregada por Agostinho e, quando a mencionava, ele em geral evitava esmiuçá-la. Ao contrário, enfatizava a necessidade de provar a eleição de alguém mediante a oferta de hospitalidade.[25] Isso é coerente com as observações de Agostinho a respeito da pregação de Cipriano e de Ambrósio, em que ele observa que estes usavam a doutrina para ressaltar a gratuidade da graça ao lado da necessidade de levar a sério os imperativos da graça.[26]

Pregar sobre a predestinação ainda é difícil hoje, claro. O desafio é fazer justiça ao ensino bíblico, evitando a especulação excessiva e tratando de problemas pastorais, como a falta de certeza ou a presunção injustificada. A questão central de Agostinho é que a predestinação reforça a soberania da graça de Deus e coloca todas as nossas obras no contexto dessa decisão anterior. O ensino de

Paulo fundamenta de modo coerente os imperativos da vida cristã, o que temos de fazer, nos indicativos da revelação de Deus, o que ele fez e ainda faz em nosso favor. É preciso um entendimeno robusto da graça de Deus baseada na predestinação para fazer justiça a essa estrutura básica; quando chegamos ao tempo da Reforma, vemos que os reformadores levam essa doutrina um passo adiante em sua aplicação, usando-a para sustentar a doutrina da segurança da fé do cristão.

A graça depois de Agostinho

Agostinho viveu mais que Pelágio, mas morreu em 430, enquanto o conflito com Juliano de Eclano, o mais brilhante sucessor de Pelágio, ainda estava em aberto. Contudo, o alcance e o poder do intelecto e da produção literária de Agostinho asseguraram que ele fosse vitorioso na batalha. A guerra doutrinária continuou, evidentemente. Um momento-chave depois da morte de Agostinho veio no Segundo Concílio de Orange (529). Catorze bispos se reuniram, sob a presidência de Cesário, bispo de Arles, e aprovaram uma série de declarações afirmando o ensino de Agostinho e de outro pai, Próspero da Aquitânia, contra o semipelagianismo ressurgente.[27] O concílio emitiu 25 cânones que defendiam as doutrinas do pecado original e da prioridade da graça de Deus e, embora os cânones não desenvolvessem um entendimento elaborado da predestinação nem afirmassem a graça irresistível, o propósito fundamental da posição do concílio sobre a graça é claro a partir do cânone 6:

Se alguém diz que a misericórdia nos é divinamente concedida quando, sem a graça de Deus, cremos, queremos, desejamos, lutamos, trabalhamos, oramos, vigiamos, nos esforçamos, pedimos, buscamos, batemos, mas não confessa que é mediante a infusão e inspiração do Espírito Santo que cremos, desejamos ou somos capazes de fazer todas essas coisas como requerido; ou, se alguém subordina a ajuda da graça à humildade ou à obediência humana e não admite que é o próprio dom da graça que nos torna obedientes e humildes, contradiz o apóstolo, que afirma: “E que tens tu que não tenhas recebido?” [1Co 4.7]; e

também: “Pela graça de Deus, sou o que sou” [1Co 15.10].[28]

Essa declaração do concílio é inteiramente coerente com a posição de Agostinho e deve ter estabelecido uma clara fronteira para a reflexão medieval sobre a graça dentro de um arcabouço em geral agostiniano. No entanto, as conclusões do concílio não parecem ter desempenhado nenhum papel significativo na discussão medieval posterior.

De fato, o legado de Agostinho sobre as doutrinas da graça estava um pouco confuso. O catolicismo medieval continuou a demonstrar grande diversidade quanto à questão da graça, aceitando tanto a posição agostiniana quanto o que se pode chamar de “semipelagianismo”. Em parte, isso foi o resultado do modo como as obras de Agostinho foram transmitidas. Numa era em que a falta de tecnologia de imprensa tornava a produção de um livro complicada e cara, poucas pessoas tinham acesso a textos completos. O mais comum eram os florilégios e livros de frases, compostos de citações em ordem temática. O mais famoso destes, Os quatro livros de máximas de Pedro Lombardo, foi produzido no século 12 e tornou-se o manual de teologia dominante no Ocidente. O problema era que citações são afirmações retiradas do seu contexto textual original e passíveis de ambiguidade de significado. Então, embora o pensamento de Agostinho permanecesse uma fonte-padrão para o pensamento medieval, o significado do que ele havia escrito e defendido com frequência se perdia. Nenhum teólogo medieval – nem aqueles que consideraríamos de inclinação semipelagiana – teria considerado a si mesmo como divergente de Agostinho na questão da graça. Simplesmente não tinham o que Agostinho havia escrito e ensinado sobre o assunto.

Por volta do século 9º, explodiu uma controvérsia quanto ao tema da predestinação que de muitos modos repetiu as controvérsias do século 5º. Dessa vez, Agostinho era citado por ambos os lados em disputa. O teólogo Godescalco de Orbais defendia uma doutrina forte e clara da dupla predestinação, a crença de que Deus tanto escolhe o eleito quanto rejeita os demais. Embora essa doutrina estivesse presente em Agostinho em certos pontos, ela nunca foi matéria de grande ênfase para ele. Em Godescalco e sua apropriação de Agostinho, ela tornou-se uma doutrina-chave. As visões de Godescalco foram condenadas como heréticas no Concílio de Maiz em 848, e ele logo foi preso e ficou encarcerado até a morte, por volta de 868.[29]

Um dos teólogos designados para refutar Godescalco foi o irlandês João Escoto Erígena. Erígena defendia uma visão da predestinação que sustentava que Deus tem uma vontade universal de salvar a todos e que os seres humanos condenam-se a si mesmos com suas ações. Os seres humanos foram criados racionais e livres e assim permanecem mesmo depois da queda. Durante o curso da sua obra Da predestinação, ele cita Agostinho, mas deixa de captar o essencial do pensamento de Agostinho.[30]

Menciono o debate Godescalco-Erígena para ilustrar um pouco da confusão que persistia acerca do ensino de Agostinho no início da Idade Média. Estas são, naturalmente, águas profundas e questões históricas e doutrinais complicadas, mas não devemos presumir que o pensamento de Agostinho na sua forma pura tivesse se tornado a posição-padrão da igreja. Tampouco devemos supor que os defensores e intérpretes de Agostinho sempre eram fiéis à sua posição. Alguns protestantes, incluindo o próprio Lutero, acreditavam que a igreja medieval era um bastião monocromático do semipelagianismo. Isso, no entanto, simplesmente não é verdadeiro. Sempre houve defensores de uma noção paulino-agostiniana da graça, mesmo na Idade Média.

Conclusão

Durante o período da Reforma, houve muitas razões pelas quais os protestantes queriam reivindicar Agostinho. B. B. Warfield resumiu isso muito bem quando escreveu: “Considerada interiormente, a Reforma foi o triunfo final da doutrina agostiniana da graça sobre a doutrina agostiniana da igreja.”[31] E há uma lição prática aí para protestantes evangélicos de hoje também. Temos de lembrar que nossa fé está arraigada na História e tem raízes para além do ano de 1517. Embora estejamos familiarizados com os embates entre Wesley e Whitefield ou, nos nossos dias, entre calvinistas e arminianos, não deveríamos vê-los como incidentes isolados, mas como parte mais recente de um debate permanente ao longo dos séculos. Precisamos apreciar o papel central de Agostinho em tudo isso, e particularmente seus escritos antipelagianos.

Podemos nos perguntar: onde estava a igreja antes da Reforma? Decerto, os

próprios reformadores lutaram com essa pergunta. Se Deus trabalha na igreja e por meio da igreja na História, então que autoridade ou genealogia os reformadores podem reivindicar para suas igrejas? Uma resposta popular no tempo da Reforma (e desde então) é que o rastro de sangue estabelece nossa ancestralidade. A verdadeira igreja sempre foi perseguida, e devemos procurar a longa fila de mártires ao longo da História para descobrir como Deus nos trouxe até o presente.

Essa abordagem tem seus atrativos e mostrou-se popular na época da Reforma, como evidenciado pelo relato de John Foxe da história de martírio, em Acts and monuments.[32] Mas também tem seus inconvenientes fatais por ignorar a importância do ensino e da doutrina como marca fundamental da verdadeira igreja. Meramente morrer pela fé não necessariamente quer dizer que essa fé era o cristianismo histórico.

Talvez um modo melhor de traçar nossas raízes e estabelecer nossas credenciais históricas não seja o rastro de sangue, mas o rastro da graça. Afinal de contas, a graça é a interação característica de Deus com seu povo ao longo das eras. E o Senhor tem, ao longo das gerações, provido a igreja com muitos teólogos que têm salvaguardado os fundamentos da graça de Deus. Eles têm enfatizado que a graça é soberana, transformadora, um ato da própria misericórdia e beneplácito de Deus, e poderosa o bastante para lidar com o atoleiro moral e existencial que é a vida humana neste mundo caído. À frente dessa trilha, na igreja pós-apostólica, figura Agostinho.

Ele trouxe à tona as implicações da Escritura para o tema e estabeleceu as questões de um modo que definiu as linhas do debate futuro. Os protestantes não precisam se envergonhar de ver seu próprio brado de “somente a graça!” ressoar com aquele do grande bispo de Hipona do século 5º. Seu pensamento pode ter sido obscurecido por alguns e incompreendido por outros, mas há uma linha fiel daqueles que defenderam sua visão da graça ao longo da Idade Média, dando um fundamento para a Reforma.

Antes de prosseguir para a Reforma, paremos para considerar um dos grandes teólogos da Idade Média, Tomás de Aquino, em cuja visão a graça era tão grande e tão importante quanto a de Agostinho.

---

[1] A treatise on the gift of perseverance. In Saint Augustin: Anti-Pelagian

writings. Org. P. Schaff. Nova York: Christian Literature, 1887, p. 54; doravante APW.

[2] Isso não quer dizer que o próprio Agostinho desejasse desculpar a mediocridade ou adotar uma atitude desleixada em relação ao pecado na vida do cristão, mas quer dizer que certamente essa era a preocupação de Pelágio com o pensamento de Agostinho; e o próprio Agostinho desenvolve com clareza uma teologia que destaca de modo decisivo a ação graciosa de Deus em vez do esforço moral do crente.

[3] Agostinho cita Pelágio quanto a isso na sua obra On nature and grace 18.20 (APW, 127).

[4] Theodore DeBruyn, org. Pelagius's commentary on St. Paul's Epistle to the Romans. Oxford: Clarendon, 1993, p. 65.

[5] Ibid., 81.

[6] Ibid., 92-5.

[7] Também chamada "liberdade da escolha contrária" ou, de modo mais crucial, "liberdade da indiferença".

[8] On the Spirit and the letter 52 (APW, 106).

[9] Um panorama breve, mas útil, do contexto das diferentes abordagens de Agostinho e de Pelágio ao livro de Romanos pode ser encontrado em DeBruyn, Pelagius's commentary, p. 10-24.

[10] On the Spirit and the letter 19.33 (APW, 97).

[11] On the Spirit and the letter 17.29 (APW, 95).

[12] Agostinho fornece um resumo maravilhoso deste em O Espírito e a letra 19.32: "Que nenhum cristão se desvie desta fé, que é a única cristã; tampouco haja alguém que, envergonhando-se de afirmar que nos tornamos justos pelas nossas forças, sem a graça de Deus agindo em nós – porque percebe, quando essa afirmação é feita, o quanto os fiéis e piedosos são incapazes de suportá-la – esse alguém lance mão de subterfúgios quanto a esse ponto e diga que o motivo pelo qual não podemos ser justos sem a operação da graça de Deus é este: que

ele deu a lei, ele instituiu seu ensino, ele ordenou os preceitos do bem. Pois não há dúvida de que, sem o auxílio da sua graça, a lei é a 'letra que mata'; mas quando o espírito vivificador está presente, a lei faz com que seja amado como se tivesse sido escrita no interior o que fazia ser temido ao ter sido escrita exteriormente."

[13] Ad Simplicianum 1.2.17; 1.2.8; 1.2.16.

[14] On grace and free will 29 (APW, 455-6).

[15] On grace and free will 30 (APW, 456).

[16] A treatise on rebuke and grace 13 (APW, 476-7).

[17] On the predestination of the saints 7.12 (APW, 504); 8.14 (APW, 505); On the gift of perseverance 14.34 (APW, 538); 17.42 (APW, 542).

[18] On the predestination of the saints 3.7 (APW, 500).

[19] "Não julgava que a fé fosse precedida pela graça de Deus, de modo que por seu intermédio nos seria dado o que com proveito poderíamos pedir, senão que não poderíamos crer se a proclamação da verdade não a precedesse; mas que deveríamos consentir quando o evangelho nos fosse pregado; eu pensava que era por ação nossa e vinha a nós a partir de nós mesmos" (On predestination 3.7 [APW, 500]).

[20] Against two letters 2.7.15 (APW, 398).

[21] Agostinho parece ter fascínio por gêmeos como úteis para a discussão teológica. Em Confissões, ele os usa para refutar as pretensões da astrologia, como aqui os usa para refutar as pretensões dos pelagianos.

[22] Against two letters 2.7.16 (APW, 399).

[23] Pelagianos posteriores vieram a negar que a morte física fosse resultado do pecado, evitando assim essa objeção particular, mas dando origem a problemas intransponíveis quanto ao ensino da Bíblia sobre essa questão.

[24] Against two letters 2.10.22 (APW, 401).

[25] Peter T. Sanlon, Augustine’s theology of preaching. Minneapolis: Fortress, 2014, p. 17-18.

[26] On the gift of persverance 19.48 (APW, 545).

[27] Vale a pena dar algumas definições gerais de alguns dos termos-padrão usados na distinção das visões clássicas da graça divina. “Pelagianismo” refere-se a um entendimento da graça em que há apenas um motor da salvação, e este é humano. “Semipelagianismo” refere-se a um entendimento da graça em que há dois motores, Deus e os humanos, e os humanos têm um papel decisivo. A graça não é nem preveniente nem irresistível. “Semiagostinianismo” refere-se a um entendimento da graça em que há dois motores, Deus e os humanos, e Deus se move primeiro. A graça é preveniente, mas não irresistível. “Agostinianismo” refere-se a um entendimento da graça em que há um único motor, e este é Deus. Os seres humanos são passivos perante a graça, que é tanto preveniente quanto irresistível.

[28] Heinrich Denzinger et al., Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 43ª ed. San Francisco: Ignatius Press, 2012, parágrafo 376, p. 136.

[29] Para uma introdução a esse debate e textos relevantes de Godescalco, ver Victor Genke e Francis Gumerlock, org. Gottschalk and a medieval predestination controversy. Milwaukee: Marquette University Press, 2010.

[30] Sobre Erígena, ver Deirdre Carabine, John Scottus Eriugena. Oxford: Oxford University Press, 2000.

[31] Warfield, Studies in Tertullian and Augustine, p. 130.

[32] A obra de Foxe, publicada pela primeira vez em 1563 e revisada e reimpressa muitas vezes desde então, foi o martirológio mais influente do século 16 e de fato um dos livros mais importantes na formação da cultura protestante inglesa até o fim do século 19.

Capítulo 4

Um aliado inesperado: Tomás de Aquino

Se a recepção da teologia da graça de Agostinho foi sujeitada a alguma confusão no Ocidente, houve também alguns teólogos cujo ensino preservava sua clara ênfase na precedência e na soberania de Deus. Entre estes, o mais proeminente foi Tomás de Aquino.[1]

A maioria dos protestantes, se já ouviu falar de Tomás de Aquino, provavelmente o considera com algum grau de desconfiança. De fato, ele é o grande teólogo do catolicismo romano, que forneceu os argumentos mais elaborados e convincentes para muitas características distintivas católicas romanas, como a transubstanciação. Para muitos protestantes, ele é considerado mais como parte do problema do que como alguém que podemos estudar e de quem podemos aprender. No entanto, temos de lembrar o simples fato de que Aquino, como figura do século 13, é anterior à Reforma e, portanto, em certo sentido, é propriedade de toda a herança da igreja. O pensamento de Aquino foi profunda e positivamente influente no pensamento protestante, como o demonstraram estudos recentes, sobretudo a respeito da doutrina de Deus.[2] Mais pertinente a este estudo é que ele também articulou um entendimento da graça sustentada pela doutrina da predestinação, ajudando a conter o fluxo do pensamento antipelagiano na Idade Média. É verdade que muitas das suas ideias eram repudiadas pelos protestantes e constituem pontos de profunda divergência entre os reformadores e seus adversários católicos romanos – a natureza da justificação, o papel da confissão e o significado dos sacramentos, limitando-se apenas aos mais óbvios –, mas isso não nos deve cegar para o fato de que a estrutura conceitual da predestinação dentro da qual ele entendia os aspectos existenciais da salvação era essencialmente contínua com a de Agostinho e, portanto, estava dentro do mesmo fluxo de pensamento dos reformadores.

O ensino de Aquino sobre a graça é rico e vasto, e, dada a sua posição como o proeminente teólogo do catolicismo medieval, não é de admirar que muito da

sua teologia da graça estivesse concentrada nos sacramentos. Muitos protestantes se apartarão da sua companhia nesse ponto, mas há mais sobre a graça em Aquino do que o batismo e a missa. De fato, Aquino pode ser de muita utilidade para os protestantes, porque seu ensino sobre a estrutura da graça e algumas distinções que ele traça a respeito dos tipos de graça ainda são empregados hoje. No entanto, para começar, precisamos conhecer um pouco do seu contexto.

Aquino em contexto

Aquino nasceu no século 13, um período-chave para o desenvolvimento intelectual do cristianismo. Essa era testemunhou a fundação de duas grandes ordens monásticas, a dos franciscanos, ou Irmãos Menores, e a dos dominicanos, ou a Ordem dos Pregadores. Aquino juntou-se a esta última. Na maior parte da vida, esteve comprometido com uma vida de pregação e trabalho pastoral.

Ao mesmo tempo, as universidades estavam se tornando mais influentes, oferecendo oportunidades até então inimagináveis de excelência intelectual, a produção de um entendimento abrangente de toda a realidade e a síntese da teologia e outras ciências. Somando-se à efervescência acadêmica, os tratados metafísicos de Aristóteles foram disponibilizados em latim pela primeira vez.

A história da recepção de Aristóteles no Ocidente para quem lia o latim é crucial para entender Aquino e, na verdade, para entender o modo do pensamento do final da Idade Média. No início do século 6º, Boécio, um leigo cristão, envolvera-se no ambicioso projeto de traduzir para o latim toda a obra de Platão e de Aristóteles. Das obras de Aristóteles, ele só havia conseguido fazer o Organon, a coleção dos tratados lógicos do filósofo, na época da sua execução por traição em 524. Isso deixou o restante do corpus aristotélico ainda em grego, e, uma vez que essa língua era cada vez menos conhecida no Ocidente, este continuou apartado das obras que poderiam ter incitado desenvolvimentos filosóficos muito diferentes no seu pensamento.

No entanto, as obras de Aristóteles foram traduzidas para o árabe, o que dá a razão pela qual a cultura islâmica era mais avançada que a do Ocidente cristão

no século 12. Nesse ponto, as obras de Aristóteles começaram a abrir caminho para o latim, não raro via traduções árabes, e o palco estava montado para uma grande efervescência intelectual.

Esse era o contexto da importante contribuição de Aquino. Mais do que qualquer outro teólogo dessa época, Aquino envolveu-se com Aristóteles, refletindo a respeito da intersecção do seu pensamento com o ensino cristão. Havia diferenças significativas entre as duas escolas de pensamento. Por exemplo, Aristóteles parecia pensar que a matéria era eterna, e isso diferia do ensino cristão sobre a criação do mundo. Tudo isso exigia reflexão de Aquino e outros sobre a relação entre fé e razão. Contudo, Aristóteles também muniu Aquino com um conjunto de conceitos úteis para desenvolver e organizar o ensino da Bíblia em muitas áreas, incluindo a questão da graça. O palco estava montado para Aquino desenvolver seu entendimento da graça contra o pano de fundo dos discernimentos de Agostinho e com a ajuda do entendimento aristotélico do mundo.

Aquino e a teleologia

Fundamental para o pensamento de Aquino é a noção aristotélica de causalidade. Aristóteles identificou vários tipos de causas: material, formal, eficiente e final. Para entender as distinções entre elas, é de grande auxílio começar com uma analogia. Tome, por exemplo, a famosa estátua de Michelangelo da Virgem Maria embalando o Cristo crucificado nos braços, a Pietà, que se encontra na Basílica de São Pedro, no Vaticano. Michelangelo foi o escultor. Em termos aristotélicos, ele foi a causa eficiente da Pietà, porque foi ele quem de fato entalhou a estátua. O material com que Michelangelo trabalhou era o mármore. Este foi a causa material da Pietà, pois se essa peça particular de mármore não existisse, não haveria estátua. A forma da Pietà é a causa formal, porque se ela tivesse uma forma diferente – digamos, um general montado num cavalo de batalha –, não seria a Pietà. E a causa final foi o projeto na mente de Michelangelo, pois este guiou cada passo do processo, da escolha da pedra e seleção das ferramentas aos golpes do martelo e do cinzel sobre o mármore.

Em certo sentido, a mais importante destas é a causa final. A causa final é aquela que determina a forma final da estátua. Podemos dizer que, embora a última na ordem cronológica, a causa final tem prioridade na ordem lógica.

Outra analogia útil para explicar esse ponto específico pode ser a de uma viagem. Se quero ir a Nova York, então a localização de Nova York determinará tudo que faço antes de chegar lá: o transporte que escolho, a direção para a qual me movo e assim por diante. Nova York é cronologicamente o último lugar a que chego na minha jornada, mas logicamente é o primeiro, porque molda tudo que o antecede. Isso tem relevância para o entendimento tomista da graça, porque a graça é o que leva os seres humanos em direção ao objetivo para o qual foram criados. Esse objetivo é a visão beatífica ou, em termos mais familiares, a vida eterna na presença de Deus no céu.[3]

O entendimento da causalidade de Aristóteles também está relacionado à adequação de cada parte do processo. Aristóteles entendia a mudança como a passagem de algo da potência para o ato. Mais uma vez, os termos podem parecer um pouco estranhos, mas são muito úteis para entender o que Tomás de Aquino ensinava. Voltemos à analogia do bloco de mármore e à Pietà mais uma vez. Pode-se dizer que o mármore no seu estado original é a Pietà “em potência”. Em outras palavras, é adequado por causa do seu tamanho e substância para fazer uma estátua como a Pietà. A habilidade de Michelangelo causa a mudança de um mero pedaço de pedra numa linda escultura mediante a aplicação da força apropriada.

É importante observar aqui que o material do mármore, a habilidade e o plano do escultor, bem como o método que ele usa para executar esse plano são todos apropriados uns aos outros. Há uma relação necessária entre eles. Nem mesmo Michelangelo poderia entalhar a Pietà usando água. E uma pessoa não treinada não poderia entalhar a Pietà no mármore. Podemos dizer que fins e meios têm de ser coerentes para a conclusão bem-sucedida da tarefa.

Um exemplo ainda melhor pode ser o ato de ferver água. Para que se transforme em vapor, a água deve ser levada de um estado de vapor em potência a um estado de vapor de fato. Isso é feito aplicando-se uma causa apropriada – nesse caso, calor em intensidade suficiente – para atingir o efeito desejado. A água deixada por si num balde não ferverá. Ela precisa de uma força aplicada de fora para realizar a passagem da potência ao ato.

O que isso tem a ver com nosso entendimento da graça? A resposta é que a causalidade aristotélica forneceu a Aquino um vocabulário para a explicação da salvação cristã. Afinal de contas, salvação é simplesmente levar seres humanos à comunhão eterna com o Deus trino. Envolve uma causa final (comunhão com Deus na eternidade, que Aquino descreve como a visão beatífica) e causas intermediárias, complementares, que tornam isso possível. Embora cristãos possam discordar quanto à natureza exata da nossa existência após a morte e, então, depois do juízo final, todos concordam que há um processo pelo qual chegamos lá que é suscetível ao tipo de análise causal apresentada por Aquino.

Isso tem implicações para nosso entendimento da graça. Os seres humanos são criaturas finitas. A vida eterna possui valor infinito. Essa diferença representa uma violação da causalidade de Aristóteles, uma causa final que de longe ultrapassa qualquer coisa que as criaturas humanas poderiam alcançar naturalmente por si mesmas. É nesse contexto que o dilema do entendimento tomista da graça é mais bem entendido.

No entanto, não raro há uma objeção imediata a essa ideia. Alguns dizem nesse ponto: “Mas esse é um problema gerado pelo pensamento aristotélico, não pela Bíblia; então, por que devemos atribuir à contribuição de Aquino algum grau de seriedade?” Em resposta, eu afirmaria que Aristóteles meramente municia Aquino com o vocabulário conceitual para expressar o que é, com efeito, um problema que reside no âmago do ensino bíblico sobre a salvação. Está bem claro que os seres humanos, no seu estado caído, são incapazes de merecer a vida eterna por si mesmos. Essa é a mensagem do ensino de Paulo no paralelo entre Cristo e Adão em Romanos 5 e 1Coríntios 15. A morte não pode ser evitada ou vencida pela pessoa considerada isoladamente. Ela requer a ação de Deus, a ação poderosa e soberana de Deus, a fim de ocasionar a ressurreição e a comunhão eterna com o Senhor. A linguagem é apenas um recurso para desenvolver as implicações subjacentes ao ensino bíblico, como veremos mais à frente.

Os seres humanos e seu fim sobrenatural

Aquino acreditava que, como todas as criaturas, os seres humanos tinham fins naturais apropriados à sua natureza ou substância. Comemos e bebemos. Andamos e falamos. Amamos e nos reproduzimos. Todas essas coisas pertencem ao que significa ser humano. No entanto, os seres humanos são mais do que apenas um tipo de criatura entre muitas outras. Além desses fins naturais, há algo mais. Feitos à imagem de Deus e destinados a passar a eternidade em comunhão com ele, eles também têm um fim sobrenatural que transcende sua natureza. Essa é uma base crucial para o entendimento que Aquino tem da graça, como fica claro logo no início da Suma teológica, o livro-texto básico de teologia que ele estava escrevendo quando morreu em 1274.

Sua obra começa com a pergunta. “Além da filosofia, alguma outra doutrina adicional é requerida?”[4] Eis a sua resposta:

Respondo que era necessário à salvação do homem que houvesse um conhecimento revelado por Deus além da ciência filosófica construída pela razão humana. Em primeiro lugar, de fato, porque o homem dirige-se a Deus, como um fim que ultrapassa o alcance da sua razão. Porque desde a antiguidade não se ouviu, nem com ouvidos se percebeu, nem com os olhos se viu Deus além de ti, que trabalha para aquele que nele espera (Is 64.4). Mas o fim deve primeiro ser conhecido pelos homens que hão de orientar seus pensamentos e ações para o fim. Donde ser necessário à salvação do homem que certas verdades que ultrapassam a razão humana sejam conhecidas por ele mediante revelação divina. E quanto a essas verdades a respeito de Deus que a razão humana não poderia ter descoberto, era necessário que o homem fosse ensinado mediante revelação divina; porque a verdade acerca de Deus, tal como a razão podia descobrir, só seria conhecida por poucos, e depois de longo tempo, e com uma mistura de muitos erros. Ao passo que toda a salvação do homem, que está em Deus, depende do conhecimento dessa verdade. Portanto, para que a salvação dos homens pudesse dar-se de modo mais adequado e mais seguro, era necessário que lhes fossem ensinadas as verdades divinas mediante revelação divina. Portanto, era necessário que além da ciência filosófica construída pela razão houvesse uma ciência sagrada aprendida por revelação. [5]

Dado o que observamos anteriormente, vários aspectos dessa afirmação são importantes. Primeiro, Aquino identifica Deus (i.e., a comunhão com Deus) como a causa final da existência humana. É para isso que fomos criados. Ele também identifica essa causa final como além do alcance da razão humana. Porque Deus é infinito e nós somos finitos, não conseguimos alcançar nosso fim derradeiro. Observe que essa é uma questão ontológica, ligada ao nosso próprio ser de criaturas finitas, e não algo exclusivamente relacionado com nossa natureza humana caída. Nesse caso, Aquino não está falando de Deus como algo fora do alcance da razão humana pecaminosa. Os seres humanos, como criaturas finitas, não podem alcançar o Deus infinito como seu próprio fim. Por essa razão, Deus deve revelar certas verdades sobre si mesmo. Ele deve tomar a iniciativa, a fim de capacitar os seres humanos a focalizar nele o seu fim deles. Deus deve rebaixar-se até o nível dos seres humanos para fazer a si mesmo, bem como fim deles, conhecidos por eles.[6] Na verdade, Aquino vai ainda mais longe, defendendo não só a necessidade dessa revelação, mas também da graça antes da queda.

A graça na criação

A graça na criação é um tópico que Aquino aborda em diversos pontos e com riqueza de detalhes. Vale a pena considerar seu pensamento nessa área para reconhecer o modo geral do entendimento que Aquino tem do papel da graça na salvação. Aquino acreditava que Adão no jardim existia num estado de bem-aventurança maior do que temos depois da queda, mas ainda não desfrutava de plena comunhão com Deus, que Aquino considerava ainda por vir na visão beatífica. A visão beatífica de Deus é o conhecimento da essência de Deus, e esta só está disponível às criaturas com base num ato prévio da graça de Deus. Não é possível no estado natural e criado delas. Criaturas naturais não conseguem alcançar um fim sobrenatural mediante suas próprias forças. Simplesmente não foram feitas para isso. Para citar Aquino, “o intelecto [humano] criado não pode ver a essência de Deus, a menos que Deus, pela sua graça, una-se ao intelecto criado, como objeto inteligível a ele”.[7] Adão não desfrutava dessa visão no jardim, como evidenciado pela queda: alguém que tenha a visão beatífica jamais pode afastar-se dela.[8] No entanto, ele de fato desfrutava de um grau maior de

bem-aventurança do que os seres humanos caídos, porque sua mente estava corretamente ordenada para compreender Deus por meio das coisas criadas. Isso nos leva à questão da graça antes da queda: como a graça operava antes da queda da humanidade no pecado?

Em sua discussão da criação de Adão e Eva, Aquino pergunta se a graça estava presente no estado criado antes da queda. Ele responde de modo afirmativo. A prova que ele apresenta é o ordenamento correto das faculdades de Adão. Os seres humanos são feitos de corpo e alma que têm certas faculdades e mantêm uma relação particular umas com as outras. No estado de criação pré-queda, a razão de Adão estava sujeita a Deus; suas potências inferiores estavam sujeitas à razão, e o corpo estava sujeito à alma. Depois da queda, esses elementos básicos continuam a existir. Ele ainda é corpo e alma, com todos os seus aspectos constituintes. O que muda é o ordenamento hierárquico deles, que então é lançado no caos. Por exemplo, onde Adão seria levado pelo seu intelecto a seguir a palavra de Deus, agora seus apetites corporais podem assumir o controle. Uma irracionalidade fundamental é agora parte de toda a existência humana. Para Aquino, a graça era necessária antes da queda para manter todas essas faculdades em ordem. Quando ela foi perdida na queda, o caos foi instaurado.

Antes da queda, Adão precisava da graça para fazer e desejar o bem sobrenatural. Observamos anteriormente como fins sobrenaturais requerem meios sobrenaturais, e esse princípio aplica-se até mesmo à natureza humana prístina. O desejo da visão beatífica e as ações necessárias para seguir na direção dela estão além da capacidade da natureza humana criada, assim como atingir o ponto de ebulição está além da capacidade natural de um balde de água gelada. Uma causa externa adequada é necessária para que o resultado desejado seja alcançado. Uma grande causa é necessária para mover seres humanos em direção à beatitude, uma causa que vem do próprio Deus: a graça.[9]

Evidentemente, a graça é ainda mais necessária depois da queda, que Aquino caracteriza como a perda da graça de Deus. Aqui ele cita uma passagem de Agostinho em Cidade de Deus 13.13: “Tão logo desobedeceram ao mandamento divino e perderam a graça divina, envergonharam-se de sua nudez, pois sentiram o impulso da desobediência na carne, como se fosse uma punição correspondente à sua própria desobediência.” A graça ordena corretamente a hierarquia criada da psicologia humana. O pecado leva à sua perda e ao caos subsequente.

Nesse ponto, Aquino pergunta se as ações do primeiro homem eram menos meritórias que as nossas. Ele responde fazendo uma distinção entre mérito quanto às raízes de uma obra e mérito quanto ao grau da ação propriamente dita. As obras pré-queda são mais meritórias no primeiro sentido, pelo fato de que foram feitas com maior grau de graça porque o agente não estava lutando contra nenhum impedimento na sua própria natureza. Aquelas depois da queda são mais meritórias no segundo sentido, porque requerem mais esforço (e Aquino cita aqui o caso da moeda da viúva como sua justificativa bíblica).[10]

O que devemos fazer de Aquino e seu entendimento da graça? E como isso se relaciona com os entendimentos da graça posteriores à Reforma? Primeiro, vale a pena observar mais uma vez que Aquino está usando conceitos aristotélicos para expressar um problema bíblico e teológico padrão: como Adão teria passado de um estado de mutabilidade para o de imutabilidade, dado que sua obediência jamais poderia ter sido estritamente meritória em si mesma? Devemos ser cautelosos em assumir uma influência corruptora de Aristóteles nesse ponto. Aquino sem dúvida responderia a essa crítica argumentando que ele simplesmente está usando a linguagem filosófica da época para delinear um tema cristão perene.

Também temos de observar sua identificação da graça com a atividade interior de Deus na vida da pessoa. Aquino está desenvolvendo um aspecto do legado agostiniano e a variedade de modos nos quais a graça é mencionada na Escritura. Antes da queda, Adão é um ser humano corretamente ordenado, porque a presença de Deus nele (presumivelmente pelo Espírito Santo) mantém suas faculdades na ordem correta. A graça é algo real e ativo na vida dele, não simplesmente a disposição graciosa de Deus para com ele.[11] O pecado destrói essa atividade na vida de Adão e cria um indivíduo psicologicamente desordenado. A natureza de Adão não é deixada intacta após a perda da graça, porque a graça não é algo extra que pode ser removido, deixando a natureza humana com uma integridade natural. As faculdades permanecem (razão, vontade, etc.), mas sua relação é agora pervertida de tal modo que a existência de todo ser humano é profundamente transformada de modo negativo.

Aí temos os fundamentos básicos propostos pela visão de Aquino para a salvação do pecado. A salvação é transformadora, dependente da obra subjetiva de Deus na pessoa humana. Segundo Aquino, a graça opera no nível subjetivo, transformador, capacitando homens e mulheres a alcançar o fim sobrenatural para o qual foram concebidos. Ele nega que seja uma substância, pois isso

desalojaria a alma.[12] Em vez disso, ele afirma que é uma qualidade transmitida à alma por Deus para curá-la e elevá-la.

O argumento de Aquino em favor da graça antes da queda oferece-nos uma oportunidade para a reflexão crítica sobre a noção da graça em geral. Aí claramente ele não hesita em usar a linguagem da graça num contexto não redentor. Adão tem a graça no jardim porque sua finitude a torna necessária se ele deve atingir seu fim sobrenatural. A pergunta para nós, hoje, é a seguinte: esse uso da linguagem da graça é correto? É bíblico?

Aquino está lutando com um problema com o qual todos os teólogos devem lutar em algum nível: como seres humanos finitos vêm a receber uma recompensa tão incrível como a vida eterna de Deus, quando não se pode dizer com propriedade – nem mesmo no estado não caído – que mereçam isso? Não obstante, o uso da linguagem da graça antes da queda é altamente problemático.

Primeiro, há um argumento bíblico. Como observamos no primeiro capítulo, na Escritura a graça refere-se especificamente à boa vontade de Deus para com a humanidade caída. É certo que, rotineiramente, os teólogos usam linguagem não bíblica para falar de realidades bíblicas – "Trindade" sendo um exemplo óbvio –, de modo que devemos ter cuidado para não ter uma reação impulsiva ao uso de certos termos de modos mais amplos que a Escritura. No entanto, há também o risco de que esse uso possa se tornar ambíguo, levando a conotações linguísticas que podem ser altamente incorretas ou confusas. Que a linguagem da graça não é usada para falar da condição da humanidade antes da queda é sem dúvida significativo, e temos de pensar com vagar e vigor antes de desviar-nos do precedente bíblico.

A segunda razão é mais estritamente teológica. É verdade que muitos teólogos protestantes do início da Reforma usaram a linguagem da graça para se referir à atividade de Deus antes da queda.[13] Fizeram isso para enfatizar a complacência de Deus em estabelecer a aliança das obras com Adão. Como criatura, Adão não tinha nenhum poder sobre Deus, nada pelo que pudesse dizer que merecia algo da mão dele. No entanto, Deus o fez o cabeça federal da humanidade (Rm 5; 1Co 15). Esse ato da parte de Deus foi livre e sem coerção e envolveu a complacência divina. Além disso, Deus vinculou a essa aliança uma recompensa – a vida eterna – que nenhum mero mortal podia ter merecido por si e de si mesmo. É por isso que os primeiros teólogos protestantes se sentiam aptos a se referir a ela em termos da graça. A ação de Deus e sua recompensa

pactual eram dádivas – sem mérito e sem merecimento em si mesmas.

Contudo, esse não é o uso mais útil do termo. Por quê? Porque estamos usando o mesmo termo em contextos redentores e não redentores, e ao fazer isso corremos o risco de nublar a distinção entre a condição da humanidade pré-queda e a pós-queda. O pecado não é parte da natureza criada. Ela representa uma violação fundamental e decisiva no relacionamento entre Deus e a humanidade. É por isso que o problema de um Adão finito, mas moralmente não caído, é dramaticamente diferente do problema do Adão caído. O primeiro pode ter um problema intrínseco de merecer a vida eterna, mas o último positivamente merece a condenação eterna. Quando usamos "graça" para referir-nos a um problema simples de ser (que seres humanos são finitos e Deus é infinito) e também ao problema causado pelo pecado (que Deus é santo e os seres humanos são ímpios), o termo passa a ser potencialmente desorientador.

Então, que devemos fazer de Aquino e seu entendimento da graça? O entendimento que Aquino tem da graça na criação é útil até o limite que ressalta a autossuficiência de Deus, que ele não precisava criar este mundo, mas o fez como um ato livre. Ela também ressalta a necessidade da complacência divina até mesmo no jardim, para que Adão e Eva desfrutassem do tipo de relacionamento que tinham com Deus ali. Esses conceitos são úteis para nós considerarmos, mas caracterizá-los com a linguagem da graça é confuso, porque se afasta do uso linguístico da Bíblia e corre o risco de relativizar a natureza dramática e decisiva da queda no que diz respeito às relações humanas com Deus e a necessidade consequente de salvação.

Graça e predestinação

Protestantes atenciosos com frequência estão cientes do papel de Agostinho na formulação da doutrina da predestinação, mas muitos não percebem que na Idade Média havia muitos teólogos que ensinavam a doutrina fielmente. A polêmica de Lutero contra o suposto pelagianismo dos seus professores medievais capturou nossa imaginação; no entanto, os professores de Lutero representavam apenas uma estreita faixa do ensino da igreja medieval. Outros,

como Tomás de Aquino, o maior dos teólogos medievais, estavam muito mais próximos de Agostinho nesse ponto do que os homens que ensinaram Lutero.

A ênfase de Aquino na teleologia, o fim próprio das criaturas segundo sua natureza, reforça seu entendimento da providência e harmoniza-se com sua visão da predestinação. Em Suma teológica 1a.22.1, ele pergunta se a providência pode ser atribuída a Deus e responde afirmativamente, com base no fato de que Deus cria todas as coisas como boas, seja em relação à sua substância intrínseca, seja em relação ao fim para o qual são ordenadas. Isso não se aplica simplesmente às categorias gerais das coisas (p. ex., tubarões são ordenados para comer peixes menores), mas até mesmo a indivíduos dentro de classes gerais (p. ex., esse tubarão em particular está ordenado a comer esse pequeno peixe em particular). E isso pela simples razão de que todas as coisas dependem de Deus para existir e, portanto, todas as coisas estão relacionadas a ele como a primeira causa delas.[14]

Aquino é também muito claro na sua abordagem da predestinação. Abaixo, num ponto da Suma teológica, ele pergunta se os homens são predestinados por Deus e oferece sua resposta:

É adequado que Deus predestine os homens. Pois todas as coisas estão sujeitas à sua providência, como foi demonstrado acima […] Ora, cabe à providência orientar as coisas para o seu fim, como também foi dito […] O fim para o qual todas as coisas criadas são orientadas por Deus é duplo; um, que excede a toda a proporção e capacidade da natureza criada; e esse fim é a vida eterna, que consiste em ver Deus, que está acima da natureza de toda criatura, como já demonstrado […] No entanto, um outro fim é adequado à natureza criada, o qual os seres criados podem alcançar segundo o poder de sua natureza. Ora, se não se pode alcançar algo por meio do poder de sua natureza, deve ser orientado a isso por alguma outra coisa; portanto, uma flecha é orientada a um alvo pelo arqueiro. Daí, propriamente falando, uma criatura racional, capaz de vida eterna, é conduzida, levada a ela, por assim dizer, por Deus. A razão dessa orientação preexiste em Deus; pois nele está o tipo de ordem de todas as coisas a um fim, o que acima demonstramos ser a providência. Ora, o tipo na mente do criador de algo a ser criado é um tipo de preexistência nele da coisa por criar. Daí o tipo mencionado de orientação de uma criatura racional ao fim da vida eterna chamar-se predestinação. Pois destinar é direcionar ou enviar. Portanto, é claro

que predestinação, quanto aos seus objetos, é parte da providência.[15]

O argumento é claro e afirma que Deus orienta todas as coisas para o seu próprio fim (providência). Alguns fins são proporcionais à natureza da criatura (p. ex., a procriação). Outros fins, no entanto, podem estar além da natureza da criatura. Esse é o caso da vida eterna. Os seres humanos não podem alcançá-la simplesmente agindo de acordo com sua natureza. Assim como com a água que se transforma em vapor é necessária uma causa externa para a passagem da potência ao ato, do mesmo modo os seres humanos precisam de alguma causa além da sua natureza intrínseca que possa levá-los à vida eterna. Isso é predestinação: literalmente, a determinação prévia de Deus de levar indivíduos particulares além das suas capacidades naturais e à comunhão consigo.

Claro, o outro lado dessa visão é que Deus decide não levar alguns seres humanos ao estado final da graça e assim deixa-os entregues aos seus pecados e à merecida punição. A isso Aquino chama de reprovação.[16] Ele prossegue para deixar claro que a presciência dos méritos não é a base da predestinação,[17]que a predestinação é certa[18] e que o número de predestinados é fixo.[19] Em suma, Aquino oferece uma explicação da predestinação na Suma teológica que representa posições bem coerentes com aquelas que observamos anteriormente em Agostinho e nos seus herdeiros antipelagianos.

Evidentemente, conquanto muitos pensem em Aquino sobretudo como teólogo filosófico ou sistematizador, reconhecemos pelo menos duas coisas importantes nele. Primeiro, ele era membro da ordem dominicana – a ordem dos pregadores – e, portanto, estava comprometido com a explicação pública da Escritura. A teologia dele não é árida, abstrata; é uma teologia sempre destinada a terminar na vida da igreja.

Ademais, como professor medieval de teologia, era-lhe requerido que expusesse as Escrituras como parte do seu treinamento básico, para se qualificar à tarefa de lente. Embora possamos conhecê-lo melhor pela sua Suma teológica e a Suma contra os gentios, ele também produziu um número significativo de aulas (comentários) sobre os livros bíblicos. Um destes é sobre Romanos. Seu comentário sobre Romanos 9.11-13 articula um entendimento da predestinação que é tanto coerente com Agostinho quanto nuançado.

Primeiro, o amor de Deus é anterior e eterno. Sobre Romanos 9.12, ele comenta:

Mas porque o amor do homem é precedido pelo amor de Deus – Nós amamos porque ele nos amou primeiro (1Jo 4.20) –, temos de dizer que Jacó foi amado por Deus antes que Jacó amasse a Deus. Tampouco se pode dizer que Deus começou a amá-lo num momento determinado no tempo, caso contrário seu amor seria mutável.[20]

Aquino prossegue para identificar três elementos que estão subjacentes ao versículo: amor, eleição e predestinação. Porque para Aquino Deus é simples, essas são distinções que os seres humanos fazem para poder falar de Deus. O amor é fundamental e anterior a tudo. O amor de Deus não é como o amor humano, no sentido de que o amor humano é reativo ao bem que vê num objeto e é atraído por ele. Na terminologia de Aquino, para os seres humanos a eleição precede o amor. Eles escolhem algo bom, e então o amam. Para Deus, a ordem é inversa. Ele ama algo absolutamente por si mesmo, escolhe-o e então o conduz ao seu fim. Como o diz Aquino:

Pois isso chama-se amor de Deus, na medida em que ele quer absolutamente o bem da pessoa; é eleição, na medida em que mediante o bem que ele quer para uma pessoa, ele a prefere a outrem. Mas chama-se predestinação, na medida em que ele orienta uma pessoa para o bem que ele quer, amando-a e escolhendo-a.[21]

Evidentemente, as distinções são cuidadosamente traçadas, mas não há nada aí a que Agostinho, ou Calvino, quanto a isso, pudesse objetar.

Na verdade, Aquino dá um passo além e trata da questão do relacionamento entre predestinação e rejeição. Assim como a predestinação à glória, a rejeição é eterna, porque tudo que Deus quer ele o quer eternamente. Contudo, ele mantém uma diferença entre predestinação e rejeição. Como os seres humanos são pecadores, boas obras só podem fluir como resultado de Deus primeiro

predestinar alguém às boas obras. Se, na ordem lógica das decisões divinas, a predestinação não vem primeiro, então não pode haver boas obras. Pode-se dizer que Deus não podia nem mesmo hipoteticamente conceber um mundo em que o pecador que não tenha sido primeiramente predestinado pudesse fazer qualquer obra digna de salvação.

Mas o mesmo raciocínio não se aplica à rejeição.

A presciência dos méritos não pode ser a razão da predestinação, porque os méritos conhecidos de antemão se enquadram na predestinação; mas a presciência dos pecados pode ser uma razão para a rejeição da parte da punição preparada para os réprobos, na medida em que Deus se propõe a punir os maus pelos pecados que cometeram por si mesmos, não por Deus; ao justo ele propõe recompensa com base em méritos que não podem ter em si mesmos.[22]

Para dizer de modo mais simples, isso significa que Aquino é um simples predestinacionista, vendo os perdidos como aqueles que foram ignorados por Deus e não positivamente feitos objeto da sua vontade eletiva e predestinadora. Isso o situa bem dentro das fronteiras do antipelagianismo agostiniano clássico e reforça uma visão da graça que põe a soberania de Deus no centro.

Distinções adicionais na graça

A graça como predestinação é, evidentemente, apenas uma parte do que Aquino tem a dizer sobre a graça, embora seja em muitos aspectos a parte mais útil para os protestantes, dada a orientação altamente sacramental do seu pensamento. Todavia, ainda é de grande ajuda observar umas poucas distinções adicionais que ele faz. Mais tarde, na Suma teológica, Aquino defende que a graça pode ter três significados legítimos. A graça pode significar amor ou favor. O exemplo que ele usa é de um soldado que está nas graças do rei, o que quer dizer que o rei o vê com favor. Também pode significar qualquer dádiva dada gratuitamente. E, por

fim, pode significar a resposta a uma dádiva gratuita, como no termo “gratidão”.[23]

A primeira dessas definições já registramos anteriormente. Ela abarca a eleição e a predestinação na medida em que se vinculam ao amor de Deus pelos eleitos. Já sabemos que isso provém apenas do próprio Deus, e não é a resposta de Deus a nenhum mérito ou justiça na pessoa. Nesse ponto, Aquino está alinhado tanto com Agostinho quanto com os católicos romanos e protestantes posteriores, como Cornélio Jansênio, Martinho Lutero e João Calvino.[24]

Mas há mais matizes da graça que Aquino pretende explicitar e, assim, à maneira escolástica, ele prossegue na distinção da graça de seis maneiras. Ela pode ser entendida como (1) graça santificadora, pela qual Deus une as pessoas a si mesmo. Em seguida, há a (2) graça gratuita, pela qual alguém é capacitado por Deus para ajudar outra pessoa a tornar-se santa. A respeito dessa graça, ele cita 1Coríntios 12.7, que se refere às manifestações do Espírito entre os cristãos na congregação.[25] A seguir, vem a distinção entre (3) graça operativa e (4) graça cooperativa. A graça operativa refere-se à graça pela qual Deus leva pessoas a começar a querer o que Deus quer. A graça cooperativa refere-se à graça pela qual Deus continua a levar as pessoas a desejar o que ele quer.[26] Por fim, ele distingue entre (5) graça preveniente, que chega antes de quaisquer atos que são feitos em estado de graça, e (6) a graça subsequente, que vem depois de Deus ter levado pessoas ao estado de graça.[27]

O que Aquino faz ao desenvolver essa elaborada taxonomia da graça é oferecer meios pelos quais toda a existência cristã pode ser entendida como dependente do favor de Deus. Tudo isso reforça o argumento apresentado na introdução: declarar que a salvação se dá somente pela graça não é, particularmente, uma declaração significativa por si mesma. Ela simplesmente indica que se está elaborando o entendimento da salvação com base no vocabulário paulino comum. Na verdade, Aquino constrói todo o seu entendimento da existência humana com base na noção de graça.

Talvez a mais importante dessas distinções para nosso propósito aqui seja a que Aquino faz entre graça operativa e graça cooperativa. Quando pensamos na graça, temos de fazer duas coisas para manter uma postura bíblica: realçar a soberania e precedência de Deus e deixar lugar para a responsabilidade humana. A distinção de Aquino entre graça operativa e graça cooperativa lhe permite fazer isso. A graça operativa de Deus é aquela pela qual ele soberanamente opera

em alguém para cumprir sua vontade graciosa para com eles. Num contexto evangélico, podemos apontar a regeneração como um ato da graça operativa de Deus, na qual a pessoa é passiva (i.e., justificação). É a execução no tempo do decreto divino da predestinação. A graça cooperativa é aquela que trabalha com a pessoa que está buscando, nas palavras da Bíblia, desenvolver a salvação com temor e tremor (i.e., santificação).

Evidentemente, na manutenção de um entendimento agostiniano de salvação é vital manter a prioridade da graça operativa de Deus sobre a graça cooperativa; mas, se se faz isso, a distinção de Aquino ainda deixa espaço para uma ênfase nos imperativos da vida cristã. Isso nos permite responder às preocupações de Pelágio a respeito da oração de Agostinho. “Ordena o que queres e dá-me o que ordenas”. Há espaço para o cristão lutar pela santidade com o auxílio do Espírito Santo no contexto da soberania de Deus e da graça prévia.

Pensamentos conclusivos

Fizemos um tour vertiginoso por uma das principais figuras da história da teologia, mas não podemos formular uma teologia da graça correta sem considerar a obra de Aquino. Espero que você tenha percebido que, quando se trata da graça, os protestantes têm um aliado inesperado em Aquino. Ele era um expositor corajoso da prioridade da graça de Deus e dos fundamentos do entendimento agostiniano da predestinação, se bem que expressos numa linguagem filosófica diferente. Ele é um aliado num dos pontos mais importantes da teologia cristã: a prioridade soberana de Deus na salvação. Curiosamente, suas discussões da predestinação e de como ela se liga à doutrina de Deus repete-se na teologia protestante no século 17: os ortodoxos reformados reconheciam uma fonte útil e perspicaz quando viam uma.

Isso não é minimizar as diferenças significativas que existem e continuam a existir entre protestantes e católicos romanos, mas é remeter os evangélicos de volta à tradição católica mais ampla a partir da qual sua teologia deriva. É bom saber – na verdade, ser lembrado – que a graça não é uma invenção da Reforma. Nossos heróis da Reforma tiraram água de poços cavados por aqueles que os

precederam. Como protestantes, temos de entender que nossa fé não surge do vácuo em 1517 quando Lutero fixou na porta do castelo de Wittenberg suas 95 teses. A Reforma representou, como disse Warfield, o triunfo do entendimento agostiniano da graça sobre o entendimento agostiniano de igreja. E esse entendimento da natureza antipelagiana e predestinacionista da graça foi mantido vivo na Idade Média e transmitido aos reformadores mediante os escritos de grandes teólogos do período, entre os quais não havia ninguém maior ou mais influente que Aquino. Todavia, como mencionamos acima, há defeitos e ambiguidades no pensamento de Aquino que fazem da sua relação com o protestantismo posterior altamente ambígua em alguns pontos. Por fim, veremos que os protestantes foram mais fiéis a Agostinho – e a Paulo – do que seus predecessores medievais, mesmo quando dependiam deles para aspectos importantes do seu pensamento.

E é para esses heróis que nos voltamos agora.

---

[1] Para uma introdução à vida de Aquino, o breve livro de G. K. Chesterton, Saint Thomas Aquinas: The dumb ox, disponível em muitas edições, provavelmente é o melhor para começar. Para um levantamento mais completo sobre sua vida e pensamento, ver Brian Davies, The thought of Thomas Aquinas. Oxford: Clarendon, 1993. Para aqules que querem aprofundar-se ainda mais, a melhor coisa a fazer é ler o próprio Tomás de Aquino. A Summa theologiae está disponível online e em versão impressa numa boa tradução literal feita pelos dominicanos do século 19. A Summae pode ser assustadora, de modo que é um boa ideia lê-la ao lado dos excelentes comentários de Brian Davies, Thomas Aquinas's Summa theologiae: A guide and commentary. Oxford: Oxford University Press, 2014; e Thomas Aquinas's Summa contra gentiles. Oxford: Oxford University Press, 2016. Uma boa seleção dos seus escritos pode ser encontrada em Ralph McInerny (org.), Thomas Aquinas: Selected writings. Londres: Penguin, 1999, que inclui uma introdução bem útil, material devocional e seleções das obras filosóficas e teológicas mais conhecidas.

[2] Por exemplo, Carl R. Trueman, The claims of truth: John Owen's trinitarian theology. Carlisle, UK: Paternoster 1998; James Dolezal, God without part: Divine simplicity and the metaphysics of God's absoluteness. Eugene, OR: Pickwick, 2011.

[3] Os cristãos discordam sobre como caracterizar a vida após a morte. Deve-se

falar dela como uma vida nos céus ou na nova terra? Dada a natureza misteriosa do assunto, isso me pareceria uma área em que os cristãos podem legitimamente concordar em divergir. Em todo caso, essas diferenças na teologia cristã contemporânea não são de grande relevância para a ideia defendida aqui sobre Aquino, graça e causalidade.

[4] Aqui, não devemos projetar nosso entendimento atual do escopo e da natureza da filosofia sobre o termo de Aquino. Podemos entendê-lo melhor como "conhecimento disponível à razão natural".

[5] ST 1a.1 (a tradução usada aqui e doravante é Thomas Aquinas, The "Summa theologica" of St. Thomas Aquinas, literally translated by the Fathers of the English Dominican province. 2ª ed., 22 vols. Londres: Burns, Oates, and Washbourne, 1920-42.

[6] Também é digno de nota que Aquino fornece aqui uma visão extremamente modesta da razão humana, mesmo em relação àquelas verdades a respeito de Deus que são suscetíveis à razão humana (como, supõe-se, sua existência e simplicidade). Essas verdades só estão disponíveis aos seres humanos mais brilhantes, e somente depois de estudos prolongados. Ademais, estes têm grande potencial de misturar-se ao erro e não há meio por que se possa discernir o erro sem algum tipo de critério ou autoridade externos. Daí a necessidade da revelação.

[7] ST 1a.12.4 (Burns, Oates, and Washbourne).

[8] ST 1a.94.1.

[9] ST 1a.2ae.109.2.

[10] ST 1a.95.4.

[11] Observamos no capítulo 1 que às vezes Paulo fala da graça como algo ativo e em ação na vida do cristão. Esse aspecto da ideia foi retomado e desenvolvido na Idade Média por Aquino, entre outros, e forneceu uma peça central do sistema sacerdotal que tendia a vincular a graça aos sacramentos. Para salvaguardar o ensino bíblico, pareceria que esse cuidado deveria ser tomado aqui para assegurar que quando o termo "graça" é usado no sentido da atividade subjetiva de Deus na vida de um cristão é identificado com a obra do Espírito Santo.

[12] ST 1a2ae.110.2.2.

[13] Falando de recompensa pela obediência, Francis Turretin diz. “Com relação a Deus, [a recompensa] era gratuita, dependente de uma aliança ou promessa gratuita (pela qual Deus estava atrelado não ao homem, mas a si mesmo e a sua própria bondade, fidelidade e verdade, Rm 3.3, 2Tm 2.13). Portanto, não havia dívida (propriamente dita) da qual o homem pudesse derivar um direito, mas apenas uma dívida de fidelidade, surgindo da promessa pela qual Deus demonstrou sua constância e verdade infalíveis” (Institutes of elenctic theology, 3 vols. Phillipsburg, NJ: P&R, 1992, 8.3.15, vol. 1, p. 578).

[14] ST 1a.22.2.

[15] ST 1a.23.1 (Burns, Oates, and Washburn).

[16] ST 1a.23.3.

[17] ST 1a.23.5.

[18] ST 1a.23.6.

[19] ST 1a.23.7.

[20] Commentary on the Letter of Saint Paul to the Romans. Org. J. Mortensen e E. Alarcón, trad. F.R. Larcher. Lander, WY: The Aquinas institute for the study of sacred doctrine, 2012, p. 254.

[21] Ibid., p. 255.

[22] Ibid.

[23] ST 1a2ae.110.1 (Burns, Oates, and Washbourne).

[24] Cornélio Jansênio (1585-1638) foi bispo de Ypres de 1635 a 1638 e autor de um estudo da teologia de Agostinho publicado postumamente, Augustinus. Essa obra buscava repurificar o antipelagianismo da teologia de Agostinho e desencadeou um longo debate dentro do catolicismo romano francês entre os jesuítas, que defendiam uma forma de semipelagianismo não muito diferente do arminianismo protestante, e os chamados jansenistas, entre os quais o mais famoso era o matemático e filósofo Blaise Pascal (1623-62). O debate tem

muitos paralelos com aquele que houve entre arminianos e calvinistas no protestantismo, em parte porque os arminianos recorreram conscientemente à teologia jesuítica nas suas próprias formulações doutrinais acerca do conhecimento de Deus. A ênfase na graça agostiniana tornou os jansenistas suscetíveis a acusações de serem criptocalvinistas e à repressão oficial pela igreja romana na segunda metade do século 17.

[25] ST 1a2ae.111.1.

[26] ST 1a2ae.111.2.

[27] ST 1a.2ae.111.3.

Capítulo 5

Justificação pela graça: Martinho Lutero

Até este ponto, examinamos o entendimento da graça antes da Reforma. Por quê? Porque quero demonstrar que o entendimento bíblico de graça foi fielmente preservado e transmitido por muitos teólogos ao longo das eras. Às vezes, os protestantes se perguntam onde estava a igreja antes que Martinho Lutero aparecesse no século 16, e uma das respostas é que seu entendimento da graça não era radicalmente novo. Não foi algo inventado por ele; houve antecessores ao longo das eras. Nem mesmo a noção de salvação somente pela graça do período da Reforma foi de fato uma inovação, muito embora os reformadores a tenham explanado e aplicado de maneiras novas e significativas.

Não é segredo que a graça agostiniana clássica foi central para a Reforma, e isso ficou claro em 1525. Nesse ano, Martinho Lutero respondeu à Diatribe sobre o livre-arbítrio (1524) de Desidério Erasmo.[1] Erasmo estivera sob grande pressão desde pelo menos 1520 para deixar clara a sua posição quanto à teologia emergente da Universidade de Wittenberg. Essa obra foi a tentativa de Erasmo de distinguir-se do reformador e convencer seus críticos católicos da sua lealdade eclesiástica.

A obra de Erasmo é pouco lida hoje, com exceção dos acadêmicos; no entanto, a resposta de Lutero tornou-se um clássico cristão. O cativeiro da vontade foi talvez sua obra mais importante e certamente um dos três livros que ele considerava dignos de sobreviverem à sua época. É sua articulação magistral da noção de que a vontade humana é limitada e de que nossa sensação intuitiva de liberdade total quanto à tomada de decisões é uma ilusão quando se trata da questão da salvação. No entanto, na conclusão da obra, Lutero faz um comentário inesperado e intrigante:

Também te louvo e aprovo por isso, pois, diferentemente de todos os demais,

enfrentaste sozinho o problema real, a essência da questão em disputa, e não me enfastiastes com irrelevâncias acerca do papado, do purgatório, das indulgências e semelhantes trivialidades (pois são trivialidades e não questões fundamentais), com as quais quase todos até então saíram à minha caça sem sucesso. Tu, e tu somente, viste a questão da qual tudo depende e miraste o ponto vital; por isso, agradeço-te com toda sinceridade, visto que estou feliz demais para dar tanta atenção a este assunto quanto o tempo e o ócio me permitem.[2]

A qualquer pessoa que tenha familiaridade com a carreira do reformador, essa é uma declaração surpreendente. Afinal de contas, foi a questão das indulgências e do purgatório que deram notoriedade pública a Lutero, e seus ataques à autoridade do papado garantiram-lhe a excomunhão. Todavia, Lutero refere-se a esses temas como trivialidades em comparação com as questões subjacentes ao seu debate com Erasmo. Além do mais, é a doutrina da justificação somente pela fé que a maioria das pessoas associa ao seu nome.[3] Então, por que Lutero acreditava que os problemas levantados por Erasmo eram as questões centrais no debate sobre a Reforma?

O argumento do O cativeiro da vontade tem dois enfoques importantes – e relacionados. Um é a questão óbvia da impotência da vontade humana na questão da salvação. A outra é a clareza da Escritura. As duas estão vinculadas, porque o argumento de Erasmo é que a Escritura é obscura quanto à questão da vontade (e quanto a muitas outras doutrinas), e assim não devemos fazer dessa doutrina – ou de muitas outras – parte integrante da fé. A resposta de Lutero é enfatizar a natureza doutrinal vital da fé e reafirmar a clareza da Escritura. Ele também argumenta que a certeza cristã da salvação depende de a salvação ser inteiramente de Deus. Nossa vontade em nada contribuiu, do que se assume que ela é limitada.[4]

Por trás de tudo isso, claro, estava a convicção de Lutero de que sua Reforma fundamentalmente girava em torno da natureza da graça. Na verdade, ele mesmo via a luta nos seus dias como uma recapitulação das batalhas entre Agostinho e Pelágio no século 5º. Embora possamos pensar nela acima de tudo como um debate a respeito da justificação ou da autoridade, Lutero considerava ambas as questões consequências de convicções anteriores a respeito da graça.

O contexto no final do período medieval

De todos os reformadores importantes, Lutero foi o mais medieval. Ele tinha um chamado medieval de monge. Não foi treinado como um humanista da Renascença, mas profundamente versado na teologia medieval. Portanto, para entender o que Lutero diz sobre a graça, primeiro devemos entender o contexto medieval que o formou e contra o qual ele se rebelou, se bem que de modo um tanto seletivo.

No capítulo anterior, estudamos a visão da graça apresentada por Tomás de Aquino. No entanto, Aquino e a tradição tomista não forneceram o contexto do pensamento de Lutero. Com efeito, este foi instruído numa escola de teologia que na verdade representava uma espécie de crítica à abordagem tomista e que os escritores católicos romanos subsequentes a têm, por isso, considerado responsável pela Reforma.[5]

Diversas mudanças teológicas que aconteceram na teologia ocidental depois de Aquino tiveram significado profundo no desenvolvimento da teologia da Reforma. A primeira foi a ascensão do voluntarismo, conforme articulado por teólogos como o franciscano Duns Escoto (ca. 1266-1308). Essa era uma ideia segundo a qual a vontade, e não o intelecto de Deus, era o fator decisivo nas ações de Deus. Reconheço que essa afirmação exige desdobramentos. Primeiro, precisamos entender que os teólogos medievais cristãos estavam convencidos de que Deus era simples (não composto por partes) e que as distinções feitas pelos seres humanos quando falam a respeito de Deus não eram distinções de partes. Deus não era justiça numa parte e misericórdia em outra, por exemplo. De fato, a linguagem humana de distinções em Deus funcionava de modo semelhante à múltipla potência do número um: 1, 12, 13, 14, e assim por diante. Todos têm o mesmo sinal de referência, o número um, mas todos estão dizendo coisas diferentes. A distinção entre o intelecto de Deus e a vontade de Deus foi criada por teólogos para lhes permitir falar e pensar de modo significativo sobre Deus, à semelhança da diferença entre 1 e 12 para um matemático. Quando falamos da vontade de Deus e do intelecto de Deus, em certo sentido estamos falando da mesma coisa, porque Deus é simples, e isso significa que não há uma parte dele que seja a vontade e outra que seja o intelecto. Todavia, ainda estamos dizendo algo diferente quando usamos os dois termos. Podemos dizer que estamos falando de Deus como se ele fosse complexo em certo sentido, a fim de poder

captar algo da sua natureza.

Quando os voluntaristas priorizaram a vontade de Deus sobre seu intelecto, estavam apresentando um argumento epistemológico. Deus faz o que escolhe fazer. Não podemos prever, com base no modo como o mundo é, ou parece ser, como Deus agirá. Isso é importante porque efetivamente interrompe a cadeia causal que está no cerne do entendimento de Tomás de Aquino de graça e salvação. Não podemos prever com antecedência o que Deus deve ou não deve fazer para gerar um resultado particular. Aquino pensava que os sacramentos eram necessários por serem os meios pelos quais Deus infundia a graça e transformava a pessoa; para os voluntaristas, esse não é mais o caso.

Junto com a ascensão do voluntarismo veio uma segunda onda influente de pensamento, a do nominalismo, que representava um modo de pensar a respeito das palavras. Uma figura-chave desse desdobramento era outro franciscano – Guilherme de Ockham (ca. 1287-1347). O problema da predicação, de como as palavras podem se aplicar às coisas, é tão velho quanto a própria filosofia e tende a ser resolvido de dois modos. Primeiro, há o realismo. O realismo defende a tese de que uma palavra como “cão” pode se aplicar a um ser individual porque esse indivíduo participa de uma realidade universal maior que podemos caracterizar como “caninidade”. Portanto, é incorreto chamar um gato de “cão”, porque o gato não mantém essa relação com a caninidade universal. A caninidade é real, e na medida em que algum indivíduo participa dessa caninidade, ou a ela se assemelha, nessa mesma medida pode se chamar cão.

No entanto, os nominalistas têm uma abordagem muito diferente. Eles consideram os indivíduos como a realidade constituinte, e portanto as palavras que se referem a conceitos gerais ou universais – caninidade, humanidade e assim por diante – são na verdade construtos linguísticos que criamos. Assim, um indivíduo é chamado de cão porque, ao fazer isso, estamos atribuindo-o ao conjunto de coisas a que desejamos nos referir como cães. Não estamos sugerindo que há uma categoria real de cão que tem algum tipo de existência além ou independente dos vários indivíduos que atribuímos à classe dos cães.

A afinidade entre voluntarismo e nominalismo é que ambos corroem o significado do que podemos chamar de realidade empírica na formação do entendimento do que é real. Para os voluntaristas, a realidade torna-se intrinsecamente imprevisível, porque a vontade de Deus é a única coisa que realmente importa. A teleologia da variedade tomista torna-se irrelevante. Os

fins não são uma função da natureza intrínseca de uma coisa, são apenas uma função do que Deus decide fazer com cada coisa. E, para os nominalistas, a realidade torna-se um construto linguístico. Algo pode parecer um cão, porém, se Deus declara que é um gato, então é um gato. A voz de Deus, e não nossas observações da realidade empírica, é o fator decisivo.

O voluntarismo e o nominalismo foram transmitidos a Lutero em grande parte por intermédio dos escritos de Gabriel Biel (ca. 1420-95), cujo Cânone da missa constituiu parte da educação fundamental de Lutero. Biel, lutando com a questão de como uma pessoa podia obter um estado de graça, formulou a ideia de um pactum, ou aliança, entre Deus e os seres humanos. A ideia básica era que Deus se comprometera a conceder um estado de graça àqueles que, literalmente, fizessem o que estava neles (i.e., seu melhor).[6] Esse "fazer o que pode" inicial chamava-se mérito congruente, porque só era aceito com base no pactum. Uma vez que a pessoa estava em estado de graça, podia então produzir mérito condigno – obras intrinsecamente boas feitas pela graça. Essa abordagem é com frequência caracterizada na literatura acadêmica como representativa da via moderna (lit. "o caminho moderno"), como oposta à via antiqua (lit. "o caminho antigo").[7]

O que devemos fazer do pensamento de Biel nesse caso? Primeiro, Biel claramente supõe certa liberdade de ação na vontade humana. Seria injusto caracterizar sua posição como pelagiana, porque o pactum de fato deixa claro que nenhuma pessoa merece a salvação num sentido estrito. A menos que Deus primeiro tivesse estabelecido o pactum como um mecanismo para permitir que os seres humanos mereçam a graça, não haveria mérito nenhum. Deus tem a prioridade graciosa no esquema. Todavia, as obras feitas no contexto do pactum graciosamente estabelecido são livremente praticadas pelos indivíduos. A escolha de agir ou não se encontra em poder da pessoa interessada.

Segundo, os critérios para alcançar um estado de graça são subjetivos e, portanto, não fornecem base real para a confiança. Esse não era um problema particular na igreja medieval porque, de qualquer modo, a certeza da salvação não era a norma esperada para os cristãos. No entanto, tornou-se um problema sério com Martinho Lutero, para quem a questão existencial da sua posição diante de Deus era angustiante.

Terceiro, é feita uma clara ruptura na questão da justificação entre as qualidades intrínsecas do cristão e sua posição diante de Deus. Esse é um claro ponto de

afinidade com a teologia da Reforma de Martinho Lutero. Para Lutero, a pessoa justificada é aquela que é declarada justa por Deus com base na justiça extrínseca de Cristo que lhe é imputada. Portanto, com Lutero, assim como com o sistema de Biel, não há conexão necessária entre a qualidade intrínseca e a denominação externa. Apesar de todo o repúdio de Lutero pelo que lhe era ensinado na sala de aula medieval, foi a teologia de Gabriel Biel que determinou o cenário para a Reforma numa série de pontos-chave.

O desenvolvimento de Lutero até 1518

A teologia da Reforma de Lutero era o resultado de três coisas: uma personalidade intensa, uma busca existencial premente e uma teologia que não conseguia responder às perguntas feitas pelas duas primeiras.

Seus primeiros anos no claustro foram assombrados tanto pelo temor de que sua vocação monástica fosse uma grande decepção para seu pai (e era) e por uma crescente ansiedade quanto à sua incapacidade de colocar-se diante de um Deus santo e justo. Nesse contexto, a teologia de Biel mostrou-se vivencialmente inadequada por causa da dúvida insistente que ele cultivava quanto a estar realmente fazendo o melhor que conseguia e, desse modo, obtendo um estado de graça. A questão da segurança pessoal era premente para o jovem Lutero, e ser orientado, com efeito, a simplesmente fazer o melhor que conseguisse não era uma resposta. Esse era um critério subjetivo que por si mesmo gerava mais dúvidas na mente de Lutero quanto ao que poderia ser o seu melhor e como ele poderia saber que o havia alcançado.

Não era apenas existencialmente inadequado. Era também teologicamente inadequado. Como jovem professor, Lutero tinha de fazer preleções sobre os livros da Bíblia. Em 1515-16, ele fez preleções sobre a carta de Paulo aos Romanos. Essas preleções ficaram perdidas por muitos anos, mas uma cópia foi redescoberta no século 19 na Biblioteca do Vaticano. Esta, junto com muitas anotações de alunos e outra cópia na Universidade de Berlim, constituíram a base da edição crítica do texto. O que esse volume faz, claro, é apresentar discernimentos significativos do pensamento de Lutero sobre Paulo durante os

anos principais do seu desenvolvimento imediatamente antes da controvérsia sobre as indulgências.[8]

Muitos temas que emergiram nessas preleções indicavam que Lutero estava se afastando decisivamente das interpretações da graça da via moderna. Primeiro, na sua discussão de Romanos 5, ele é cuidadoso em traçar uma estreita relação entre pecado e morte. O pecado é o que entrega os seres humanos à morte. Portanto, a graça é a resposta, ou a contraparte, dessa morte.[9] Como com Agostinho, Lutero vê o pecado de Adão como algo que prende a pessoa num ciclo de morte, consignada a fazer apenas obras que jamais teriam mérito algum diante de Deus.

Isso corresponde à sua nova visão do batismo. Longe de ver o batismo como reparador ou restaurador, em termos de uma melhora num bem que já existe no batizando, ele vê o batismo como algo que encontra seu significado na morte e ressurreição. Assim, num comentário sobre Romanos 6.4, ele declara:

Eles são batizados “na morte”, isto é, em direção à morte, e isso significa que começaram a viver de tal maneira que estão buscando esse tipo de morte e aproximando-se desse objetivo. Pois embora sejam batizados na vida eterna e no reino dos céus, ao mesmo tempo ainda não possuem plenamente esse objetivo, mas apenas começaram a agir de maneira que possam obtê-lo – pois o batismo foi estabelecido para direcionar-nos para a morte e, mediante essa morte, para a vida. Portanto, é necessário que cheguemos a ela na ordem em que foi prescrita. [10]

Esse é um desenvolvimento significativo porque leva Lutero ao ponto que ele diz ser vital e no qual Erasmo se concentra: a servidão da vontade humana. Homens mortos não contam histórias. Tampouco fazem qualquer outra coisa. Se o problema religioso e existencial humano é a morte, então somente uma ação externa da parte de alguém mais poderoso que a morte pode de fato resolver a dificuldade.

Isso aponta para a mudança decisiva de Lutero quanto ao pactum. Se os seres humanos estão mortos em delitos e pecados, então o que poderia constituir o cumprimento da condição do pactum? Lutero responde no seu comentário a

Romanos 2:

Toda a tarefa do apóstolo e do seu Senhor é humilhar os orgulhosos e levá-los a perceber sua condição, ensinar-lhes que precisam da graça, destruir-lhes a justiça própria de modo que em humildade busquem a Cristo e confessem que são pecadores e assim recebam a graça e sejam salvos.[11]

Em outras palavras, a condição do pactum, a condição para a recepção da graça, é cumprida pelas pessoas que vêm a perceber que estão mortos nos seus pecados e nada podem fazer para merecer a graça de Deus. É esse estado de flagrante desespero em alguém que fornece o contexto para a recepção da graça como um ato passivo. Isso é o que podemos chamar de teologia da humildade de Lutero: a ideia de que é esse desespero de si e da própria capacidade que cumpre a condição do pactum.

Essa é a mudança teológica que impelia Lutero à época da crise das indulgências em outubro de 1517. Em setembro desse ano, em sua Discussão contra a teologia escolástica, Lutero atacou especificamente a teologia de Gabriel Biel, argumentando que a condição do pactum só podia ser atendida por um ato prévio da graça enraizado na predestinação de Deus e manifestada num voltar-se para Deus.[12] Assim, a noção de que a graça de Deus podia ser comprada pelo esforço humano já lhe era anátema, um ponto poderoso quando veio o problema das indulgências como vendidas por João Tetzel.

As 95 teses de Lutero são agora consideradas um ato de protesto. Sem dúvida, em parte isso é verdadeiro. No entanto, mais que um protesto, eram o que professavam ser: uma conclamação a um debate sobre o vínculo entre a prática da venda de indulgências à maneira de Tetzel e a posição oficial da igreja sobre a questão. Em suma, Lutero queria clareza acerca do que exatamente eram as indulgências e como elas se relacionavam com o ensino da igreja sobre a graça. Embora as 95 teses não contivessem nenhum ataque explícito ao entendimento tradicional da teologia do pactum, é a teologia da humildade observada acima que claramente sustenta muitas das teses, particularmente a primeira: “Quando nosso Senhor e Mestre Jesus Cristo disse: ‘Arrependei-vos’, ele queria que toda a vida dos cristãos fosse uma vida de arrependimento.”[13]

A questão tornou-se explícita em abril de 1518, quando Lutero presidia uma discussão que ocorreu numa reunião de seção da ordem agostiniana na cidade de Heidelberg. O próprio Lutero era o autor das teses em discussão, que culminaram na sua famosa distinção entre o teólogo da glória e o teólogo da cruz. No entanto, antes disso, lê-se o seguinte na tese 16: “A pessoa que crê que pode obter a graça ao fazer o que está ao seu alcance soma pecado a pecado, de modo que se torna duplamente culpada.”[14]

Na explicação publicada da tese, Lutero escreve:

Com base no que foi dito, fica claro o seguinte: enquanto faz o que está ao seu alcance, uma pessoa peca e busca a si mesma em tudo. Mas se se supõe que, mediante o pecado, pode tornar-se digno da graça, ou preparado para ela, acrescentaria arrogância esnobe ao seu pecado e não acredita que o pecado é pecado e o mal é mau, o que é um pecado ainda maior. Como diz Jeremias 2.13: “Porque dois males cometeu o meu povo: a mim me deixaram, o manancial de águas vivas, e cavaram cisternas, cisternas rotas, que não retêm as águas”, ou seja, pelo pecado estão longe de mim e ainda presumem fazer o bem pela sua própria capacidade.[15]

Por trás dessa explicação está o entendimento de Lutero do pecado. Observamos acima que ele considerava que o pecado dá ao pecador a condição de morto. Todavia, o pecador continua vivo, no sentido de que ainda pode fazer coisas. Aqui vemos o entendimento existencial que Lutero tinha do pecado como aquilo que faz a pessoa voltar-se para si e assim a torna incapaz de fazer qualquer coisa que não alimente em última instância a natureza pecaminosa ativa. A ideia de que se podia atender à condição do pactum ao fazer o que está ao alcance, isto é, agindo da melhor maneira possível como base para obter-se a graça, é, portanto, uma insensatez. A liberdade que o pecador tem é a liberdade entre diferentes tipos de atos de presunção pecaminosa, não a liberdade para dirigir-se a Deus no mínimo que seja sem a prévia ação graciosa de Deus.

Isso antecipa o que fica explícito em O cativeiro da vontade – não há uma ponte entre a ira e a graça. O que é necessário é um ato soberano e unilateral de Deus. Lutero defende essa ideia em Heidelberg com sua distinção entre o teólogo da

glória e o teólogo da cruz.[16] O teólogo da glória supõe que o modo como o mundo funciona é um guia fundamentalmente seguro do modo como Deus opera. Uma vez que o amor humano é reativo, derivado de algo que já existe e que o atrai, assim também deve ser o amor de Deus. Um teólogo da glória crê que a justificação, por exemplo, deve em primeiro lugar estar enraizada em algo dentro da pessoa. Deus jamais declararia justo alguém que não fosse justo em alguma medida. E Deus jamais seria gracioso com alguém que primeiro não se mostrasse digno da graça em algum nível. Isso, evidentemente, é a lógica subjacente à ideia de pactum de Biel.

No entanto, a cruz está em contradição direta a tudo isso. Na cruz, Deus age de uma maneira que nenhum ser humano teria previsto naturalmente nem poderia verdadeiramente entender mediante suas próprias forças. Ali o supremo e soberano criador e rei do universo esconde-se num corpo humano fraco e finito e morre no monte do Calvário de um modo reservado à escória criminosa da terra. A ação de Deus é inteiramente diferente da lógica da ação humana, porque envolve a total autodoação de um modo que não depende de receber algo em troca.

Aí Lutero está articulando a posição que encontramos nas cartas de Paulo à igreja de Corinto. A cruz é loucura para o mundo, uma contradição de tudo que este considera precioso, e ainda assim é o poder de Deus para a salvação.[17] Além do mais, a obra radical de Cristo na cruz é tal que a igreja e seus membros constituintes são parte da nova criação. Essa nova criação não é perceptível por critérios externos com os quais o mundo opera, mas é de fato uma realidade poderosa visível apenas pelos olhos da fé.[18]

A culminação dessa teologia é a definição de amor feita por Lutero, que vem no final da tese teológica. “O amor de Deus não encontra, mas cria o que lhe apraz. O amor do homem vem à existência por meio do que lhe apraz”.[19]

Essa, evidentemente, é a clássica definição antipelagiana de amor, que também vimos em Tomás de Aquino. O amor de Deus é anterior e criativo, e lança as raízes da eleição e da salvação que repousam sobre ele não numa qualidade intrínseca antevista nos eleitos, mas no prévio amor soberano e eletivo de Deus. Na controvérsia de Heidelberg, ele chega ao fim da discussão mostrando como essa visão do amor de Deus resolve o problema da rebelião e da pecaminosidade humanas e impede que a humildade ou a fé do cristão funcionem como mérito. O amor de Deus é fundamento e causa de qualquer humildade ou fé que o cristão

possa ter. É também, como Lutero enfatiza nas teses ao justapô-lo com o amor humano, a própria antítese deste último. Portanto, somos levados mais uma vez ao problema do conhecimento e da moralidade do conhecimento, que é central para o cristão. O teólogo da glória acha que o amor de Deus é reativo, como o seu próprio. Somente o teólogo da cruz pode ver que o amor de Deus é criativo, como nenhum outro.

Há um sentido em que Lutero aqui está em continuidade com seus antecessores voluntaristas medievais, que também teriam concordado com a imprevisibilidade fundamental de Deus (da perspectiva humana) e assim com a necessidade de enfocar a revelação. No entanto, o que Lutero faz representa um desenvolvimento importante e distinto em dois modos particulares. Primeiro, ele torna o problema do conhecimento de Deus uma questão nitidamente moral. Observamos em Aquino que a queda teve um impacto na psicologia humana, deixando as faculdades desordenadas e, portanto, lançando na dúvida quaisquer pensamentos humanos a respeito de Deus até que pudessem ser avaliados pelos padrões da revelação especial. Então, no voluntarismo posterior a precedência da vontade de Deus tornou-o imprevisível. Mas com Lutero o problema é intensamente moral na sua própria raiz. Os seres humanos querem criar um Deus à sua imagem a fim de que possam justificar-se diante dele. É por isso que as teses que lidam com os teólogos da glória e da cruz são precedidas pelas que tratam do poder da lei de Deus de expor a impotência humana e forçar as pessoas a se lançarem na graça de Deus. O conhecimento de Deus é uma função da disposição moral humana, e o ser humano, pego na sua pecaminosidade e que se volta para si mesmo, precisa primeiro ser quebrado por Deus.

Esse ponto é crucial para o entendimento da teologia de Lutero em geral e da sua visão da graça em particular. A existência da lei não implica que temos a capacidade de cumpri-la. Somos ordenados a sermos santos para nos mostrar nossa obrigação diante de Deus. Quando nos esforçamos para cumpri-la, a lei então se torna um meio de expor para nós nossa absoluta impotência diante de Deus e assim é usada pelo Senhor para levar-nos ao desespero de nós mesmos e a reconhecer diante dele nossa condição de moralmente mortos. Como vimos na Escritura e na obra de Agostinho e Aquino, a graça é uma resposta a esse fato fundamental da existência humana caída. Para Lutero, a graça é assim definida por Cristo e pela cruz.

Este é o segundo desenvolvimento importante no pensamento de Lutero: seu foco na cruz como centro da teologia. É ali, na finitude quebrada do corpo de

Jesus, quando ele pende aparentemente sem poder sob o peso da maldição de Deus e abandonado pelo Pai, que Deus age com graça para salvar a humanidade caída e, ao fazer isso, revela-se gracioso. Essa é a revelação oculta sob a forma de fraqueza. Assim como a obra de Cristo é uma obra da graça de Deus (pois nenhuma criatura poderia fazê-la), também o entendimento que as pessoas têm dessa obra provém da graça de Deus. Homens e mulheres estão tão naturalmente envolvidos nas suas próprias teologias da glória que a cruz não faz sentido para eles a menos que Deus lhes dê os olhos da fé. É claramente semelhante ao ensino de Paulo em 1Coríntios 1: a cruz é loucura para os gregos e uma ofensa para os judeus. Podemos dizer que as pessoas são naturalmente superficiais no sentido estrito da palavra, tratando apenas com a superfície e a aparência, sem penetrar até a realidade subjacente. Essa penetração só vem quando a pessoa olha para a cruz com os olhos da fé e assim somente por intermédio de um ato gracioso de Deus, objetivamente no Calvário e subjetivamente no coração da pessoa. Isso também está relacionado com a teologia de Lutero da palavra como enraizada no nominalismo do final do período medieval. Em outras palavras, a pessoa conhece a cruz como poder porque a palavra de Deus assim o declara.

Acima de tudo, essa não é simplesmente uma questão de finitude ou criaturalidade humana. É uma questão de caráter moral básico e da condição de seres humanos. Lutero está com Paulo: nossa atitude em relação à cruz é emblemática da nossa posição diante de Deus, porque nossa atitude em relação à cruz é, num sentido muito real, nossa atitude em relação ao Deus que está crucificado ali. Se pensamos que é loucura ou ofensa, então estamos perecendo, porque essas atitudes refletem corações opostos a Deus e sua graça. Se a vemos como o poder de Deus para a salvação, então é assim apenas porque Deus graciosamente atuou para dar-nos fé para entender esse fato. Essa é uma obra do Espírito, não da razão humana desamparada. É um ato da graça de Deus.

Justificação pela graça mediante a fé

Em Heidelberg, Lutero estava claramente seguindo na direção que culminou no seu entendimento maduro da justificação pela graça mediante a fé, que emergiu em torno de 1520 em obras como A liberdade do cristão. Já observamos que o

arcabouço conceitual da salvação é separável do conteúdo da justificação. Portanto, pode-se ter um sistema predestinacionista que enraiza a causa formal da justificação em qualidades intrínsecas à pessoa do cristão, como era o caso de Agostinho e Aquino. Para Lutero, no entanto, seu entendimento da predestinação e seu entendimento da causa formal da justificação estão intimamente relacionados. Isso porque ambos são fundamentalmente externos à pessoa. Para Lutero, a graça implica colocar a salvação do cristão fora de si mesmo, na ação de Deus. O próprio fato de que para Lutero a justificação é uma declaração de Deus, uma palavra que vem de fora, sublinha e intensifica a ideia de que a salvação vem integralmente pela graça.

Em algum ponto entre 1516 e 1520, a noção de humildade que Lutero havia desenvolvido como instrumento para apreender a graça de Deus se transformou na noção de fé. A conexão entre os dois é muito estreita. Se a humanidade implica desesperar-se de si e lançar-se em Deus pela sua misericórdia, então pode-se dizer que a fé abrange tudo isso e enfatiza a dimensão da confiança. Não é descontínuo com ela, mas, antes, é um enriquecimento e prolongamento dela. Também intensifica o foco na teologia de Lutero na palavra, a promessa de Deus. Como a fé se torna o instrumento da justificação, então a palavra de Deus – e na verdade a proclamação dessa mensagem na palavra e no sacramento – torna-se praticamente crucial na vida da igreja.

A principal declaração dessa posição está no tratado A liberdade do cristão, de Lutero, publicado em 1520. Esse foi o ano (1520) em que Lutero traçou em detalhes seus pensamentos iniciais do que seria a Reforma dos pontos de vista ético, sacramental e político. A liberdade do cristão era seu tratado ético, abordando como seu novo entendimento da salvação transformou a vida prática do cristão. Seu argumento aí não faz nada menos que inverter a posição comum católica medieval sobre obras e justificação. A justificação precede as obras como um ato da graça de Deus de modo que as obras são subsequentemente motivadas pela gratidão pelo seu favor incondicional.

A declaração mais famosa e dramática da natureza da justificação diz o seguinte:

Cristo é cheio de graça, vida e salvação. A alma está cheia de pecados, morte e danação. Ora, deixe vir a fé entre eles e pecados, morte e danação serão de Cristo, enquanto a graça, a vida e a salvação serão da alma; pois, se Cristo é o

noivo, ele há de tomar para si as coisas que são da sua noiva e conceder a ela as coisas que são dele. Se ele dá seu corpo e todo o seu ser, como ele não lhe daria tudo que é dele? E se ele toma o corpo da noiva, como ele não tomaria tudo que é dela?[20]

Aí a fé é o instrumento da alegre troca (para usar a expressão de Lutero) pela qual a justiça de Cristo gratuitamente torna-se do pecador, e os pecados do pecador tornam-se de Cristo. O ponto crucial a observar é que a fé do cristão não é uma parte constitutiva dessa justiça, mas meramente o instrumento pelo qual a justiça é apreendida, e isso pela fé na promessa que está incorporada em Cristo. A fé une a Cristo, e Cristo dá tudo que é necessário para o cristão se colocar justificado diante de Deus. Portanto, a declaração de Deus na justificação não se baseia em nada que o cristão faz, mas apenas no que Deus fez em Cristo e por meio dele, e isso é externo à pessoa. Portanto, a teologia de Lutero tem no seu núcleo uma antipatia fundamental a qualquer noção de mérito desempenhando um papel na justificação do cristão.

Graça, Cristo e fé

Isso prepara o palco para o choque com Erasmo e nos ajuda a entender por que os problemas por ele levantados foram tão importantes no que dizia respeito a Lutero. Primeiro, temos de observar a relevância existencial do argumento. Para Lutero, se algum elemento da justificação encontra-se decisivamente na vontade humana ou na obra humana, não poderia haver certeza da salvação. A pessoa seria deixada num estado permanente de incerteza, visto que, digamos, a cadeia da salvação garantida só podia ser tão forte quanto seu elo mais fraco. Justificação por um ato da vontade humana ou pelas obras inevitavelmente pressionaria a pessoa a procurar pela segurança dentro de si, e nada haveria de ser encontrado com confiabilidade absoluta. Assim, o argumento de Lutero de que a justificação está baseada nas obras e na justiça objetivas de Cristo encontra sua contraparte na ênfase na soberania da vontade de Deus na salvação. Ambos são necessários para que o cristão tenha real possibilidade de segurança. Para

simplificar: o próprio ato de fé deve ser um ato da graça soberana de Deus.

Quando se trata dos argumentos teológicos do debate com Erasmo, vários aspectos são dignos de nota. Primeiro, há a questão de a salvação estar “em Cristo”. Ninguém que afirme ser cristão vai discordar dessa declaração, mas, para Lutero, ela tem uma implicação particularmente radical. Ela exclui toda a ideia de que possa haver livre escolha:

Quando Cristo é chamado o caminho, a verdade e a vida [Jo 14.6], e isso antiteticamente, então o que quer que não seja Cristo não é o caminho, mas erro; não é a verdade, mas mentira; não é vida, mas morte; então necessariamente se segue que o livre-arbítrio, uma vez que não é Cristo nem está em Cristo, está incluído no erro, na mentira e na morte. Onde e de onde, então, temos aquela coisa intermediária e neutra, o poder do livre-arbítrio, que, embora não seja Cristo, ou o caminho, a verdade e a vida, tampouco há de ser erro, mentira e morte? Pois, a menos que tudo que é dito a respeito de Cristo e da graça seja dito antiteticamente, de modo a ser colocado contra seu oposto – por exemplo, à parte de Cristo não há senão Satanás; à parte da graça não há senão ira; à parte da luz há apenas trevas; à parte do caminho, apenas o erro; à parte da verdade, apenas a mentira; à parte da vida, apenas a morte – pergunto-vos, o que seria de todos os discursos dos apóstolos e da Escritura como um todo? Seriam em vão, porque não insistiriam na necessidade absoluta de Cristo, que de fato é sua principal preocupação, e eles não o fariam porque alguma coisa intermediária seria encontrada, o que de si não seria nem má nem boa, nem Cristo nem Satanás, nem verdadeiro nem falso, nem vivo nem morto, talvez nem algo nem nada, e isso seria chamado “a coisa mais excelente e exaltada em toda a raça dos homens”![21]

Essa declaração é importante. Ela aponta para a principal preocupação de Lutero, e dos reformadores subsequentes, na articulação deles de graça e predestinação: a exclusão de qualquer noção de mérito humano na salvação. O perigo sempre presente numa teologia que enfatiza a justificação pela fé, e portanto a fé como instrumento da justificação, é que a própria fé venha a ser considerada uma obra ou de algum modo meritória. O fato de que eu creio e portanto recebo a justiça de Cristo bem pode implicar que fiz algo antes de estar em Cristo que, num

sentido muito real, merece a minha salvação. Lutero quer impedir essa possibilidade ao excluir a ideia de que minha decisão seja em algum sentido autônoma.

Ao apresentar Cristo desse modo, Lutero fornece uma linha de argumentação contra a possibilidade de pensar na fé como meritória. À parte de Cristo não há nada de valor salvífico. Portanto, podemos dizer que não há estado intermediário ou termo neutro entre estar em Cristo ou fora dele. Aquilo que é instrumental na justificação e salvação – a fé do cristão – também fundamenta-se na obra de Cristo. Até mesmo a fé é em si mesma um ato da graça de Deus, intimamente associada a Cristo. Cremos porque a fé foi concedida como um dom da graça de Deus, e isso em si deve ser entendido à luz da ação graciosa de Deus em Cristo e por meio dele.

Claro, Lutero foi um dedicado discípulo de Agostinho e, como Agostinho, considerava a vontade do homem caído incapaz de mover-se em direção a Deus. [22] No entanto, há uma diferença significativa entre os dois teólogos nesse ponto. Se Agostinho tende a ver a queda como o divisor de águas nesse aspecto, com a vontade humana sendo livre antes disso, Lutero acredita que não é tanto um decreto soberano de Deus, mas seu próprio ser como criador soberano e, portanto, de todo modo anterior à criação que elimina a possibilidade do livre-arbítrio de Adão desde o princípio da criação:

Dada a presciência e a onipotência, segue-se naturalmente por uma lógica irrefutável que não fomos feitos por nós mesmos, nem vivemos ou praticamos qualquer ação por nós mesmos, mas pela sua onipotência. E, vendo que ele sabe de antemão que tipo de pessoa seremos, ele agora cria, move e governa-nos assim, que coisa inimaginável está ali, pergunto-vos, em nós, o que é livre para se tornar de algum modo diferente do que ele sabia de antemão ou está agora ocasionando? Portanto, a presciência e a onipotência de Deus são diametralmente opostas ao nosso livre-arbítrio, pois ou Deus pode ser enganado na presciência e também errar em ação (o que é impossível) ou devemos agir e ser movidos conforme sua presciência e atividade. No entanto, por onipotência de Deus não me refiro à potencialidade pela qual ele pode fazer muitas coisas que ele não faz, mas o poder ativo pelo qual ele poderosamente opera tudo em todos [cf. 1Co 12.6], que é o sentido em que a Escritura o chama de onipotente. Eu digo que essa onipotência e presciência de Deus elimina por completo o

dogma do livre-arbítrio.[23]

A lógica aí é simples, direta e devastadora. Deus conhece de antemão o que ele preordena; portanto, se sabe algo de antemão, ele (logicamente) primeiro preordena isso; logo, todas as coisas acontecem pela preordenação de Deus.

As implicações são profundas e servem para fazer de O cativeiro da vontade um dos tratados mais deterministas escritos na história da igreja. Se alguém segue Lutero nesse argumento, então tem de perceber que o cativeiro da vontade é uma questão de ontologia humana, do fato de que somos criaturas, e não o resultado da queda. Ademais, pareceria difícil absolver Deus de toda a responsabilidade pelo mal. Embora a origem do mal seja um mistério – a serpente simplesmente está lá de repente no jardim do Éden sem nenhuma explicação –, outros teólogos, como Agostinho, tentaram ao longo das eras pelo menos matizar a relação entre Deus como soberano e o mal como uma realidade.

No entanto, talvez façamos bem em entender a motivação religiosa de Lutero nesse contexto do mesmo modo que podemos considerar sua articulação teológica da questão em alguma medida grosseira e insatisfatória. A principal preocupação de Lutero é negar qualquer papel do mérito humano na salvação e, ao fazer isso, oferecer uma base para a salvação em que a verdadeira segurança possa ser construída. Em O cativeiro da vontade, o próprio Lutero recorda como ele se esforçou por muitos anos para obter a segurança do favor de Deus por meio das suas boas obras. Ele observa que essa foi uma caminhada inútil, pois, uma vez que um elemento na salvação continuava dependente dele e da sua força, jamais podia ter certeza de que Deus de fato seria gracioso para com ele.[24]

Portanto, chegamos aqui à motivação antiespeculativa do pensamento de Lutero. Tudo diz respeito à segurança da salvação, e seu desenvolvimento radical de um arcabouço aparentemente determinista para a graça deve ser visto como parte disso. Uma implicação óbvia, evidentemente, é que Deus predestina alguns à vida eterna e outros à morte eterna, uma conclusão da qual Lutero não se esquiva.

Em seu desafio à teologia de Lutero, Erasmo aponta para Ezequiel 18.23 e 32, em que Deus declara que não tem prazer na morte de um pecador. A resposta de

Lutero é dramática. Ele traça uma distinção entre Deus como ele se revela quando é pregado, em que ele é gracioso e misericordioso e não reprova ninguém (i.e., a vontade revelada de Deus), e Deus como é no seu mistério majestoso, de modo que ele de fato quer a morte dos pecadores (i.e., a vontade oculta de Deus).[25]

Num sentido, nesse caso Lutero não fez mais do que desenvolver a estrutura predestinacionista antipelagiana que observamos tanto em Agostinho quanto em Aquino. A diferença entre aquele que é salvo e aquele que não o é tem sua raiz, num sentido supremo, na vontade de Deus. É a decisão de Deus que distingue entre eleitos e não eleitos. Todavia, a abordagem de Lutero é, na falta de um termo melhor, mais brutal, pois parece que ele tem prazer em contrastar a vontade revelada de Deus com a vontade oculta de Deus de um modo que os outros não o fazem. Assim, por exemplo:

No entanto, a Diatribe engana-se a si mesma na sua ignorância por não fazer nenhuma distinção entre o Deus pregado e o Deus oculto, ou seja, entre a palavra de Deus e o próprio Deus. Deus faz muitas coisas que não nos revela na sua palavra; ele também deseja muitas coisas que não revela como desejando na sua palavra. Assim, ele não deseja a morte de um pecador, conforme sua palavra; mas a deseja segundo aquela sua vontade inescrutável. Contudo, cabe a nós prestar atenção à palavra e deixar essa vontade inescrutável quieta, pois temos de ser conduzidos pela palavra, e não pela vontade inescrutável.[26]

Assim, Deus quer uma coisa segundo sua vontade revelada e a contradiz de acordo com a sua vontade oculta (e em última análise decisiva). O perigo aqui é que, ao preservar a graciosidade da graça para fornecer uma base sólida para a segurança, Lutero inadvertidamente enfraquece exatamente aquilo que deseja estabelecer. Isso porque, se a revelação de Deus pode ser contraditada e, portanto, não é a palavra final, então onde se pode encontrar a segurança? Pode ser que a influência do voluntarismo do final do período medieval ainda estivesse em ação na teologia de Lutero.

A resposta de Lutero é tipicamente paradoxal. Ele faz do próprio dilema um componente da definição de fé:

Portanto, Deus oculta sua bondade e misericórdia eternas sob a ira eterna, e sua justiça sob a iniquidade. Esse é o grau mais elevado da fé, crer que ele é misericordioso quando salva tão poucos e condena a tantos, e acreditar que ele é justo quando pela sua própria vontade nos faz necessariamente condenáveis, de modo que ele parece, segundo Erasmo, deleitar-se nos tormentos dos miseráveis e ser digno de ódio, e não de amor. Então, se eu pudesse de algum modo compreender como este Deus pode ser misericordioso e justo quando manifesta tanta ira e iniquidade, não haveria necessidade de fé. Nessas circunstâncias, visto que não se pode compreender, há lugar para o exercício da fé quando tais coisas são pregadas e publicadas, como quando Deus mata, a fé da vida é exercitada na morte.[27]

Essa é uma tentativa corajosa de resolver o problema e com certeza aponta para o entendimento que Lutero tinha da justificação como um ato inteiramente de Deus, e isso pela graça. No entanto, no final é insatisfatória porque apresenta o problema na formulação de Lutero como a solução. Pode o Deus revelado ser confiável? A resposta “Sim, embora ele possa não o ser!” é problemática. Não para Lutero, que se divertia com esses paradoxos e deleitava-se em provocar seus adversários com ele. Porém, as questões pastorais que essa teologia pode provocar são sérias e não devem ser descartadas com um indiferente “e daí?”.

Conclusão

Martinho Lutero é, em muitos sentidos, a figura mais importante da história teológica do protestantismo. Pode não ter sido o maior teólogo ou o exegeta mais cuidadoso, mas sua vida e obra puseram em marcha muitas das preocupações e prioridades das tradições protestantes posteriores – luterana, reformada e evangélica. Sem dúvida seu desenvolvimento da doutrina da justificação pela graça mediante a fé foi crucial para o desenvolvimento de todos os cinco famosos solas da Reforma.

Quando se trata da graça, Lutero permanece firme nos ombros de Agostinho. Ele até mesmo se vê numa batalha moderna contra um pelagianismo relativizado. Ao insistir na soberania de Deus, na depravação humana e na necessidade de intervenção divina unilateral, ele é um bom representante de uma tradição que remonta à igreja primitiva.

Ele desenvolve a tradição de dois modos específicos. Primeiro, sua preocupação com a graça e a predestinação é movida pelo desejo de excluir até mesmo o menor sinal de mérito na salvação. O que Lutero faz – e no que ele é muito útil a pastores e cristãos leigos hoje – é revelar o quanto é importante a conexão entre graça, Cristo e justificação. Não se pode simplesmente pregar que a justificação vem pela graça mediante a fé sem refletir sobre a relação entre graça e fé. Para Lutero, não fazer da própria fé um ato da graça de Deus é subverter toda a noção, contrabandear uma obra pela porta dos fundos e oferecer uma visão de salvação construída num sentido muito real sobre o mérito humano. Teologicamente, isso desmerece a obra de Cristo e, pastoralmente, compromete o mais protestante dos traços pastorais distintivos, a segurança cristã. Se alguma coisa decisiva for deixada no poder da pessoa, seja a fé ou a realização de boas obras, então a cadeia da segurança da salvação é comprometida de tal modo que a segurança é efetivamente impossível.

No entanto, Lutero também se constitui numa advertência de que, no nosso zelo pela graça de Deus e em lhe dar toda a glória na salvação, temos de ter o cuidado de guardar nossa imaginação e nossa retórica para que elas não nos arruínem. O modo como Lutero parece regozijar-se em enfatizar, em O cativeiro da vontade, a dramática oposição entre o Deus revelado e o Deus oculto tem a consequência irônica e infeliz de minar aquilo mesmo que ele deseja estabelecer: a segurança construída sobre a revelação de Deus como graciosa no Senhor Jesus Cristo. Certamente, essa é uma distinção que foi bem estabelecida na teologia no tempo de Lutero e que também foi retomada pelos reformados. No entanto, apresentar um dos elementos mais difíceis da doutrina como se fosse a parte mais importante dela é problemático. A doutrina preserva o mistério de Deus. Portanto, uma coisa é reconhecer que existem profundezas no ser de Deus que nós, como criaturas finitas, nunca podemos imaginar; outra coisa totalmente diferente para Lutero é revelar essas profundezas em tão grande contraste com sua revelação que Deus parece contradizer-se de um modo profundo e fundamental. Pregadores da graça devem agir com uma firme confiança em que Deus se revelou e com uma modéstia adequada em relação às coisas que ele escolheu manter ocultas.

[1] Sobre a vida de Lutero, ver Roland H. Bainton, Here I stand: A life of Martin Luther (Londres: Forgotten Books, 2012); Martin E. Marty, Martin Luther: A life (Nova York: Penguin, 2004). Num nível mais acadêmico, mas ainda acessível, ver Heiko A. Oberman, Luther: Man between God and Devil, trad. E. Walliser-Schwarzbart (New Haven: Yale University Press, 1990); Scott H. Hendrix, Martin Luther: Visionary Reformer (New Haven: Yale University Press, 2015). A melhor introdução à sua teologia é Robert Kolb, Martin Luther: Confessor of the faith (Oxford: Oxford University Press, 2009).

[2] LW 33.294.

[3] Sobre o tratamento de Lutero da justificação somente pela fé, ver Schreiner, Faith alone, p. 37-53.

[4] Para uma excelente discussão da origem, controvérsia e influência do livro, ver Robert Kolb, Bound choice, election, and Wittenberg theological method: From Martin Luther to the Formula of Concord. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. Para Lutero sobre a clareza da Escritura, especialmente como expressa em O cativeiro da vontade, ver Mark D. Thompson, A sure ground on which to stand: The relation of authority and interpretive method in Luther's approach to Scripture. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007.

[5] O exemplo acadêmico mais recente disso é Brad S. Gregory, The unintended Reformation: How a religious revolution secularized society. Cambridge, MA: Belknap, 2012.

[6] A frase latina era facienti quod in se est, Deus gratiam non denegat ("para aquele que faz o que está em si, Deus não nega a graça").

[7] A discussão-padrão da teologia de Biel e a via moderna continua sendo a obra clássica de 1963 de Heiko A. Oberman, The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Grand Rapids: Baker, 2001.

[8] Sobre a história do texto, ver LW 25.xii–xiii.

[9] LW 25.49.

[10] LW 25.312.

[11] LW 25.191-92.

[12] LW 31.9-16.

[13] LW 31.25.

[14] LW 31.40.

[15] LW 31.50.

[16] 19. “Não merece ser chamado teólogo aquele que olha para as coisas invisíveis de Deus como se fossem claramente perceptíveis naquelas coisas que realmente aconteceram [Rm 1.20].

20. No entanto, merece ser chamado de teólogo quem compreende as coisas visíveis e manifestas de Deus vistas por intermédio do sofrimento e da cruz.

“21. Um teólogo da glória chama o mal de bem e o bem de mal. Um teólogo da cruz chama a coisa pelo que ela realmente é” (LW 31.40).

[17] 1Co 1.18-25.

[18] 2Co 5.16-21.

[19] LW 31.41.

[20] Isso está em The freedom of the Christian man (LW 31.351).

[21] LW 33.281–82.

[22] Uma das coisas interessantes a respeito de Lutero é que ele claramente entende a Reforma como uma recapitulação da luta anterior contra o pelagianismo. Certamente há afinidades entre os dois, sobretudo quando lembramos que Lutero inicialmente foi ensinado pelos defensores da teologia do pactum de Gabriel Biel. A visão mais branda deles da depravação e da vontade humanas era provavelmente semipelagiana. Mas a disputa na Reforma acerca da justificação é realmente uma disputa quanto à instrumentalidade da justificação e o modo como a justiça de Cristo é aplicada ao cristão. Não era esse o problema em questão na controvérsia pelagiana dos dias de Agostinho.

[23] LW 33.189.

[24] “De minha parte, francamente confesso que mesmo se fosse possível, não desejaria receber livre-arbítrio, ou ter algo em minhas próprias mãos com que pudesse lutar pela salvação. Isso porque, de um lado, seria incapaz de permanecer firme e preservá-lo em meio a tantas adversidades e perigos e tantos ataques dos demônios, vendo que até mesmo um demônio é mais poderoso que todos os homens, e nenhum homem de modo algum pode ser salvo; e, de outro lado, mesmo se não houvesse perigos ou adversidades ou demônios, todavia eu teria de trabalhar sob perpétua incerteza e lutar como quem luta contra o vento, uma vez que mesmo se vivesse e trabalhasse até a eternidade, minha consciência jamais estaria convencida e assegurada de quanto ainda era necessário para satisfazer a Deus. Pois qualquer que seja o trabalho realizado, sempre permanece uma dúvida angustiante quanto a se agradou a Deus ou se ele requeria algo mais, como o prova a experiência de todos que justificam a si mesmos, e como eu mesmo aprendi a um custo amargo ao longo dos anos. Mas agora, visto que Deus tirou a salvação das minhas mãos e a tomou nas dele, tornando-a dependente da sua escolha e não da minha, e prometeu salvar-me, não por minhas próprias obras ou esforço, mas por sua graça e misericórdia, estou certo e seguro de que ele é fiel e não mentiria para mim, e também que ele é grande demais e poderoso demais para que algum demônio ou adversidade consiga vencê-lo ou arrebatar-me das suas mãos” (LW 33.288-9).

[25] LW 33.138-40.

[26] LW 33.140.

[27] LW 33.62-3.

Capítulo 6

A graça reformada: João Calvino e a tradição reformada

Embora o conflito entre Lutero e Erasmo deixasse explícitas as bases agostinianas e predestinacionistas do entendimento que o reformador tinha da graça e, com efeito, da justificação, isso não era monopólio de Lutero e do luteranismo, mas um ponto que unia os protestantes magistrais. Foi algo que, em última análise, precipitou uma divisão tanto nas fileiras luteranas quando nas reformadas. Assim como calvinistas e arminianos iriam se dividir no início do século 17, do mesmo modo também nos anos imediatamente depois da morte de Lutero, em 1546, a igreja luterana dividiu-se entre os gnesioluteranos ("autênticos") e os filipistas (seguidores de Melâncton). Os primeiros atinham-se firmemente à posição de Lutero sobre o cativeiro da vontade, mas os últimos migraram para linhas erasmianas que o próprio Melâncton havia defendido a partir de 1520.[1]

De fato, desde meados do século 16, a reflexão construtiva sobre a graça em termos da predestinação passou rapidamente do campo luterano para o reformado, no qual, na imaginação popular, tornou-se sinônimo de João Calvino, o reformador francês de Genebra. No entanto, é claro que Calvino era apenas um entre muitos nos seus dias que desenvolveram o pensamento de Paulo e de Agostinho a respeito dessa questão. Calvino, Bullinger e outros fizeram isso de um modo que forneceu o arcabouço fundamental da rejeição dos reformadores à ideia de mérito humano como base para a salvação diante de Deus. Ao fazer isso, lançaram as bases das confissões reformadas, que definem a questão da graça para as igrejas presbiterianas e reformadas até hoje.

A predestinação nas igrejas reformadas

Um entendimento predestinacionista da graça permeou as confissões das igrejas reformadas do século 16. Afinal de contas, o protestantismo era essencialmente um movimento agostiniano sobre a questão da graça e das doutrinas relacionadas. Portanto, o artigo 17 dos Noventa e Cinco Artigos da Igreja da Inglaterra (1563) declara:

A predestinação à vida é o propósito eterno de Deus, pelo qual (antes da fundação do mundo) ele decretou segundo seu conselho, que nos está oculto, livrar da maldição e da danação aqueles a quem ele escolheu em Cristo entre a humanidade, e levá-los por meio de Cristo à salvação eterna, como vasos de honra.[2]

A Confissão belga (1562) fala de modo semelhante no artigo 16:

Cremos que, quando toda a posteridade de Adão caiu em perdição e ruína por causa do pecado dos nossos primeiros pais, Deus se manifestou tal como ele é; ou seja, misericordioso e justo: misericordioso porque livra e preserva dessa perdição todos aqueles que ele, no seu conselho eterno e imutável de bondade, elegeu em Cristo Jesus, nosso Senhor, sem nenhuma relação com as obras deles; justo ao deixar que os demais permaneçam na queda e perdição em que se envolveram.[3]

Portanto, dada a prevalência da doutrina, é útil deixar que um teólogo em particular molde nossa discussão. Quanto a isso, talvez seja uma escolha óbvia usar João Calvino como ponto de referência. Ele é o mais conhecido teólogo reformado do século 16, e seus comentários, sermões e Institutas ainda são amplamente usados hoje.

No entanto, tendo dito isso a respeito de Calvino, precisamos fazer uma advertência. Muito embora ele se preocupasse com a predestinação e a

considerasse uma doutrina vital, é importante observar que a ideia popular que se tem dele como o teólogo da predestinação é um mito. Na medida em que afeta os teólogos reformados contemporâneos, devemos ter em mente que, nos seus dias, ele era apenas um teólogo em meio a uma série de pensadores influentes na tradição reformada. É verdade que suas obras resistiram ao teste do tempo teológico melhor que as de alguns dos seus contemporâneos, mas no século 16 ele era, na melhor das hipóteses, meramente o primeiro entre pares.

Sua falta de originalidade básica a respeito da questão da predestinação fica clara a partir do fato de que sua formulação da doutrina ocorre dentro de uma estrutura cristã convencional e tradicional. Ele não é um inovador e nunca o desejou ser. Ele se sobressai, e, portanto, nos é útil, na clareza e no modo conciso como articula a doutrina da predestinação.

Calvino preserva todos os elementos básicos de uma teologia agostiniana antipelagiana – o pecado original,[4] o poder da depravação humana sobre a vontade humana, que leva a uma total incapacidade moral de dirigir-se a Deus[5] e, portanto, à necessidade de uma intervenção soberana decisiva da parte de Deus. Seu Catecismo de 1537, escrito relativamente cedo na sua carreira – durante seu primeiro período em Genebra – deixa claros todos esses pontos. Se Deus não intervém em graça, ninguém se voltará para ele por vontade própria. E essa graça está enraizada na vontade predestinadora de Deus.[6] Portanto, a predestinação é parte da teologia católica geral de Calvino, e ele sem dúvida teria se sentido mortificado se pensasse que estava de algum modo inventando uma doutrina ou oferecendo algum tipo de inovação significativa quanto a isso, como em qualquer outra questão. Para Calvino, a predestinação, assim como para Paulo, Agostinho e Lutero, é a estrutura conceitual que assegura a natureza gratuita da graça.

A obra mais conhecida de Calvino, que contém sua mais famosa articulação da graça e da predestinação, é Institutas da religião cristã, um livro que ele publicou pela primeira vez em 1536 e depois passou o resto da vida revisando e expandindo. Com frequência, é considerada uma teologia sistemática, mas, na verdade, ele pretendia que fosse um manual para acompanhar seus comentários. Assim, ele colocou nas Institutas discussões detalhadas de temas teológicos aos quais com frequência remetia os leitores dos seus comentários. Isso lhe permitiu que mantivesse os comentários livres de digressões doutrinais complexas e, por isso mesmo, mais concisos e mais legíveis.

Esse é um ponto importante, porque temos de ter em mente que a ordem dos temas nas Institutas não é orientada apenas por preocupações sistemáticas. Na verdade, pode-se defender a ideia de que a ordenação dos temas é moldada mais pela ordem em que se entendia que Paulo os abordava em Romanos, em que aparecem nos capítulos 9–11, depois de lidar com os aspectos mais pessoais e existenciais da salvação. Por essa razão, não devemos tirar conclusões teológicas por demais rápidas e rígidas com base na posição de qualquer tema doutrinal na obra, porque a localização relativa de uma doutrina pode não ser doutrinalmente motivada.

Portanto, não é por uma reflexão particular da importância relativa da doutrina que a abordagem da predestinação apresentada por Calvino nas Institutas de 1559 ocorra ao fim do livro 3. Antes disso, ele discutiu Deus como criador, Deus como redentor e a maneira fundamental da vida cristã. Essa segunda seção, Cristo como redentor, apresenta a discussão mais clara da base da graça e inclui o pano de fundo da discussão da salvação individual. Somente então ele aborda a predestinação. Como observamos acima, esse é quase com certeza o resultado da ordenação de temas que Calvino veio a entender como proveniente de Paulo no livro de Romanos, provavelmente pela influência do comentário do seu amigo Melâncton.[7]

Todavia, a predestinação e suas diversas doutrinas corolárias foi um ponto de preocupação central para ele ao longo da sua carreira. Ele escreveu uma resposta a [Alberto] Pígio, teólogo católico, sobre o problema do cativeiro da vontade em 1543 e notoriamente refutou Jerome Bolsec, teólogo inconformista, sobre o ponto da eleição no seu tratado Da predestinação eterna de Deus, de 1552. Esta última obra até mesmo alcançou uma espécie de posição quase confessional em Genebra, quando as autoridades genebrinas reconheceram-na em 1552 como um elemento importante da reforma da cidade. Tudo isso serviu para reforçar uma imagem popular de Calvino como o teólogo da predestinação. Conquanto considerá-lo assim ainda seja uma caricatura, isso pelo menos reflete o fato de que ele claramente considerava a predestinação uma doutrina de extrema importância na sustentação do seu entendimento da graça bíblica.

Calvino é particularmente útil na estreita relação que estabelece entre a graça e a pessoa de Cristo. Esse é uma tema-chave paulino, mas que pode ser negligenciado quando nossa mente se dirige primeiro a perguntas mais capciosas a respeito da predestinação, as quais, na maioria dos casos, não podem ser respondidas de maneira alguma. Como observamos no primeiro capítulo, até

mesmo a resposta de Paulo ao mistério da predestinação é, em última análise, louvor doxológico, em vez de uma solução teológica.

A primeira preocupação de Calvino ao refletir sobre a eleição não é especular sobre a origem do mal ou por que uns são escolhidos e outros condenados. Em vez disso, o foco está em Cristo. Ele vê a graça manifestada de modo altamente dramático no ato e na realidade da encarnação, descrevendo a vinda de Deus em carne como um espelho da graça de Deus, isto é, algo em que o favor gratuito de Deus pode ser visto com toda a clareza.[8] A graça de Deus é manifestada principalmente na sua ação de entrar na História. Seguindo Agostinho, ele argumenta que o homem Jesus Cristo alcançou, segundo sua carne humana, tal honra na encarnação que nenhum ser humano jamais poderia alcançar pelas próprias forças.[9] A ação de Deus na encarnação de Cristo é soberana, e não um exercício cooperativo com seres humanos, um tema bíblico que abordamos no primeiro capítulo. Então, isso lança as bases da famosa declaração de Calvino sobre Cristo: que ele é um espelho da eleição gratuita de Deus:

No próprio cabeça da igreja temos um espelho brilhante da eleição gratuita, para que não nos desse nenhum problema a nós, os membros, ou seja, que ele não se tornou o Filho de Deus por viver de maneira justa, mas foi gratuitamente presenteado com essa grande honra, para que pudesse dali em diante fazer dos outros partícipes das suas dádivas.[10]

A eleição do Cristo encarnado por Deus demonstra a liberdade da ação graciosa de Deus e revela sua graça diante do nosso desamparo finito e pecaminoso. Cristo é tanto a base da nossa eleição gratuita quanto o exemplo supremo da eleição gratuita.

Esse foco cristológico na predestinação encontra sua declaração mais notável na Confissão escocesa de 1560, cujo principal autor foi o discípulo de Calvino, John Knox. O capítulo 8 é fascinante a esse respeito e merece ser citado na íntegra:

(…) esse mesmo Deus eterno e Pai, que da mera graça elegeu-nos em Cristo

Jesus, seu Filho, antes da fundação do mundo (Ef 1), designou-o como nosso cabeça, nosso irmão (Hb 2), nosso pastor e grande bispo de nossas almas (Jo 10). Mas porque a inimizade entre a justiça de Deus e nossos pecados era tal que nenhuma carne por si podia ou poderia ter chegado a Deus, foi necessário que o Filho de Deus descesse até nós e assumisse ele mesmo um corpo do nosso corpo, carne da nossa carne, ossos dos nossos ossos: e assim tornou-se o perfeito mediador entre Deus e o homem, dando a todo aquele que nele crê o poder de ser filho de Deus (Jo 1). Como ele mesmo testemunha: “Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus” (Jo 20). Por meio dessa santíssima fraternidade, tudo que perdemos em Adão nos é restaurado novamente. E por essa razão não devemos temer chamar Deus de Pai, não tanto porque ele nos criou (coisa que temos em comum com os réprobos), mas porque ele nos deu seu único Filho para ser nosso irmão, e deu-nos a graça de reconhecê-lo e aceitá-lo como nosso único mediador, como dito anteriormente. Coube ainda ao Messias e Redentor ser verdadeiro Deus e verdadeiro homem, porque ele submeteu-se à devida punição pelas nossas transgressões (Is 53) e apresentou-se na presença do juízo do seu pai em nosso lugar para sofrer por nossa transgressão e desobediência, a fim de, pela morte, vencer aquele que era o autor da morte. No entanto, porque sendo só divindade não podia sofrer a morte, nem sendo só homem podia vencê-la, ele uniu ambos numa só pessoa para que a fraqueza de um sofresse e se sujeitasse à morte (que merecíamos), e o poder invencível e infinito do outro, a saber, a divindade, pudesse triunfar e comprar-nos a vida, a liberdade e a vitória eterna. Assim confessamos e cremos sem dúvida.[11]

O mais interessante aí é que não há menção a nenhum decreto de predestinação ou eleição. O foco está todo na encarnação, vida, morte e ressurreição do Senhor Jesus Cristo. A eleição de Deus é acima de tudo sua escolha de Cristo como o Deus-homem para ser o grande mediador entre Deus e os pecadores. A eleição precisa ser entendida com foco em Jesus.

Isso é útil porque serve para sublinhar que a graça não pode ser concebida em termos abstratos, como se fosse um mero sentimento ou um capricho de Deus. Como observamos antes, numa era sentimental como a nossa, há a tentação de reduzir termos teológicos a emoções superficiais. O amor se torna um sentimento, e a graça, simplesmente, o ato de desviar o olhar do pecado e da maldade em alguém. Não é essa a graça que a Bíblia ensina. Sim, há superabundância de misericórdia para conosco na graça de Deus, mas esta se

enraíza na pessoa e na obra de Jesus Cristo. O ponto central da graça é uma resposta divina ao pecado humano que se manifesta concretamente nas ações de Deus na História. Certamente ela tem uma referência individual para todos os cristãos e para cada um deles, mas, acima de tudo, é demonstrada na ação de Deus em Cristo na história humana. A resposta graciosa de Deus ao nosso pecado não pode se separar da obra de Cristo sem perder por completo a importância. A resposta de Deus ao meu pecado não é simplesmente esquecê-lo ou agir como se não tivesse acontecido. Não, sua resposta está em Cristo. O favor de Deus para comigo é Cristo. O amor de Deus por mim é Cristo. E, portanto, eleição e predestinação não podem se separar da obra de Cristo sem aparentemente se tornarem abstrações arbitrárias.

Nas Institutas, Calvino introduz o tema da eleição individual de pecadores ao observar que nem todos respondem em fé à pregação do evangelho. Quando a palavra é proclamada, alguns creem, enquanto outros ficam indiferentes ou são endurecidos pela proclamação. Para Calvino, a diferença não é intrínseca. Não é que alguns estão mais naturalmente inclinados que outros a apreender a palavra pela fé. Todos estão debaixo da mesma culpa e sob o mesmo cativeiro moral. Somente um ato do Espírito traz a fé, e o Espírito age somente sobre aqueles que o Senhor escolheu levar a Cristo.[12]

À primeira vista, isso pode parecer uma doutrina desalentadora para os pregadores em particular e, talvez, para os cristãos em geral. No entanto, a ideia é extremamente encorajadora para ambos, pois significa que o resultado da pregação não depende dos esforços do pregador ou da força moral do ouvinte. Em última análise, a salvação daqueles aos quais um pregador proclama a palavra não depende da sua eloquência ou das suas habilidades argumentativas. Depende apenas da obra soberana de Deus por meio do seu Espírito Santo que convence os ouvintes da verdade da palavra que estão ouvindo. Saber disso deveria fortalecer a confiança de qualquer pregador que sobe ao púlpito.

A segunda ideia introdutória que Calvino defende acerca da predestinação é que um entendimento da predestinação e da eleição[13] é vital para que a graça seja corretamente entendida:

Nunca nos sentiremos persuadidos como deveríamos de que nossa salvação flui da livre misericórdia de Deus como sua fonte até que conheçamos sua eleição

eterna, a graça de Deus que é ilustrada pelo contraste, a saber, que ele não adota a todos promiscuamente para a esperança da salvação, mas dá a alguns o que nega a outros.[14]

Portanto, para Calvino, o propósito de explicar a doutrina não é promover a especulação a respeito do tema, mas reforçar a natureza graciosa da salvação. A salvação provém inteiramente de Deus, e isso é vital. À época da Reforma, havia aqueles que, como Melâncton, defendiam que a doutrina devia ser mantida essencialmente fora do púlpito, porque levaria à confusão. Calvino era enfaticamente contrário a essa visão e defendia uma linha de pensamento sobre o tema cuja origem estava em Paulo. Eleição e predestinação, por mais misteriosas que sejam, acima de tudo estão ali para sublinhar que a salvação é, na origem, um ato soberano de Deus. Portanto, a doutrina deve ser pregada.

Esse era o ponto teológico fundamental de Lutero em O cativeiro da vontade. Isso porque, para que a graça seja graça, deve haver predestinação, ou de outro modo algum tipo de mérito humano estará sendo contrabandeado de volta para o cenário. A existência da teologia predestinacionista agostiniana antes da Reforma indica que o entendimento protestante da justificação é formalmente separável do seu entendimento da predestinação. Todavia, na mente de homens como Lutero e Calvino, o vínculo entre os dois é extremamente estreito. Se a justificação provém inteiramente de Deus, então a salvação pela graça e a predestinação devem ser verdadeiras e proclamadas como tais.

Na verdade, quando toca no tópico da predestinação nas Institutas, Calvino logo passa a advertir o leitor quanto a dois erros: sondar com demasiada confiança os mistérios de Deus e exagerar em especulação inadvertida, ou ser demasiado tímido e reticente para fazer justiça ao que a Bíblia realmente diz. O cristão deve traçar uma via entre esses dois extremos, aderindo de perto à Escritura de tal modo que não seja nem demasiado especulativo nem demasiado reticente. Calvino não era singular nesse aspecto. Isso era característico dos reformadores, que estavam cientes de que a doutrina podia ser usada ou para suscitar o desespero ou, particularmente, presunção, um argumento apresentado com alguma força no capítulo 11 da Segunda confissão helvética.[15]

Ainda assim, Calvino não considera que esse cuidado contra a especulação o impeça de definir a predestinação de um modo que claramente inclui a

condenação:

Por predestinação nos referimos ao decreto eterno de Deus, pelo qual ele determinou consigo mesmo o que ele queria que acontecesse a todo homem. Nem todos foram criados em condições iguais, mas alguns são preordenados à vida eterna, outros à danação eterna; e, por isso, como cada um foi criado para um ou outro desses fins, dizemos que foi predestinado à vida ou à morte.[16]

Contudo, mesmo quando Calvino afirma uma doutrina assim dramática, é importante lembrar que ele não é um inovador nesse ponto. De fato, o que é notável quanto a essa definição, dada a reputação de Calvino, é que ela é realmente muito convencional. Sim, é verdade que ele afirma explicitamente a doutrina da dupla predestinação de um modo muito dramático, mas de forma alguma trata-se de uma definição excepcional ou original. Nem mesmo o fato de Calvino parecer tornar a predestinação uma doutrina claramente teológica nesse ponto e não a fundamentar na doutrina do pecado original e do problema moral da humanidade é particularmente original. Lutero já o fez em O cativeiro da vontade, e temos claros precedentes na Idade Média entre teólogos como Godescalco, Thomas Bradwardine, John Wycliffe e João Huss.

A dupla predestinação não era uma questão de consenso confessional entre os reformados. É verdade que as autoridades civis adotaram, em 1552, a obra Da predestinação eterna de Deus, de Calvino, e isso tornou a doutrina normativa para os pastores na jurisdição de Genebra. Todavia, a Zurique de Bullinger seguiu uma linha mais branda, como o mostra a linguagem vaga e esquiva do capítulo 10 da Segunda confissão helvética quando se refere aos não eleitos.[17] Aí, Bullinger é cuidadoso para falar apenas da predestinação à salvação. A questão da reprovação é deixada em aberto. Sem dúvida, parte da razão para isso é o contexto polêmico. Genebra adotou a posição de Calvino na esteira do seu conflito com Jerome Bolsec, um teólogo que parecia estar tergiversando sobre a predestinação como um meio de contrabandear o mérito de volta à equação salvífica. Em tais circunstâncias, uma definição mais clara da questão era inevitavelmente mais atraente àqueles que desejam afastar esse pensamento dissidente. O principal sempre foi a proteção da natureza gratuita da graça.

O contexto polêmico também funcionava igualmente na outra direção. Um fato curioso é a carência de referência à predestinação no Catecismo de Heidelberg, um dos grandes textos confessionais da igreja reformada e que ainda hoje mantém autoridade nas igrejas reformadas de origem alemã e holandesa. Certamente o catecismo tem as doutrinas básicas que corroboram a predestinação. Os seres humanos estão caídos e impotentes para produzir a própria salvação (pergunta 5) e devem ser regenerados antes que possam fazer qualquer bem (pergunta 8), mas não há declaração explícita de nenhum fundamento eterno para o decreto da salvação individual.

A razão para isso é realmente menos teológica e mais política. Frederico III, o Eleitor Palatino em 1563, que encomendou o catecismo, estava tentando forjar uma aliança na Universidade de Heildelberg entre os melanctonianos e os reformados. Os primeiros teriam feito objeções a declarações vigorosas sobre a predestinação incluídas no documento e que eles seriam então incapazes de subscrever.

Portanto, o Catecismo de Heidelberg é um exemplo tanto do pragmatismo ecumênico, que, às vezes, subjaz à formulação dos documentos confessionais, quanto do fato de que uma visão elevada da graça de Deus podia ser articulada num documento que não extrai as implicações dessa visão da predestinação. Todavia, silenciar sobre a doutrina não equivale a repudiá-la, e está claro que uma aplicação coerente das demais doutrinas do catecismo requer algum tipo de arcabouço predestinacionista para fazer da graça realmente graciosa e a salvação real, mesmo se isso não for explicitado numa clara formulação da predestinação.

Predestinação e segurança

A discussão do Catecismo de Heidelberg leva-nos ao ponto em que o pensamento dos reformadores de fato faz uma contribuição pastoral significativamente nova sobre a questão da graça e da predestinação.

A diferença mais importante entre as primeiras interpretações da doutrina e as da Reforma está ligada à doutrina da segurança. A segurança é central à teologia

reformada, como fica muito claro na pergunta 1 do Catecismo de Heidelberg, que estabelece o consolo assegurado como o propósito do ensino do catecismo.[18] De fato, o teólogo holandês Herman Bavinck estava certo ao identificar isso como a única mudança importante na doutrina que a Reforma introduziu.[19]

Na Idade Média, a segurança simplesmente não era um problema. Isso é verdadeiro até mesmo para os teólogos que com frequência são considerados protoprotestantes ou precursores dos reformadores. Por exemplo, Wycliffe e Huss não consideravam a segurança uma possibilidade realista, ou mesmo particularmente desejável, para o crente comum. Nesse ponto, esses teólogos, em geral, radicais permaneciam teimosamente na Idade Média. Foi na Reforma, com sua ênfase notável na justificação pela graça mediante a fé, que a segurança tornou-se parte central da expectativa e da experiência cristã.

A importância desta para o tratamento da predestinação é óbvio. Se as razões da eleição estão ocultas aos olhos humanos, então isso não enfraquece a possibilidade de segurança? Certamente o teólogo moderno Karl Barth pensava assim. Para ele, o decreto da eleição como formulado na tradição agostiniana e especialmente na reformada lança uma longa sombra sobre a revelação de Deus em Cristo e por meio dela prejudica a possibilidade de confiar em Cristo. Isso porque como alguém pode confiar em Cristo até que tenha certeza de ser um eleito e, portanto, ter uma justificativa para confiar nele? Para Barth, um suposto legalismo e misticismo eram resultados inevitáveis.[20]

Essa é uma pergunta difícil de responder, pois há um sentido em que Barth tem razão. Deve-se ter cuidado com o modo como se articula a predestinação para que, na tentativa de salientar a natureza gratuita da graça, não se acabe por eclipsar a graça com a sombra de um Deus aparentemente arbitrário e despótico. É provavelmente nessa direção que Lutero pende em alguns dos seus floreios mais dramáticos em O cativeiro da vontade. Todavia, está claro que todos os grandes reformadores consideravam as doutrinas agostinianas da graça e da predestinação vitais para a segurança cristã, e não inimigas dela. Assim, por exemplo, o artigo 17 dos Trinta e nove artigos diz o seguinte:

A consideração piedosa da predestinação e da nossa eleição em Cristo está repleta do doce, agradável e inefável consolo para as pessoas piedosas, de modo a sentirem em si a obra do Espírito de Cristo, mortificando as obras da carne e

seus membros carnais, e conduzindo sua mente a coisas elevadas e celestiais, bem como porque de fato determina em grande medida e confirma sua fé na salvação eterna ser desfrutada mediante Cristo, como porque desperta-lhes um fervente amor a Deus.[21]

A expressão-chave aqui, claro, é “consideração piedosa”, que pretende (como o restante do artigo deixa claro) afastar o cristão daquele tipo de perguntas especulativas que tentam sondar por trás do que Deus revelou e adentrar na vontade oculta de Deus. Os cânones de Dort (1618) expressam a mesma ideia:

O sentido e a certeza dessa eleição dão aos filhos de Deus mais uma razão para humilhação diária diante dele, para adorar a profundeza das suas misericórdias, para se purificar e para responder com gratidão em ardente amor a ele, que primeiro manifestou tão grande amor para com eles. A consideração dessa doutrina da eleição está tão longe de incentivar o desleixo na observância dos mandamentos divinos ou de imergir os homens em segurança carnal, que esses, no justo juízo de Deus, são os efeitos normais da presunção precipitada ou da indolência e da devassidão, banalizando a graça da eleição, naqueles que se recusam a andar no caminho dos eleitos.[22]

Portanto, longe de causar temor, o pressuposto geral reformado é que a eleição traz consolo quando é objeto de consideração piedosa. Calvino oferece uma explicação do que é essa consideração piedosa, pois ele não quer simplesmente a doutrina da eleição ensinada a fim de ressaltar a graça de Deus. Ele também a considera como sendo vital à segurança cristã. Como Lutero, ele acredita que, se algum aspecto da salvação se encontra nas mãos da criatura, não pode haver segurança, pois a corrente da salvação é tão forte quanto o mais fraco dos seus elos. No entanto, ele sabe que a especulação a respeito da predestinação é um passatempo perigoso. De fato, Calvino diz que aqueles que se precipitam em tais especulações vão se encontrar desesperadamente perdidos num “labirinto inextricável”.[23]

Ao contrário, Calvino argumenta que a eleição só deve ser contemplada em Cristo. Com base na identificação paulina de Cristo com a graça de Deus, e que

a eleição é “em Cristo”, ele remete o cristão à contemplação da eleição somente na medida em que esta se revela no Filho de Deus encarnado. De fato, em contraste com o labirinto a que a especulação leva, Cristo é o “espelho” em que podemos contemplar nossa eleição:

Se buscamos a misericórdia e o favor paternal de Deus, temos de voltar os olhos para Cristo, em quem o Pai se compraz (Mt 3.17). Quando buscamos a salvação, a vida e a imortalidade bendita, também devemos nos dirigir a ele, visto que ele é a única fonte da vida, a âncora da salvação e o herdeiro do reino do céu. Então, qual é o fim da eleição, se não que, sendo adotados como filhos pelo Pai celestial, podemos pelo seu favor obter a salvação e a imortalidade? Por mais que se possa especular e discutir, percebe-se que, no seu objetivo último, ela não vai além disso. Assim, aqueles os quais Deus adotou como filhos, é dito que foram eleitos não em si mesmos, mas em Cristo Jesus (Ef 1.4); porque ele só podia amá-los nele, e apenas se previamente feitos participantes com ele, honrando-os com a herança do seu reino. Porém, se somos eleitos nele, não podemos encontrar a certeza da nossa eleição em nós mesmos; e nem mesmo em Deus Pai, se olharmos para ele à parte do Filho. Cristo, então, é o espelho em que devemos, e em que, sem ilusão, podemos contemplar nossa eleição. Pois uma vez que está em seu corpo que o Pai decretou enxertar aqueles que, desde a eternidade ele quis que fossem seus, que ele pode considerar como filhos todos a quem ele reconhece ser seus membros, se estamos em comunhão com Cristo, temos prova suficientemente clara e forte de que estamos escritos no Livro da Vida.[24]

A visão de Calvino aí é semelhante em muitos aspectos à de O cativeiro da vontade, de Lutero, em que ele enfatiza a necessidade de olhar para o Deus revestido da carne de Cristo como meio de contemplar a graça e a misericórdia de Deus, até mesmo contra o pano de fundo da predestinação. Também concorda com declarações em documentos confessionais, tais como a Segunda confissão helvética, que enfatizava a necessidade de o cristão ver Cristo como o veredito de Deus na eleição e assim sua posição nele como veredito sobre eles.[25]

Sem dúvida haverá quem objete que a crítica de Barth – segundo a qual o decreto da eleição lança uma sombra sobre Cristo – ainda permanece válida, e há

um sentido em que isso é verdadeiro. Não conhecemos a mente de Deus e não temos acesso direto aos detalhes do decreto da eleição. Todavia, parece haver apenas três modos básicos de lidar com isso. Pode-se defender o universalismo: a eleição de Deus em Cristo não é condicionada por nenhum decreto particularista e, portanto, todos serão salvos no fim das contas. Embora o próprio Barth rejeitasse isso, pode-se argumentar que seu pensamento seguia nessa direção, e tem-se tornado a posição de muitos dos seus seguidores e intérpretes. Todavia, é impossível que essa visão seja compatível com o ensino bíblico, em que a urgência de voltar para Deus e a possibilidade de estar perdido por toda a eternidade são enfatizadas como muito reais e muito significativas (p. ex., Lc 16.19-31; At 17.30-31; 1Ts 1.9-10; 2Pe 3.9-10; Ap 16.8-10).

Segundo, pode-se argumentar que Cristo é condicionado não por qualquer decreto particularista anterior, mas pela resposta humana. Em suma, a morte de Cristo torna a graça universalmente disponível a todos, para ser livremente aceita pela pessoa mediante a fé. Isso, é claro, requer que se acredite que os seres humanos, com a ajuda da graça preveniente, são capazes de fazer tais movimentos, mas também de resistir a ela se assim desejarem. Também faz com que a salvação pessoal dependa do ato pessoal de crer. Portanto, a segurança bem podia tender a um fundamento mais introspectivo ou até legalista. Essa é, evidentemente, a linha de pensamento que amplamente caracteriza o que chamamos de arminianismo.

Terceiro, pode-se assumir que Deus, embora justo e misericordioso, ainda prefere a misericórdia à justiça, como revelado na sua eleição ao longo da história, suas interações cuidadosas e paciência com seu povo, e seu ato supremo de graça em Cristo. Em Cristo, ele apresenta suas intenções misericordiosas de tal modo que ninguém que vá a ele pela fé será lançado fora. Sim, é verdade que o decreto da predestinação ainda está ali no pano de fundo, mas as grandes promessas da graça abundante de Deus, ligadas à ação salvadora em Cristo, dá todos os fundamentos e confiança para acreditar que quem o procura para salvação será salvo.

Em suma, até mesmo quando vista do modo mais negativo, a posição reformada sobre Cristo e o decreto pareceria concordar melhor com o material bíblico como um todo, e de fato oferece a melhor base para a segurança do que todas as outras possibilidades.

A predestinação depois de Calvino

Décadas depois de Calvino, os debates a respeito da predestinação tornaram-se mais nuançados. Por exemplo, a questão das bases da reprovação vêm à tona na discussão entre infra e supralapsarianos. Os primeiros defendiam que Deus condenava seres humanos com base na tendência deles ao pecado; os últimos, antes da tendência ao pecado deles. Para colocar de modo mais claro a pergunta que esses esquemas procuravam responder: quando, na eternidade Deus escolheu a quem eleger e a quem condenar ele estava olhando para a raça humana logicamente antes ou depois da queda? Por exemplo, quando decide na eternidade eleger John Smith para a vida eterna, Deus está pensando em John Smith como pecador ou está simplesmente pensando em John Smith como ser humano, independentemente da sua condição moral? Se Deus está pensando nele como pecador, então a eleição de Smith é uma resposta ao seu pecado. Se Deus está pensando em Smith simplesmente como ser humano, então a eleição de Smith, seja o que for, não é uma resposta ao seu pecado.

A distinção pode parecer um tanto especulativa. De fato, para aqueles não familiarizados com o debate, a terminologia em si é sem dúvida confusa. Mas há problemas importantes aqui. Ambos os lados estavam tentando preservar algo do que viam como o ensino bíblico sobre a graça. O infralapsarianismo enfatizava o fato de que a graça de Deus é uma resposta ao pecado humano. Não é apenas uma abstração ou um sentimento; também não é arbitrária. Em vez disso, é de fato um ato positivo de Deus à luz da rebelião humana. O supralapsarianismo surgiu de um desejo de excluir por completo qualquer noção de mérito previsto que desempenhasse algum papel na eleição. Portanto, está ligado à ênfase da Reforma na graça como gratuita e soberana.

No entanto, ambas as visões também trazem consigo certas dificuldades. O infralapsarianismo de fato traz em si o risco de ser interpretado como a permitir para alguns a discriminação eletiva com base no mérito ou demérito intrínseco naqueles que são eleitos ou condenados. Além do mais, embora tente amenizar o problema da queda e seu lugar dentro do plano de Deus, o fato de todos os reformados considerarem Deus como soberano sobre todas as coisas realmente quer dizer que a distinção podia ser vista como de certo modo enganosa.

No entanto, o supralapsarianismo parece defender a soberania de Deus criando

um sistema em que Deus é o próprio autor do pecado e em que a queda e todo o mal que ela traz na sua esteira são meramente instrumentos para promover a glória de Deus. Além disso, com base nas Escrituras é difícil justificar a ideia de que a condenação é necessária para promover a plena revelação da justiça de Deus. De fato, o esquema parece injetar em Deus uma arbitrariedade desagradável e incompreensível. Os adversários do entendimento reformado da graça veriam isso como inevitável, dada a visão reformada da soberania de Deus e, na verdade, foi o supralapsarianismo que ajudou a precipitar o grande racha na teologia reformada entre os chamados calvinistas e arminianos.[26]

A visão antipelagiana da graça que encontramos em Calvino, Bullinger e outros reformadores magistrais esteve sob pressão crescente na última parte do século 16. Em Cambridge, na década de 1590, Peter Baro foi acusado de ensinar o que se desviava da linha da Reforma e de ceder demais ao livre-arbítrio humano, enfraquecendo a predestinação e transigindo na questão da perseverança dos santos. No pano de fundo estava o fato de o arcebispo John Whitgift ter comissionado William Whitaker, à época professor régio de Teologia em Cambridge, a compor os chamados Artigos de Lambeth (1595), que abordou em detalhe várias questões, como a predestinação e a perseverança. Os nove artigos defendiam a dupla predestinação, negavam que esta tivesse como base os méritos previstos, afirmava a perseverança e enfatizava a irresistibilidade da graça. Embora os artigos nunca tenham alcançado posição confessional no anglicanismo, Whitgift considerava-os uma explicação da doutrina anglicana. Também foram incorporados mais tarde como um todo nos Artigos Irlandeses de 1615, compostos por James Ussher. No entanto, como buscava refinar sua posição confessional sobre a predestinação, quase inevitavelmente o anglicanismo provocou reações de figuras como Baro.

Se Baro representava um espírito de época crescente, então Jacó Armínio e seus seguidores vieram a encarnar isso de modo muito mais sofisticado quando iniciaram um ataque à posição de homens como Calvino e seu sucessor, Teodoro de Beza. Armínio, um holandês, foi aluno de Beza, mas veio a repudiar a teologia supralapsariana do seu professor. Em vez dela, ele apresentou um entendimento modificado da predestinação que, embora parecesse se basear apenas em ligeiras mudanças teológicas, na verdade subverteu o entendimento reformado da graça e da predestinação.

Conquanto muito da oposição arminiana popular à predestinação hoje seja motivada por pouco mais que uma crença sincera de que a predestinação é de

algum modo injusta, Armínio e seus seguidores imediatos eram dotados de grande sofisticação teológica e filosófica, e estudos recentes têm demonstrado que a relação deles com a ortodoxia reformada era complicada. No âmago do repúdio de Armínio ao predestinacionismo do seu mestre, estava uma reconstrução da noção de graça. Ele adotou a distinção básica agostiniana entre graça preveniente e graça subsequente, mas afastou-se da tradição reformada ao defender que a graça preveniente era resistível, não irresistível, como defendia Beza.[27] Claramente isso também aponta para o sinergismo de Armínio: a salvação torna-se uma questão de cooperação individual com a graça de Deus de um modo em que a pessoa sempre tem um papel decisivo. Ele também combinou com isso um entendimento do conhecimento de Deus que recorria à noção jesuíta de conhecimento médio. Essa é a ideia de que Deus conhece todos os mundos possíveis que poderiam existir, e Deus simplesmente dá as possibilidades para certas ações em vez de especificá-las pela sua vontade prévia. Deus então escolheu, com base nesse conhecimento, que mundo ele desejava criar, isto é, aquele em que todos os resultados que ele desejou se tornaram realidade.[28]

Ao fazer isso, Armínio e seus seguidores foram capazes de apresentar uma doutrina aparentemente vigorosa da graça combinada com a da providência: a graça é necessária para a salvação, e Deus decide que mundo vêm à existência e, portanto, quais pessoas são salvas. No entanto, são essas pessoas que na realidade se decidem livremente por Deus.

De uma perspectiva reformada tradicional, há uma série de problemas com as visões de Armínio e seus seguidores. Primeiro, Calvino e outros sustentavam que a natureza do pecado original e da depravação humana é tal que realmente pouco importa quantos mundos possíveis Deus possa imaginar. Em nenhum deles em que a queda ocorreu os seres humanos podem se voltar para ele sem um ato de graça decisivo e irresistível da parte de Deus. Mas há também um problema lógico. Se Deus decide criar um mundo no qual, em dado momento do tempo, eu livremente coopero com sua graça e aceito Cristo pela fé, no mesmo momento estou livre para não fazer isso? Aparentemente não, visto que o mundo alternativo já foi excluído por um ato da vontade de Deus. Isso dá origem à pergunta sobre se a solução arminiana do problema realmente evita os problemas comumente associados ao determinismo teológico. Também sugere que o teísmo aberto, a ideia de que Deus não conhece o futuro, em parte ou todo ele, é a única alternativa real a uma abordagem antipelagiana, porque somente o teísmo aberto pode verdadeiramente defender o tipo de liberdade humana que o arminianismo

aparentemente deseja preservar (uma liberdade pela qual a humanidade sempre pode escolher a outra alternativa; ou seja, a liberdade libertária).[29]

Historicamente, o arminianismo tornou-se um ponto de convergência e uma causa teológica e política nos Países Baixos que resumiu sua posição num manifesto que envolvia cinco pontos: eleição condicional, expiação universal (não que isso implicasse o universalismo escatológico, mas simplesmente que Cristo morreu por todos), depravação humana universal (embora não de modo a suspender a cooperação com a graça), graça resistível e perseverança com base na cooperação com a graça. Em oposição a estes, o sínodo de Dort afirmou cinco pontos doutrinais: eleição por vontade divina e não baseada em méritos previstos; a eficácia particular da morte de Cristo; depravação total; graça irresistível e perseverança dos santos – os chamados Cinco Pontos do Calvinismo.

Temos de reconhecer que a relação da teologia reformada com o arminianismo como ensinado por Armínio e seus sucessores imediatos é muito complicada. Estudos atuais tendem a ver o arminianismo clássico como uma modificação da teologia reformada, ainda que, em última análise, uma modificação drástica, em vez de uma simples rejeição a ela.[30] É provável que também seja verdadeiro que a maioria dos arminianos atuais não sejam os herdeiros sofisticados do tipo de abordagem teísta clássica de Jacó Armínio, mas são comumente aqueles que por instinto pensam que a visão da predestinação adotada pelos reformadores magistrais é de algum modo injusta. Eles também diferem de Armínio no fato de que geralmente não tratam de todas as implicações das suas doutrinas de Deus, criação, queda e redenção.

Conclusão

Já deve estar evidente que os reformados de modo algum foram inovadores no que dizia respeito à doutrina da graça e da sua conexão com a predestinação. Eram herdeiros de Agostinho, alinhados com grandes teólogos medievais, como Tomás de Aquino, e ao lado de Martinho Lutero. Além do mais, embora não se possa ser predestinacionista sem crer na justificação pela graça mediante a fé, o

consenso dos reformadores e seus principais documentos confessionais parece indicar que eles não consideravam possível crer coerentemente nesse tipo de justificação sem ser predestinacionista. Tentativas de defender a tese oposta, como as dos filipistas no luteranismo e dos arminianos no mundo reformado, levaram a oposições intensas e, no caso dos reformados, à crescente exploração e elaboração da doutrina da predestinação.

Há aí uma importante lição para nós hoje em duas frentes. Primeiro, nossa herança protestante é acima de tudo uma herança católica. Nossos antecessores se valeram conscientemente do fluxo contínuo do pensamento agostiniano que deu um núcleo à teologia do Ocidente. Temos de reconhecer isso com gratidão e perceber que podemos de fato aprender com aqueles que podem estar fora das nossas tradições estreitas, mas ainda estão por trás delas de modo muito importante.

Segundo, precisamos constantemente refletir sobre como as doutrinas em que cremos foram reunidas. Há complexidade na fé cristã, e, portanto, precisamos ser sensíveis a como uma doutrina influencia as outras – e é influenciada por elas. A possibilidade de separar graça, predestinação e justificação não quer dizer que sejam realmente separáveis, ou separáveis impunemente. Se assim fosse, o debate entre reformados e arminianos teria sido uma questão com implicações insignificantes. A história indica que não foi esse o caso. Nossa visão da graça e da predestinação molda tudo. Para os protestantes, isso é especialmente importante no nível pastoral quando percebemos que nossa visão da graça está ligada de modo vital com o nosso entendimento da segurança cristã. Essa talvez seja a lição mais importante que podemos aprender com os reformadores sobre essa questão. Porque a salvação provém inteiramente de Deus e se revela de modo perfeito em Cristo, podemos estar seguros da nossa posição diante de Deus. E disso depende toda a piedade prática protestante.

---

[1] O fato de Melâncton claramente ter-se desviado da linha estrita traçada em O cativeiro da vontade e nunca ter passado pelo tipo de escoriação nas mãos de Lutero por que passou Erasmo tem sido uma fonte de certa perplexidade para os historiadores desde então. Certamente, as afinidades entre Melâncton e Erasmo são claras. Talvez a melhor explicação para o silêncio de Lutero seja a amizade, uma questão que com frequência transcende a análise histórica racional.

[2] James T. Dennison Jr., Reformed confessions of the 16th and 17th centuries

in English translation. 4 vols. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2010, 2.759-60.

[3] Ibid., 2.433-4.

[4] “Em primeiro lugar, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus para que pudesse admirar seu autor nos adornos com que ele foi vestido de nobreza por Deus e honrá-lo com o devido reconhecimento. Mas, tendo confiado tão grande excelência da sua natureza e tendo se esquecido de quem viera e por quem subsistia, o homem esforçou-se para erguer-se à parte do Senhor. Por isso o homem teve de ser despojado de todos os dons de Deus, dos quais insensatamente se orgulhava, para que, despojado e despido de toda a glória, pudesse conhecer o Deus a quem o homem, depois de enriquecido pela generosidade dele, ousou desprezar. Como resultado, essa semelhança com Deus foi apagada em nós, todos que descendemos da semente de Adão e nascemos como carne da carne” (Dennison, Reformed confessions, 1.356-7).

[5] “Com frequência, a Escritura testifica que o homem é escravo do pecado. A Escritura quer dizer com isso que o espírito do homem está tão alheio à justiça de Deus que o homem não imagina, cobiça, aceita nada que não seja mau, perverso, iníquo e sujo” (ibid., 1.357).

[6] “A semente da palavra de Deus enraíza-se e produz fruto somente naqueles a quem o Senhor, pela sua eleição eterna, predestinou a serem filhos e herdeiros do seu reino celestial” (ibid., 1.366).

[7] Para uma discussão deste assunto, ver Richard A. Muller, “Establishing the Ordo Docendi: The organization of Calvin’s Institutes, 1536-59,” in The unaccommodated Calvin: Studies in the foundation of a theological tradition (Nova York: Oxford University Press, 2000), 118-39.

[8] Institutes 2.14.5.

[9] Ibid., 2.14.7. Cf. Agostinho, Cidade de Deus 10.29.1.

[10] Institutes 3.22.1 (a tradução usada aqui e doravante é John Calvin, The Institutes of the Christian religion, org. Henry Beveridge. Grand Rapids: Eerdmans, 1953).

[11] Dennison, Reformed confessions, 2.191-2.

[12] Institutes 3.21.1.

[13] Estou usando aqui o termo “predestinação” para referir-me à categoria geral de predeterminação divina do destino eterno dos seres humanos e, portanto, como abrangendo tanto a eleição quanto a condenação. Uso “eleição” em sentido mais restrito, para referir-me à decisão de Deus de escolher um subgrupo da raça humana para a vida eterna.

[14] Institutes 3.21.1 (Beveridge).

[15] “(…) não permitimos que os discursos ímpios de alguns que dizem ‘poucos são escolhidos’ e vendo que não sei se estou entre esses poucos, não vou defraudar minha natureza dos seus desejos. Há outros que dizem: ‘Se sou predestinado e escolhido por Deus, nada pode impedir-me de ser salvo, o que já me é designado, o que quer que faça a qualquer hora; mas se estou entre os réprobos, nenhuma fé ou arrependimento me ajudará, vendo que o decreto de Deus não pode mudar: portanto, todos os ensinos e exortações são despropositados” (Dennison, Reformed confessions, 2.826).

[16] Institutes 3.21.5 (Beveridge).

[17] “Portanto, embora não por mérito nosso, todavia não sem meios, mas em Cristo e por Cristo, Deus nos escolheu; e aqueles que agora são enxertados em Cristo pela fé, os mesmos também serão eleitos. Mas tal como os que estão fora de Cristo são rejeitados, segundo o que diz o apóstolo: ‘Examinai-vos a vós mesmos se realmente estais na fé; provai-vos a vós mesmos. Ou não reconheceis que Jesus Cristo está em vós?’ (2Co 13.5)” (Dennison, Reformed confessions, 2.825).

[18] “Qual é o seu único consolo na vida e na morte? Que eu, meu corpo e minha alma, tanto na vida quanto na morte, não pertenço a mim mesmo, mas ao meu fiel Salvador Jesus Cristo, que com seu precioso sangue satisfez plenamente por todos os meus pecados, e me redimiu de todo o poder do diabo; e me preserva de tal modo que, sem a vontade do meu pai celestial, nem um fio de cabelo cai da minha cabeça; de fato, todas as coisas cooperam para a minha salvação. E assim, pelo seu Espírito Santo, ele me assegura a vida eterna e me faz desejar sinceramente e me prepara desde já para viver nele” (ibid., 2.771).

[19] Herman Bavinck, Reformed dogmatics. Org. John Bolt. Trad. John Vriend. 4 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8, 2.363.

[20] Ver a discussão em Karl Barth, Church dogmatics. Org. G. W. Bromiley e T. F. Torrance. Edimburgo: T&T Clark, 1957, 2.2, p. 112-14.

[21] Dennison, Reformed Confessions, 2.760.

[22] Ibid., 4.124.

[23] Institutes 3.21.1 (Beveridge).

[24] Ibid., 3.24.5.

[25] “Nós, portanto, condenamos aqueles que buscam outra coisa senão Cristo, se são escolhidos desde toda a eternidade, e o que Deus decretou deles antes de todo o princípio. Pois os homens devem ouvir o evangelho pregado e crer nele. Se você crê e está em Cristo, sem dúvida pode considerar-se um eleito. Isso porque o Pai revelou-nos em Cristo seu decreto eterno de predestinação, como demonstrado pelo apóstolo em 2Timóteo 1.9-10” (Dennison, Reformed confessions, 2.826).

[26] Nem todos os teólogos reformados conformavam-se às limitações do debate supra-infra. John Owen (1616-83) não parece ter-se interessado pelo assunto, e Herman Bavinck explicitamente rejeita a distinção, argumentando que nenhuma das abordagens faz justiça à variedade de passagens bíblicas relevantes (Bavinck, Reformed dogmatics, 2.381-92).

[27] Ver The works of Jacob Arminius. Trad. James Nichols e W. R. Bagnall. 3 vols. Auburn, NY: Derby and Miller, 1853, 3.512. Para uma crítica de Armínio e de vários arminianos, especificamente no que diz respeito à graça preveniente, ver Matthew Barrett, Salvation by grace: The case for effectual calling and regeneration. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013.

[28] Ver Arminius, Works, 1.448.

[29] Essa é uma ideia muito importante que foi defendida durante a controvérsia do teísmo aberto no início do século 21. Por exemplo, Bruce A. Ware, God’s lesser glory: The diminished God of open theism. Wheaton, IL: Crossway, 2000; John Piper, Justin Taylor e Paul Kjoss Helseth (org.), Beyond the bounds: Open theism and the undermining of Biblical Christianity. Wheaton, IL: Crossway, 2003.

[30] Ver Richard A. Muller, God, creation, and providence in the thought of Jacob Arminius: Sources and directions of scholastic protestantism in the era of early orthodoxy. Grand Rapids: Baker, 1991; e também Keith D. Stanglin e Thomas H. McCall, Jacob Arminius: Theologian of grace. Nova York: Oxford University Press, 2012.

Parte 2

Capítulo 7

A igreja

A esta altura, deve estar claro que a graça é uma questão profundamente existencial. A vida de Agostinho indica isso. A graça era algo que o deixava assoberbado. Ela não simplesmente explica como o criador e suas criaturas caídas voltam a estabelecer comunhão entre si. Também fascina os cristãos no nível mais profundo do ser deles. O cristão não consegue mais falar da graça em termos abstratos, objetivos e frios, assim como um marido tampouco pode falar dessa maneira sobre o amor que tem pela esposa. A graça deve nos manter sob seu domínio de tal modo que todo o nosso ser é afetado. Aquilo que nos leva da condição de estar sob a ira de Deus para a de ser seu filho amado sem dúvida é algo que não podemos contemplar de modo impassível.

Essa graça tão existencialmente importante é parte do que leva a esta segunda seção do livro. O leitor pode estar surpreso por encontrar a culminação deste volume nos capítulos sobre a igreja, a pregação, os sacramentos e a oração. Mas isso faz todo o sentido, pois são os meios pelos quais Deus manifesta sua graça para conosco aqui e agora, e estas são coisas nas quais e pelas quais encontramos a graça de Deus e pelas quais a graça de Deus deve tomar posse de nós. Pensar na graça não é pensar no equivalente teológico de uma equação de segundo grau ou de uma fórmula química. Pensar na graça é ser pessoalmente confrontado por Deus e, portanto, nenhuma descrição da graça pode omitir a discussão do lugar, dos modos e dos meios dessa confrontação.

Se está surpreso por esta segunda seção, provavelmente você não está sozinho. Se há uma área em que muito do protestantismo moderno se afasta das suas raízes reformadas, e o faz muitas vezes de modo inconsciente, é na questão dos meios de graça, principalmente da igreja e da graça. Até mesmo o vocabulário característico muitas vezes usado para a igreja trai isso: a expressão “fazer igreja” e seus cognatos faz parte do linguajar-padrão protestante evangélico atual. Perguntamos como fazemos igreja; procuramos novos meios de fazer

igreja; queremos saber como outras pessoas fazem igreja. Em cada caso, a igreja é apresentada como um ato dos cristãos, supostamente em resposta ao que Deus fez em Cristo.

Esse modo de pensar é altamente significativo. Como muitas posições que são adotadas por razões que, à primeira vista, podem não parecer teológicas, ele realmente é baseado num conjunto de princípios profundamente teológicos. O entendimento que se tem do que a igreja é e de quem é o agente quando se trata de "fazer igreja" fala com eloquência de convicções teológicas, conscientemente ou não. Ao longo deste livro, vimos como todos os grandes teólogos da igreja consideravam a graça de Deus fundamental para o cristianismo. É porque Deus agiu e age que somos cristãos. E isso deve moldar nosso entendimento da igreja – não simplesmente o que ela é em teoria, mas como se manifesta na prática.

Os reformadores e a igreja como um ato da graça de Deus

Conquanto os reformadores tivessem se afastado do forte entendimento institucional da igreja que encontramos na Idade Média, enraizado como estava num altíssimo sacramentalismo e uma adesão ao conceito de sucessão apostólica do episcopado e do sacerdócio, no entanto os reformadores retiveram uma visão muito elevada da igreja como uma organização com governança e recursos específicos. Acima de tudo, eles sabiam que a igreja, mesmo considerada como instituição, ela mesma era um ato da graça de Deus.[1]

Essa tese é defendida de modo poderoso pela própria estrutura do Catecismo de Heidelberg. É um dos textos catequéticos mais lindos na história da igreja e continua a ser o padrão confessional das igrejas reformadas de origem alemã e holandesa. Escrito em 1563 a pedido de Frederico III, Eleitor Palatino, que residia em Heidelberg, tanto seu conteúdo quanto sua estrutura são didaticamente importantes e refletem a melhor teologia protestante.

As 129 perguntas do catecismo estão divididas numa introdução (perguntas 1-2) e, em seguida, em três seções principais que delineiam o drama da humanidade

caída (miséria, perguntas 3-11), a ação salvífica graciosa de Deus (graça, perguntas 12-85), e a resposta humana de gratidão por essa salvação (gratidão, perguntas 86-129). Zacarias Ursino, o principal autor do catecismo, estruturou o todo como um comentário sobre o credo apostólico, sobre os sacramentos, sobre o decálogo e sobre a oração do Senhor. Os dois últimos forneceram o conteúdo da gratidão. Eles delineiam as maneiras nas quais os cristãos têm de responder à ação salvífica de Deus. As seções dos sacramentos e do credo dos apóstolos, em contrapartida, forneceram o conteúdo da graça, explicando o que o próprio Deus faz. Visto que "creio na santa igreja católica" é uma parte básica desse credo, então é posta na seção sobre a "graça" do catecismo, porque a igreja é um ato da graça de Deus.

O catecismo oferece este ensinamento sobre a igreja na pergunta 54:

P. O que você crê a respeito da "santa igreja católica"?

R. Que, de toda a raça humana, desde o início até o fim do mundo, o Filho de Deus, pelo seu Espírito e Palavra, reúne, defende e preserva para si até a vida eterna uma comunidade escolhida na unidade da verdadeira fé; e que sou e para sempre hei de ser um membro vivo dessa comunidade.[2]

O que é digno de nota nessa definição é a prioridade que o catecismo dá à ação de Deus na criação e preservação da igreja. Deus é o agente do início ao fim. Para usar esse linguajar atual deselegante, se alguém pergunta quem faz a igreja, a resposta do catecismo é: Deus. Ele a reúne, a protege e a preserva. A obra de Deus na salvação é a obra que Deus faz ao criar a igreja e atrair homens e mulheres para ela. Ao defender essa tese, o catecismo não faz mais do que refletir o próprio ensino da Bíblia quanto à natureza da igreja.

O catecismo também deixa claro que a igreja tem importância tanto cristológica quanto pneumatológica. É Cristo, por intermédio do seu Espírito, quem sempre reuniu, preservou e protegeu a igreja. Portanto, a igreja é uma parte da obra de Cristo e parte da obra contínua de Deus aqui e agora. A criação da igreja é parte da economia da graça, uma das ações redentoras de Deus, e sua proteção e preservação também o são. Como tal, a igreja é a realização histórica do entendimento que a Reforma tinha da graça como esta se manifesta nos

propósitos históricos de Deus para seu povo.

Isso deve ser muito encorajador. Se nós “fazemos” a igreja, então a igreja depende da nossa força, e o cumprimento da promessa de Mateus 16.18 depende da nossa força. Porém, não é esse o caso. Deus faz tudo isso e, portanto, podemos descansar seguros de que suas promessas serão cumpridas no fim dos tempos.

Dificilmente o catecismo é único a dizer tudo isso. Em vez disso, ele fornece um resumo lindo e excelente do que é em essência a posição protestante da Reforma. Para Lutero, a definição fundamental da igreja é aquele corpo de pessoas nas quais Cristo opera por meio do seu Espírito Santo. Em Dos concílios da igreja, uma obra posterior escrita contra o pano de fundo dos movimentos de Roma para convocar um concílio geral, Lutero definiu a igreja do seguinte modo:

Ecclesia […] deveria significar o santo povo cristão, não apenas dos dias dos apóstolos, que há muito já morreram, mas até o fim do mundo, de modo que sempre há um santo povo cristão na terra, no qual Cristo vive, opera e governa, per redemptionem, “mediante a graça e a remissão de pecado”, e o Espírito Santo, per vivificationem et sanctificationem, “mediante a busca diária da purgação do pecado e renovação da vida”, de modo que não permanecemos em pecado, mas somos capacitados e impelidos a levar uma vida nova, abundante em toda sorte de boas obras, como os Dez Mandamentos ou as duas tábuas de mandamentos das leis de Moisés, e não como nas velhas obras más. Esse é o ensino de Paulo.[3]

A igreja tem existência real, visível, material, e é o lugar em que Deus cumpre seus propósitos tanto para a comunidade quanto para os indivíduos. É onde Cristo deve ser encontrado, onde ele rege o povo, alimenta-o e onde ele o leva à maturidade espiritual.

João Calvino tem uma visão semelhante. Na famosa passagem no início do livro 4 das Institutas, Calvino descreve a igreja do seguinte modo:

Começarei com a igreja, em cujo seio aprouve a Deus reunir seus filhos, não apenas aqueles que pelo seu ofício e ministério podem ser nutridos enquanto são bebês e crianças, mas também podem ser guiados pelo seu cuidado maternal até que cresçam em varonilidade e, enfim, cheguem à perfeição da fé. O que Deus assim uniu, não separe o homem (Mc 10.9): quem tem Deus como Pai, também deve ter a igreja como mãe. Isso era verdadeiro não apenas sob a Lei, mas até mesmo agora, depois do advento de Cristo; pois Paulo declara que somos filhos de uma nova Jerusalém, celestial (Gl 4.26).[4]

A linguagem da igreja como mãe é poderosa, particularmente porque Calvino traça um paralelo com a linguagem de Deus como Pai. Assim ele defende a tese de que a pessoa é subordinada à igreja ou dependente dela. Nenhum filho existe antes, ou independente, da sua mãe. A mãe alimenta, protege, acalenta e educa os filhos, e isso é verdadeiro também quanto à igreja. Seu argumento é simples: há uma precedência da igreja como criação graciosa de Deus que provê o cenário para a formação e crescimento do cristão.

O que é central para todos esses reformadores é que a igreja tem uma objetividade na graça de Deus porque Deus é aquele que a cria e sustenta; mas nela há também um aspecto material, histórico. Os cristãos não são simplesmente parte de um corpo místico em que são capazes de existir isolados uns dos outros. A igreja, como ato da graça de Deus, tem uma manifestação material, histórica. Dizer que a igreja deve ser a mãe daqueles que têm a Deus por pai é uma afirmação poderosa que põe a relação com uma igreja no centro da vida cristã prática. E, ao dizer isso, os reformadores não estavam senão recorrendo ao próprio ensino da Bíblia a respeito da igreja como criação da graça de Deus.

A igreja como criação da graça de Deus

A abordagem de Calvino à eleição deixa claro que há uma dimensão histórica, corporativa, no modo como Deus cumpre seus propósitos eletivos na História.

Deus chama o líder de uma família, Abrão, para ser pai de muitas nações. Chama os israelitas para ser seu povo especial da aliança. Constantemente cumpre seus propósitos graciosos por meio de corpos coletivos. Isso não quer dizer que a salvação não tenha um poderoso componente individual. É evidente que tem. Cremos em Cristo como indivíduos, e sua justiça nos é imputada individualmente. No entanto, na nossa era de individualismo e autonomia, precisamos ser lembrados do fato de que as promessas de Deus são para seu povo (plural) e, portanto, para sua igreja (um corpo de pessoas). Mateus 16.18 faz a promessa-chave da vitória final não para mim como indivíduo, mas para a igreja como criação, objeto e vaso da graça de Deus. Posso perecer antes da volta do Senhor. Minha congregação e até minha denominação também o podem. Porém, a igreja, de fato, não pode perecer, pois ela é a criação de Deus, à qual ele associou promessas muito específicas e poderosas. Ela triunfará no fim dos tempos e será a noiva amada de Cristo, o noivo, não porque seja poderosa por si mesma, mas porque Deus prometeu que ele mesmo asseguraria que ela chegaria a salvo nas bodas do Cordeiro.

Isso está profundamente enraizado na teologia bíblica. O Novo Testamento apresenta de modo coerente a igreja como a ação de Deus na História, e não como uma resposta humana ao que Deus fez. A própria linguagem que os escritores do Novo Testamento usam para tratar da igreja fala precisamente sobre esse aspecto: a igreja é alternadamente descrita como a nova criação, como o templo, como o corpo de Cristo e como a noiva de Cristo. Cada um desses termos tem um óbvio fundamento cristológico que serve para enfatizar a soberania da ação graciosa de Deus.

Como nova criação, a igreja é destacada por Paulo em Colossenses 1.15-20. Aí, Paulo traça um paralelo da obra de Cristo na antiga criação com a nova, de tal modo que trata da igreja como ato da graça de Deus do modo mais claro possível. A velha criação foi trazida à existência somente pelo poder da palavra de Deus. Não havia nada, e então passou a haver algo. A diferença entre a ação de Deus na criação e esta era obviamente algo em que nenhuma criatura podia tomar parte.

Quando faz esse paralelo com a igreja, Paulo está defendendo uma tese: a de que a igreja é o resultado da ação soberana, poderosa e unilateral de Deus.[5] Ela é a nova criação. Podemos pensar que “fazemos” igreja, mas em última análise a existência da igreja é um ato do qual o único análogo possível é o da própria criação. Deveria ser muito humilhante contemplar esse tópico, porque ser parte

da igreja é ser parte da nova criação. Isso quer dizer que nossas igrejas não são, no fim das contas, obra de homens e mulheres; são a obra de Deus, que as chama à existência pela sua palavra criativa e poderosa. Assim como a primeira criação era maravilhosa, também o é a obra de Deus na nova criação na igreja.

O Novo Testamento deixa claro que a ideia da igreja como nova criação tem um aspecto cristológico. Fundamenta-se na obra de Cristo, que mais uma vez nos lembra de sua origem na graça de Deus. Em Colossenses, Paulo aponta para Cristo como primogênito entre os mortos, aquele cuja ressurreição é o fundamento do irromper da nova era. O fato de ele ressuscitar do túmulo foi um milagre de Deus que marcou o início de uma nova época.

Vale a pena fazer uma pausa e refletir um pouco sobre esse ponto. Ser ferido é uma coisa. Pode-se ir a um hospital; feridas podem ser curadas. Mas estar morto é completamente diferente. Lázaro apodreceu na tumba por dias antes que o Senhor fosse chamá-lo para fora do sepulcro. Ele não podia levantar-se sozinho. Precisava do poder de Deus para trazê-lo de volta ao mundo dos vivos. No processo, ele foi necessariamente passivo. Isso nos dá uma amostra de como é a ressurreição. Evidentemente, a ressurreição de Cristo é o grande paradigma e a grande fonte de poder de todas as demais. Ele estava morto, e o Pai o trouxe de volta à vida num ato de soberania divina poderoso, unilateral e irresistível. Essa ação, segundo Paulo, é o próprio fundamento da existência da igreja. E temos a igreja apenas porque Cristo ressuscitou. Porque ele ressuscitou, nós, que estamos unidos a Cristo pela fé, também somos ressuscitados e nos levantaremos plenamente na volta de Cristo.

Como, então, esse entendimento da igreja se relaciona ao brado da Reforma “somente a graça”? Vivenciamos a graça tanto como indivíduos quanto em comunidade, e a igreja é a comunidade dos que foram espiritualmente ressuscitados em Cristo e que até agora esperam a ressurreição final. A linguagem de Paulo em Colossenses é extremamente forte. Em Colossenses 2.12-13, Paulo usa o pretérito perfeito para referir-se aos cristãos como aqueles que morreram e já ressuscitaram. Sabemos que ele não pode estar falando aí da ressurreição final, porque em outra passagem ele critica aqueles que afirmam que esta já aconteceu (2Tm 2.18). O que ele está dizendo é que os colossenses estão tão identificados com Cristo pela fé que há um sentido em que já morreram e ressuscitaram. Mesmo agora, a identidade e a existência deles é totalmente determinada por um ato da total soberania e graça de Deus. São quem são simplesmente porque Deus graciosamente agiu em favor deles em Cristo e uniu-

os a ele. “Somente pela graça” somos salvos como indivíduos e como igreja.

Essa prioridade graciosa e soberana de Deus para com a igreja também é ressaltada pelo uso da linguagem do templo no Novo Testamento. Esse é um veio extremamente rico do ensino bíblico que interliga a Bíblia, de Gênesis 1 a Apocalipse 22, mostrando um cenário do templo que é inteiramente obra de Deus.[6] O templo de Jerusalém foi projetado por Deus e habitado por ele. É o lugar que ele escolheu para encontrar-se com seu povo. Não fosse pelas suas ações e especificações, não haveria templo. Assim se dá com a igreja. A igreja foi projetada e construída por Deus, habitada pelo seu Santo Espírito. Isso faz dela a igreja, e não apenas mais uma associação de seres humanos reunidos por algum propósito comum.

Assim, por exemplo, em 2Coríntios 6.16 – “Que ligação há entre o santuário de Deus e os ídolos? Porque nós somos santuário do Deus vivente” –, a identificação da igreja do Novo Testamento com o templo é explicitada quando Paulo apresenta a igreja como o cumprimento das promessas graciosas de Deus para seu povo. A igreja não é nossa resposta humana à graça, mas, ela mesma, um ato da graça de Deus. Pouco antes, no mesmo capítulo, Paulo tinha se apresentado como portador da mensagem da graça de Deus ao situar seu ministério no contexto da profecia de Isaías. Mais uma vez, isso também potencialmente remonta à linguagem da criação, se o argumento de G. K. Beale, segundo o qual o jardim do Éden é concebido como um templo, estiver correto. A igreja é parte do plano soberano de Deus para a salvação e representa a restauração do estreito relacionamento que havia entre Deus e a humanidade no Éden. Certamente também aponta para a consumação final no livro de Apocalipse. A ação livre, soberana e graciosa de Deus é a base do novo templo e, portanto, da própria existência da igreja. Deus constrói o templo, não nós.

Isso também está estreitamente relacionado com a noção de igreja do Novo Testamento como o corpo de Cristo. Em João 2.19-21, o próprio Jesus identifica seu corpo com o templo. Essa linguagem é expandida por Paulo para incluir a igreja (p. ex., 2Co 6.14-18) e, portanto, a igreja deve ser entendida no contexto do cumprimento por Deus da profecia, um ato de Deus, não algum tipo de resposta humana, como, por exemplo, o discurso de Pedro em Atos 2.14-40 e sua sequência deixam claro.

A linguagem de igreja como corpo de Cristo, assim como a da nova criação e do templo, é notavelmente rica e biblicamente sugestiva. Entre outras coisas, ela

contém claras conotações da graça soberana de Deus. O próprio Cristo assumiu a carne da virgem como resultado da obra miraculosa do Espírito Santo. A carne, como a própria Maria, foram passivas no processo, e toda ação estava enraizada no gracioso plano de Deus para a salvação e foi executado pelo Espírito. Portanto, referir-se à igreja como o corpo de Cristo também realça a soberania de Deus no ato de constituir a igreja. A igreja é criada pelo Espírito e está onde Deus escolhe voluntariamente desfrutar de comunhão íntima com seu povo por meio do mesmo Espírito que une as pessoas a Cristo. É onde Cristo reina e onde os seres humanos hão de viver, não porque escolheram, mas porque foram chamados. A igreja não é uma associação voluntária, um clube social a que podemos nos juntar ou abandonar sem mais nem menos. É uma criação divina, e aqueles que pertencem a ela são chamados por Deus para ser uma parte dela.

Então, o que isso significa para nós hoje? O primeiro ponto prático que temos de observar é o seguinte: quando nos reunimos como igreja, um entendimento bíblico da graça de Deus quer dizer que só estamos ali porque Deus agiu. Na verdade, nosso ajuntamento como igreja é ação de Deus, não nossa. Se pudermos legitimamente nos tornar o sujeito de uma frase com a expressão “fazer igreja”, é apenas de um modo derivado e muito secundário. A igreja que leva a graça de Deus a sério acredita que ela é uma criação exclusivamente de Deus – não nossa resposta à graça dele.

A igreja como noiva

Embora o Novo Testamento descreva a igreja como a nova criação, o templo e o corpo de Cristo, ele também a chama de noiva de Cristo. A linguagem da noiva sublinha a graça de Deus para com a igreja de diversas maneiras importantes.

Primeiro, precisamos entender a analogia não em termos do casamento atual, mas em termos de um entendimento bíblico do amor de Deus. Na maioria dos casamentos atuais, a atração mútua é a base do amor e do vínculo conjugal. Escolhi minha esposa porque vi nela algo lindo. Supostamente, ela me escolheu por razões semelhantes. Como observamos em teólogos como Aquino e Lutero, eles entendiam o amor divino como pertencente a outra ordem. O amor divino

precede qualquer qualidade intrinsecamente atraente no objeto de amor, e isso reflete o ensino bíblico sobre o Senhor e sua noiva. De fato, a analogia do casamento não é usada na Bíblia para realçar o que Deus encontra de desejável ou digno nas pessoas, mas, em vez disso, para colocar a graça de Deus num relevo impressionante.

Vemos isso no retrato coerente do povo de Deus como uma noiva infiel. Ezequiel 16 é a passagem bíblica-chave sobre o tema, descrevendo como o Senhor habitou misericordiosamente com seu povo. Ele os escolheu quando estavam acuados e continuou a ser pródigo em misericórdia em relação a eles, mesmo depois que se tornaram sua noiva, mas ainda agiam como prostituta. Um drama semelhante é representado na vida do profeta Oseias, a quem Deus ordena que se case com uma prostituta e então a aceite de novo depois da infidelidade dela. Quando a igreja é descrita como a noiva de Cristo, a ideia não é que o Senhor fez dela sua esposa porque ela é bela e deleitável, mas porque ela não o era – e, apesar da sua feiura e imundície, ele a escolheu por noiva. A linguagem conjugal na descrição da relação entre Deus e seu povo está repleta da graça de Deus.

Paulo usa a analogia da noiva de um modo relacionado, mas diferente, para enfatizar o sacrifício de Cristo. Dirigindo-se aos maridos em Efésios 5, ele ressalta que o amor do marido pela esposa deve ser sacrificial precisamente porque a relação com sua noiva é semelhante à de Cristo com a igreja. Isso liga a igreja à economia da graça. Graça não quer dizer que Deus faça vista grossa ao nosso pecado; em vez disso, quer dizer que Deus, motivado por amor e misericórdia, entrega-se a si mesmo pela igreja, sua noiva. A noiva só é noiva porque Deus agiu para torná-la sua noiva pela sua doação sacrificial.

A analogia da noiva também liga a igreja ao desdobramento histórico da economia da graça. A igreja está atualmente prometida em casamento como noiva de Cristo, como Paulo deixa claro em 2Coríntios 11.2, e esse é um ponto significativo. A prática do casamento atual no Ocidente não tem equivalente preciso à promessa de casamento. Embora o noivado seja o que mais se aproxima disso (sendo o momento em que a intenção de casar se torna pública), a promessa de casamento nas culturas antigas era mais significativa. Não era apenas uma declaração pública de uma intenção de casar; também trazia consigo um alto nível de comprometimento formal e exclusivo, como se estivesse virtualmente casado, ainda que antes da consumação formal. A consumação final virá nas bodas do Cordeiro, como descrito no fim de Apocalipse. Chamar a

igreja de “a noiva de Cristo” faz justiça à sua posição especial e exclusiva como criação e objeto da graça de Deus aqui e agora e também aponta para o cumprimento futuro das promessas graciosas de Deus para ela no fim dos tempos.

Cristo como o cabeça da igreja

A ressurreição de Cristo significa que a igreja é criação da graça de Deus, e sua escolha dela como sua noiva aponta para seu amor eletivo. Mas há mais no relacionamento de Cristo com a igreja do que simplesmente sua origem. Como a encarnação da graça de Deus, Cristo também é a fonte de vida contínua para a igreja. Há um relação vital e contínua entre o Cristo ressuscitado e a vida cotidiana da igreja aqui na terra.

No seu comentário sobre Colossenses 2.19, Calvino toma o vocabulário de Paulo sobre a autoridade, e defende a tese de que o cabeça dá vida e ordem ao corpo como um todo. Em outras palavras, a igreja é dependente da graça de Deus para sua existência. De fato, ela é continuamente constituída pelo ato da graça de Deus em Cristo.[7] A orientação da ação é sempre de Deus em Cristo àqueles que estão unidos a ele pela fé. Assim como minha cabeça é o controle central do meu corpo, desde suas funções vitais básicas até o modo como ele se move e o que ele diz, do mesmo modo Cristo é o cabeça da igreja. Como cristãos, extraímos nossa vida espiritual dele, e o fazemos como parte da sua igreja, onde habita seu Espírito vivificador e onde as palavras do evangelho vivificador são proclamadas. Não vivemos de modo independente da nossa cabeça, mas em total dependência dela.

Esse ponto cristológico sobre liderança também serve para definir a questão da governança da igreja no contexto da graça de Deus. Em Colossenses 1.18, Paulo descreve Cristo como o cabeça da igreja. A liderança não tem apenas conotações de fonte de vida, mas também de regra e governança. O cabeça de um departamento administra o departamento. Minha cabeça me controla. E Calvino vê o vocabulário de Paulo sobre a autoridade aqui como referente também à governança da igreja. Isso exige que consideremos as dimensões práticas da vida

da igreja num contexto cristológico e que as vejamos também como resultantes da graça.[8]

Visto que Cristo a governa como seu cabeça, é necessário que a igreja reconheça essa autoridade nos propósitos que ela busca e no modo como os busca. Praticamente, isso quer dizer que não cabe a ela decidir seus propósitos. Estes devem ser aqueles que Cristo determina e devem ser postos em prática do modo como ele decidiu. Pode soar estranho a nós que isso também seja um ato da graça de Deus. Tendemos a pensar na graça como favor imerecido de Deus apesar do nosso pecado e rebelião, e assim o é. Porém, parte da resposta de Deus ao problema criado pela nossa pecaminosidade é a criação da igreja, com sua missão, suas estruturas e todos os meios de que dispõe para cumprir os propósitos de Deus.

Se a igreja fosse simplesmente uma resposta humana à graça de Deus, muito provavelmente haveria considerável flexibilidade em como esses propósito podem ser entendidos e como a resposta da igreja a Cristo deve ser articulada. Mas, como ressaltamos antes, a igreja é a resposta de Deus ao pecado humano, não nossa resposta a Deus. Calvino considera que Paulo defende a ideia de que Cristo é o cabeça da igreja com relação ao governo dela. Com isso, ele quer dizer que ela é criação de Deus, não invenção das pessoas, e portanto deve ser organizada de acordo com as especificações de Deus. Como afirma a Confissão de Westminster, a autoridade de Cristo quer dizer que nenhum simples ser humano pode ser o cabeça da igreja, seja um rei mortal, seja o papa.[9] Isso também quer dizer que nenhum ser humano decide o que a igreja é ou faz. Cristo, o cabeça, faz isso. Em outras palavras, o propósito dela é determinado pela graça de Deus.

Em tudo isso, estamos simplesmente desenvolvendo a implicação prática de que toda a salvação se dá somente pela graça. Em tudo que fazemos, estamos respondendo a um trabalho anterior de Deus. E isso tem aspectos muito práticos. Nos próximos três capítulos, abordaremos os meios da graça, aquelas coisas que Deus designou como instrumentos das suas ações graciosas no presente. Há, no entanto, mais na igreja como um ato da graça do que apenas a questão dos seus recursos e propósito. Uma das tentações mais chocantes que a linguagem de “fazer igreja” evoca é o tornar-se pragmático quanto ao governo da igreja. Se a igreja é algo que fazemos, em vez de algo que Deus faz, então temos o direito de decidir como organizá-la melhor para alcançar os melhores resultados. No entanto, se a igreja é algo que Deus faz e Cristo governa, então temos de prestar

atenção ao modo como esse governo deve ser exercido. No Novo Testamento, “igreja” não é simplesmente um termo usado para referir-se à soma total de cristãos. Refere-se às congregações organizadas daqueles que se reúnem em nome de Cristo.

Vivemos numa era marcada pela desconfiança das instituições, pelo menos das instituições tradicionais, com suas hierarquias estabelecidas e estruturas de autoridade. Temos uma profunda desconfiança daqueles que estão no poder e forte impulso democrático para ver as autoridades como potenciais agressores ou corruptos que abusam do poder. Quando somamos a essa mistura a retórica protestante do sacerdócio de todos os cristãos, está montado o cenário para nos fazer desconfiar de qualquer ideia de que a igreja deve ter uma estrutura de autoridade, e ainda mais que essa estrutura deve ser digna de respeito e detentora de autoridade. No entanto, uma das implicações da nossa salvação pela graça é o reconhecimento de que a igreja é um ato da graça de Deus. Deus especifica na sua palavra o modo como a igreja deve ser governada, e o governo da igreja é, portanto, parte da provisão graciosa de Deus aos seres humanos para levá-los para a glória.

Em 1Timóteo e em Tito, Paulo trata da ordenação de anciãos e diáconos. Mais uma vez, no nosso contexto evangélico atual, a ordenação dos líderes da igreja provavelmente não é algo que vem à mente quando pensamos na graça de Deus, mas um momento de reflexão sugere que isso é um descuido. A igreja é o contexto em que os cristãos são discipulados e crescem na fé. E, nos três capítulos seguintes, veremos os meios de graça – a palavra, os sacramentos e a oração, que são tarefas da igreja. Então, faz sentido que, se a igreja deve ser o lugar em que o povo de Deus cresce em graça, o próprio Deus determine como o governo de Cristo deve ser exercido na terra.

Como Paulo deixa claro, a igreja deve ser governada pelos anciãos. Estes devem ser pessoas que mostram verdadeira integridade espiritual na vida, que entendem o evangelho e são capazes de ensiná-lo aos outros. Têm de encarnar no próprio comportamento essas qualidades a que todos os cristãos aspiram. Ensinam pelo preceito, mas também, por implicação, pelo exemplo. Têm de governar a igreja e, portanto, exercer o cuidado das almas daqueles que estão sob a responsabilidade deles. Cientes do fato de que somente Cristo é o cabeça da igreja, o governo deles deve ser o que podemos chamar de ministerial. Não pode ser despótico, mas só deve exercer poder na medida em que a palavra de Deus lhes permite. Isso faz parte do que significa ser uma instituição da graça: a

palavra de Deus, e não decisões humanas, detém a autoridade máxima.

É por isso que Paulo acrescenta outro elemento à constituição da igreja aqui na terra: ele diz a Timóteo para manter o padrão das sãs palavras (2Tm 1.13). A igreja tem de ter uma confissão doutrinal que manifeste o ensino da Escritura de modo sucinto. Sua mensagem deve ser regulada pela revelação de Deus, em vez de pelos caprichos daqueles que alegam pertencer a ela. Igrejas individuais não devem decidir a mensagem pregada e ensinada com base num voto congregacional ou gostos e preferências doutrinais do presbitério. Tampouco os pastores devem escolher os temas ou as passagens sobre os quais pregar com base no que acham que a congregação apreciará mais. O testemunho da igreja não é uma função do que o consumidor quer. Não. O testemunho da igreja lhe é dado por Deus nas palavras da Escritura.

Todos sabemos que nenhum cristão simplesmente crê na Bíblia. Se perguntarem em que crê, nenhum cristão começa a ler em voz alta Gênesis 1 e termina em Apocalipse 22. Na verdade, todo cristão crê que a Bíblia quer dizer alguma coisa e que essa coisa pode ser expressa usando-se uma fórmula de palavras confiáveis, uma declaração resumida da doutrina bíblica vital. Combinada com um presbitério corretamente constituído, isso é parte da boa política bíblica e parte da economia da graça.

Estes dois aspectos da igreja – anciãos e confissão doutrinal – muito se opõem à cultura destes dias e à vida eclesiástica atual. E, no entanto, se levamos a sério a igreja como criação da graça de Deus e o vaso em que a graça é disponibilizada aos cristãos mediante a palavra e os sacramentos, então precisamos levar a sério o próprio ensino da Bíblia sobre o modo como a igreja deve ser constituída e governada.

Conclusão

Quando reconhecemos que a igreja é criação da graça de Deus em Cristo e nossa resposta à graça de Deus, somos capazes de pensar com mais clareza a respeito de como a igreja deve ser. Se a igreja é um componente do plano da graça de

Deus, então precisamos estruturá-la segundo o projeto de Deus (sã doutrina, anciãos e diáconos). Isso nos remete aos recursos que a igreja deve usar para cumprir sua missão. Embora os reformadores tenham debatido um pouco sobre quantas marcas da verdadeira igreja havia (Lutero tinha sete, Calvino apenas duas), havia um consenso fundamental quanto aos dois essenciais: a proclamação da palavra e a administração dos sacramentos – o batismo e a Ceia do Senhor. E é para esses meios da graça que agora nos voltamos.

---

[1] Os reformadores gastaram um tempo considerável tratando da questão da igreja. Em parte, isso se deveu ao fato de que precisavam justificar seu rompimento institucional com a igreja romana e, portanto, enfrentaram a óbvia polêmica dos seus adversários. “Como vocês podem afirmar ser a igreja verdadeira quando nós temos a continuidade institucional do nosso lado?” Mas eles também entendiam que o Novo Testamento tinha em alta conta a igreja como um corpo de cristãos comprometidos uns com os outros e submetidos à liderança dos anciãos/presbíteros. Eles sabiam que os propósitos de Deus tinham de ser desenvolvidos mediante esse corpo usando os recursos que ele designara para a tarefa: a pregação da palavra, o batismo e a ceia do Senhor.

[2] Dennison, Reformed confessions, 2.781.

[3] LW 41.144.

[4] Institutes 4.1.1 (Beveridge).

[5] Cf. 2Coríntios 4.6, em que Paulo faz um claro paralelo entre a ação de Deus na criação e sua ação no chamado dos pecadores para o seu reino.

[6] Ver G. K. Beale, The temple and the Church’s mission: A Biblical theology of the dwelling place of God. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2004.

[7] João Calvino, Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians. Trad. John Pringle. Edimburgo: Calvin Translation Society, 1851, p. 198.

[8] “Aí […] em minha opinião, ele fala principalmente do governo. Portanto, ele mostra que é Cristo que, sozinho, tem autoridade para governar a igreja, que é nele que os cristãos devem firmar o olhar e de quem depende a unidade do corpo” (ibid., 152).

[9] WCF 25.6.

Capítulo 8

A palavra

Começamos o capítulo anterior refletindo sobre como não se pode discutir a graça de modo abstrato, porque ela não é simplesmente uma verdade objetiva, mas algo que afeta todo o nosso ser. Eis o motivo pelo qual esta segunda metade do livro é dedicada ao que podemos chamar de meios práticos pelos quais a graça se torna uma realidade na nossa vida. E, se a igreja, a nova criação de Deus, é o contexto em que isso se dá, então é a palavra, a proclamação da palavra de Deus, o principal meio pelo qual a graça de Deus nos confronta.

As diferenças entre a Igreja Católica medieval e as igrejas da Reforma em nenhum lugar são mais visíveis que na arquitetura dos seus respectivos espaços de adoração. Entrar numa das grandes catedrais da Alta Idade Média, como a de Colônia, é entrar num espaço com foco nos sacramentos e saturado deles, especificamente a missa. Quando entramos no edifício, nossos olhos são atraídos para o altar-mor, porque o arquiteto conhecia sua teologia. Ele sabia que a coisa mais importante que acontecia na liturgia era a celebração da missa, quando Cristo desce para se encontrar com seu povo em graça. Como o pão e o vinho se tornam o corpo e o sangue do Senhor Jesus, Cristo está presente com seu povo. O céu se encontra com a terra e, portanto, todos os olhos devem estar fitos no lugar em que este mistério acontece.

Entrar numa catedral protestante, digamos, a de Santo Egídio, em Edimburgo, é adentrar um mundo muito diferente. Não apenas está ausente a estética sofisticada da piedade medieval; nossos olhos são atraídos não por um altar, mas, em vez disso, por um púlpito elevado. Nesse caso também, o arquiteto conhecia sua teologia muito bem, porque a coisa mais importante que acontece num culto protestante é a leitura e, especialmente (para usar o advérbio empregado no Catecismo Menor), a pregação da palavra de Deus. A presença de Deus não é mediada sob os acidentes do pão e do vinho no altar. Não são os olhos e a língua que apreendem Deus. São os ouvidos. Deus vem ao seu povo por intermédio da

proclamação da sua palavra pela boca dos pregadores. De fato, como o expressa de modo bem dramático já no primeiro capítulo a Segunda Confissão Helvética: “Cremos que hoje, quando esta palavra de Deus é proclamada na igreja por pregadores legitimamente chamados, a própria palavra de Deus é proclamada e recebida pelos fiéis.”[1]

A linguagem é enfática: a própria palavra de Deus. Quando o pregador prega fielmente, a congregação ouve de fato a palavra de Deus. Podemos formular isso de outro modo: quando o pregador prega fielmente, é o próprio Deus quem fala à congregação.

Certamente, Henrique Bullinger, o autor da confissão, não acreditava que seus sermões deviam ser considerados como a palavra de Deus a ponto de serem inseridos no cânon da Escritura inspirada. A ideia que ele estava defendendo era a seguinte: quando a palavra de Deus é corretamente analisada e proclamada, Deus fala ao seu povo mediante as palavras do pregador de um modo poderoso dotado de autoridade. Ao fazer isso, Bullinger coloca-se como representante da tradição protestante reformada: a palavra de Deus, não os sacramentos, é o meio primário pelo qual Deus interage graciosamente com seu povo. Deus se dirige ao seu povo por meio da palavra proclamada. Até mesmo os sacramentos só ganham significado por estarem atrelados à palavra, ideia que também era reforçada pela arquitetura nas igrejas reformadas por terem a mesa da comunhão colocada simbolicamente em frente e abaixo do púlpito.

Entender essa questão é crucial. O protestantismo não é simplesmente um conjunto de doutrinas teológicas. Essas doutrinas estão num relacionamento direto com a prática. Se o entendimento que a Reforma tinha da graça for levado a sério, então a leitura e especialmente a pregação da palavra de Deus estará no centro da prática protestante. Pregar a palavra é um meio de graça; de fato, é o meio de graça primordial. É o meio que Deus designou para concretizar seus propósitos graciosos na vida dos homens e mulheres que compõem a igreja. Deus age acima de tudo na proclamação, do púlpito, dos seus atos salvíficos poderosos.

Isso quer dizer que os pregadores precisam entender que realizam uma ação teológica que exige zelo e sinceridade. Estão lidando com a palavra de Deus e levando a mais importante das mensagens aos ouvidos das pessoas. Seu zelo também se baseia na confiança, porque o poder da mensagem não está, em última análise, neles, como mensageiros, mas em Deus, que fala por meio da

mensagem. Nada mata igrejas mais rapidamente do que pregadores que não entendem ambos os elementos da tarefa. Os pregadores precisam entender a graça de Deus, não para que possam pregar seu conteúdo, mas simplesmente para que possam pregar, ponto final.

Uma teologia da fala divina

Como vimos na primeira parte, no cerne do entendimento da graça dos reformadores – na verdade, de todos os antipelagianos – está a ideia de que a graça é algo que em última instância vem de fora. Para os reformadores, como para Paulo, essa graça penetra na vida das pessoas principalmente pela palavra proclamada. O evangelho não é uma experiência; é a declaração da identidade de Jesus Cristo com tudo que isso acarreta para a identidade dos seres humanos feitos à sua imagem. No entanto, para entender a posição dos reformadores, precisamos entender o ensino bíblico sobre a fala, especificamente a fala de Deus. Isso dá a base para o entendimento protestante de como a palavra proclamada pode ser poderosa para a salvação.

Os reformadores tomaram seu modelo da palavra de Deus da descrição bíblica de como Deus age. Uma das primeiras coisas que a Bíblia revela sobre isso, além do fato da sua mera existência, é que Deus é um ser que age principalmente pela palavra. É assim que a criação é trazida à existência em Gênesis 1. Deus fala; ele usa palavras. Não havia nada, Deus falou e houve algo – aquilo que Deus fez surgir pela palavra.

Ora, aparentemente a linguagem não é um atributo de Deus e dos homens de modo unívoco: a fala de Deus não envolve o uso de cordas vocais, por exemplo, e até que a matéria fosse criada não havia as vibrações que associamos com o som físico. No entanto, por implicação, a Bíblia deixa claro que a analogia mais próxima do ato criativo de Deus é o ato de fala humano.

Um dos grandes discernimentos do protestantismo é que esse conceito, central para como devemos entender Deus e o mundo que ele criou, também tem implicações para a presença contínua de Deus no mundo e na sua interação com

este. Devemos observar que esse poder criativo da fala de Deus correlaciona-se com o que vimos antes no entendimento que Lutero tinha da cruz e da justificação. A justificação pela graça mediante a fé depende do poder da declaração de Deus para fazer uma coisa ser o que ela intrinsecamente não é. A fala de Deus determina a realidade. Ela cria a realidade. A pessoa que de fato é pecadora é declarada como sendo justa por Deus porque está revestida da justiça extrínseca de Cristo que lhe é imputada. Ela não é justa de nenhum modo que o mundo reconheceria como "real", mas é realmente justa simplesmente porque Deus disse que ela é justa. Isso encontra seu paralelo na obra da cruz. Cristo pende na cruz, aparentemente um pecador derrotado e moído; todavia, na realidade, era o santo e triunfante cordeiro de Deus. Para o mundo, a cruz é obviamente uma derrota esmagadora daquele que ali pende. Mas Deus declara que é o oposto, um triunfo espetacular e decisivo sobre o mal. Nenhuma observação empírica pode levar a essa conclusão; somente a revelação da verdade por meio da palavra de Deus pode fazer isso. Somente a fé que apreende essa palavra pode reconhecer a verdade. E, portanto, essa palavra apreendida pela fé faz da cruz o poder de Deus para a salvação.

A criação é descrita em Gênesis 1 como uma série de ações verbais de Deus. "E disse Deus […]" é o refrão repetido que entrecorta o relato e traz à existência as várias partes do mundo criado. Assim, a palavra de Deus não é simplesmente descritiva. É poderosa, criativa. Salmos 33.6 resume isso muito bem: "Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles."

Esse poder criativo e transcendente das palavras se encontra no cerne do entendimento que Lutero tinha da natureza da linguagem, como ele deixa claro numa passagem famosa nas suas Preleções sobre Gênesis:

Quem poderia conceber a possibilidade de criar a partir da água um ser que claramente não podia continuar a existir na água? Mas Deus fala uma simples palavra e imediatamente os pássaros são gerados a partir das águas. Se a palavra é dita, todas as coisas são possíveis, de modo que a partir da água criam-se peixes ou pássaros. Portanto, qualquer pássaro e qualquer peixe não são nada senão nomes na regra divina da linguagem; por essa regra de linguagem, aquelas coisas que são impossíveis se tornam muito fáceis, ao passo que aquelas que são claramente opostas se tornam semelhantes, e vice-versa.[2]

A frase de Lutero que descreve as criaturas como “nada senão nomes na regra divina de linguagem” é fascinante, extraindo as claras implicações da filosofia linguística de Lutero: as palavras constituem a realidade. É a fala de Deus que faz os mares produzirem pássaros, uma impossibilidade natural. Isso é reflexo do nominalismo do final do período medieval que observamos acima e até mesmo tem algumas semelhanças com certos aspectos da teoria literária pós-moderna, que enfatiza a natureza construtiva das palavras. Em certa medida, todos podemos sentir o poder criativo da linguagem: o uso de um epíteto racial é considerado ofensivo porque faz algo à pessoa a quem ele é aplicado. Avilta-a e, portanto, transforma a realidade para ela de modo negativo. A linguagem é criativa, e sabemos disso instintivamente, como demonstrado pelos debates acalorados acerca da liberdade de expressão e do politicamente correto.

No entanto, o entendimento que Lutero tinha da linguagem nesse caso não é o mesmo que o do pós-modernimo radical de hoje. Difere em pelo menos um aspecto muito importante. Para Lutero, a linguagem é criativa porque é falada por Deus, e ele usa essa fala como o que determina o que exatamente a realidade é. Deus é em si mesmo incognoscível, e, antes de ele falar, os seres humanos não podem colocar um limite no que ele pode ou não fazer. No entanto, quando Deus fala, seu poder usa esse discurso para trazer as coisas à existência e constituir a realidade. Essa realidade tem estabilidade e segurança justamente porque é a fala do Deus soberano e onipotente, que governa todas as coisas.

Em contraste, posso gritar e berrar no oceano o dia inteiro, ordenando que ele gere peixes e pássaros, mas isso não acontecerá, porque sou uma mera criatura, e não criador. Por ser Deus quem fala, o Deus que controla todas as coisas, sua linguagem é criativa. Esse é um ponto crucial para entender quando consideramos a relação entre Deus, que fala em sua palavra, e o pregador que fala a palavra de Deus para a congregação.

Há outro aspecto em que a fala de Deus é importante. Visto que a linguagem de Deus cria e determina a realidade, de modo que o plano do diabo é criar um mundo linguístico alternativo com aparência convincente de realidade, mas que, no fim das contas, é falso. Eis como Lutero descreve a tentação no jardim:

Moisés se expressa com muito cuidado e diz. “A serpente disse”, ou seja, com uma palavra ela ataca a Palavra. A Palavra que o Senhor havia dito a Adão foi: “Não comais da árvore do conhecimento do bem e do mal.” Para Adão, essa Palavra era evangelho e lei; era sua adoração; era seu culto e a obediência que ele podia oferecer a Deus nesse estado de inocência. A esses Satanás ataca e tenta destruir. Nem era sua única intenção, como pensam aqueles que carecem de conhecimento, apontar a árvore e fazer um convite a que se tomasse do seu fruto. Ele de fato a aponta, mas em seguida acrescenta outra declaração, nova, como ainda o faz na igreja.[3]

Esse ponto será decisivo para entender o que a pregação é e por que ela é importante. A serpente está desafiando a palavra de Deus ao apresentar outra palavra, alternativa. Calvino coloca isso do seguinte modo: “Ele queria injetar na mulher uma dúvida que poderia induzi-la a crer que aquela não era a palavra de Deus, pois não havia nenhum motivo plausível claramente visível.”[4] O jogo da serpente é um jogo linguístico: destruir o modo como Deus havia especificado que a realidade deveria ser ao insinuar uma descrição alternativa. Então, a luta entre Deus e Satanás começa como uma luta em torno da linguagem.

Os primeiros capítulos de Gênesis também apontam para outro fato teológico sobre a fala: uma das coisas que liga Deus aos seres humanos e a nenhuma outra criatura na terra é a capacidade de falar, comunicar e fazer coisas com palavras. De fato, a linguagem, particularmente quando indica governo e soberania, é parte da imagem de Deus à qual os seres humanos são feitos. Nenhuma outra criatura recebe o poder da fala, e nenhuma outra criatura recebe o mandato que vem com esse poder. Portanto, Deus cria pela palavra do seu poder e nomeia Adão. Essa nomeação de Adão é o sinal da sua autoridade sobre o homem. Ele então dá a Adão autoridade sobre todas as outras criaturas, o que fica claro pela responsabilidade dele de nomeá-los. Gênesis 2.19-20 diz que o Senhor levou as criaturas a Adão para que ele as nomeasse; e o nome que ele desse a cada criatura seria o nome dela. Portanto, Adão é responsável por trazer certo elemento de ordem à criação que Deus fez. Podemos dizer que a fala de Adão também é “criativa” de um modo subordinado à do próprio Deus. Palavras humanas têm poder e podem ser usadas para ordenar e, portanto (dentro dos limites da criatura), mudar a realidade.

Esse poder criativo da fala não se restringe aos primeiros capítulos de Gênesis.

Ao longo de todo o Antigo Testamento, a fala de Deus continua a ser seu principal modo de ação e de remodelar a realidade ou trazer à existência coisas novas. Ele chama Abraão e faz a ele uma promessa de aliança. Ele chama Moisés da sarça ardente. Ele fala de novo a Moisés no Sinai e lhe dá a lei. Significativamente, Henrique Bullinger refere-se a isso como "pregação": "No monte Sina [sic], o próprio Senhor pregou à grande congregação de Israel, repetindo de modo claríssimo para que pudessem entender aqueles dez mandamentos, em que estavam contidos todos os pontos da piedade."[5]

Ao usar essa linguagem de pregação, Bullinger aponta para uma clara analogia entre o ato de Deus de se dirigir ao seu povo e aquele que os servos de Deus realizam quando anunciam as palavras de Deus ao povo. Deus faz as coisas por meio da sua palavra. Ele cria, ele ordena, ele promete. E faz as coisas por meio da sua palavra proclamada pelos seus servos. Na Bíblia, Deus também fala por meio de vários profetas, dando-lhes palavras detalhadas para dizer ao seu povo ou às nações estrangeiras, ou usando suas palavras para cumprir seus propósitos.[6] Exemplos bíblicos incluem as palavras de Jonas que levam Nínive ao arrependimento, de Samuel, que primeiro designa Saul como rei e, então, toma-lhe o reino e passa-o para Davi, e de Natã, quando convence Davi do seu pecado com Bate-Seba. Em cada caso, as palavras de Deus fazem essas coisas. São os meios pelos quais ele cumpre seu propósito.

Isso é muito importante para entender a conexão entre a graça e a pregação na igreja da Reforma: os pregadores do Novo Testamento e, mais tarde, da era pós-apostólica são sucessores dos profetas do Antigo Testamento, visto que levam a palavra de Deus ao povo e ao mundo ao nosso redor. A mensagem que eles proclamam é o meio que Deus usa para cumprir seus propósitos. Portanto, seu poder está enraizado na ação divina, não na eloquência do pregador.

Também podemos acrescentar que isso aponta para a importância de ouvir a palavra. A palavra proclamada vem de fora de nós e mostra-nos como o mundo realmente é. Com frequência demais, a realidade parece o que queremos que ela seja. Nosso coração é enganoso e disposto a aceitar acriticamente a propaganda que o mundo faz de si. A palavra de Deus põe abaixo essa propaganda e nos força a encarar a realidade como ela é. Evidentemente, cada era tem suas próprias patologias e seus modos particulares de articular sua rebelião contra Deus. Em nossos dias, podemos pensar na obsessão da sociedade pelo entretenimento. O que é isso senão uma tentativa de persuadir-nos de que o sentido da vida se encontra nos nossos prazeres fugazes? A palavra de Deus

pregada repudia isso e exige que enfrentemos a realidade como a palavra de Deus a determina – como suas criaturas e responsáveis diante dele.

Uma implicação óbvia disso é que a fala divina não é simplesmente, talvez nem em primeiro lugar, uma questão de comunicar informação. É o modo característico de sua presença e poder. A fala é como Deus está presente ou, para usar uma expressão mais moderna, como ele faz sentir a sua presença. A fala de Deus criou o Universo, e também criou o povo de Deus. Deus chamou Abraão e fez dele o pai de muitas nações. Encontrar Deus é ser abordado por ele ou por um dos seus porta-vozes escolhidos. Os judeus eram especiais porque Deus falava com eles de um modo especial, por meio das promessas da aliança. Seu domínio era exercido pela sua palavra e por meio dela. Os judeus eram aqueles que tinham a lei e as promessas de Deus. Esses eram os meios pelos quais Deus era gracioso para com eles.

Essa presença de Deus pela fala não se restringe aos judeus. Quando se dirige aos gentios, Deus está presente com eles também, seja em questões gerais, como o juízo contra a Babilônia, ou em misericórdia, como no caso particular de Naamã. Sua soberania sobre eles também era exercida na palavra e por meio dela. Quando Deus parava de falar, isso era um sinal de que ele havia retirado seu favor do seu povo. Portanto, Amós prevê uma fome da palavra de Deus que faria o povo vagar sobre a face da terra em busca de Deus, mas em vão. Um Deus em silêncio era um Deus ausente.

Quando avançamos para o Novo Testamento, o poder da fala de Deus continua a ser enfatizado. No batismo de Jesus, o Pai reconhece publicamente seu Filho pela fala, enquanto o Espírito Santo descia sobre ele em forma de pomba. A ideia é clara: Deus em Cristo está presente agora com seu povo, uma presença representada pela palavra. A economia da graça manifestada em Cristo é inaugurada por uma declaração verbal. Então, quando Cristo é confrontado com as tentações do diabo no deserto, sua arma preferida é a palavra de Deus. A palavra é o meio pelo qual Cristo se defende. Assim como o diabo fez o que fez no jardim, ou seja, perverteu as palavras de Deus, do mesmo modo Cristo aplica corretamente a palavra de Deus e põe o inimigo para correr. Então, ao longo dos Evangelhos há muitos exemplos das falas de Cristo expulsando demônios, curando doentes e até ressuscitando mortos. Nem todos os seus atos de poder são linguísticos (p. ex., a cura da mulher com o fluxo de sangue), mas a maioria é. A palavra era o meio pelo qual Cristo demonstrava sua soberania e fazia a graça jorrar na vida das pessoas.

Esse meio orientado pela palavra da presença e do poder de Deus continua na igreja apostólica depois da ascensão. A pregação é central na narrativa do livro de Atos e se encontra no âmago da realização prática dos propósitos graciosos de Deus nas cartas de Paulo no Novo Testamento. Foi por meio da declaração verbal que os reformadores viram os apóstolos expandir o reino. A palavra profética era uma palavra que destruía ilusões e construía realidades. Portanto, o pregador se colocava no centro da luta espiritual da era em que ele vivia, tanto para juízo quanto para a graça.

A palavra pregada e a graça de Deus

Não é de surpreender que os reformadores vissem a si mesmos como em continuidade com essa ênfase bíblica na palavra de Deus como meio de ação, tanto para juízo quanto para graça. Na Reforma, a pregação era poder, e o ofício do pregador era o mais significativo na igreja. Todos os principais reformadores eram pregadores, tendo o púlpito como o centro da sua vida profissional. Suas várias reformas foram todas centradas na proclamação da palavra e orientadas por ela.Suas várias reformas estavam todas centradas na proclamação da palavra e motivadas por ela.

Havia aspectos culturais óbvios para isso: numa era de baixos índices de alfabetização, com frequência era por meio do pregador que muitas pessoas obtinham seu conhecimento do mundo circundante. Portanto, os sermões de Lutero muitas vezes terminavam com um apêndice, não relacionado à exposição principal, que oferecia um comentário sobre algum aspecto dos problemas do momento.[7] Essa importância política da pregação ajuda a explicar as constantes tentativas na Inglaterra de regular a prática nos séculos 16 e 17 e até mesmo de suprimi-la por completo em alguns momentos da década de 1630.

No entanto, o poder cultural da pregação é claramente apenas uma pequena parte da história, e não aquilo que teria interessado aos reformadores em algum grau significativo. Para eles, a teologia bíblica da palavra, que registramos acima, era o fator propulsor. Deus pregava, e também seus servos devem pregar. Os pregadores tinham poder porque suas palavras conectavam-se de algum modo à

palavra e, portanto, eram um instrumento para que Deus cumprisse seus propósitos neste mundo. De fato, os pregadores da Reforma viam a si mesmos como os sucessores, em certo sentido, dos grandes profetas das Escrituras. Isso não raro se reflete na linguagem que usam para referir-se à tarefa de pregar. As reuniões de ministros na Zurique da Reforma e mais tarde em Londres, nas quais eles ouviam uns aos outros proclamar a palavra e apresentar críticas e incentivos, eram conhecidas como “profetizar”. O texto clássico de William Perkins sobre como pregar tem o título A arte de profetizar. O pregador não era simplesmente um preletor ou professor. Sua tarefa não era simplesmente descritiva. Sua tarefa não era menos que profética: ao proclamar a palavra de Deus, ele devia derrubar invenções e ilusões humanas acerca do mundo e construir em lugar delas a realidade como Deus havia declarado que este devia ser pela palavra do seu poder. Como diz a Segunda Confissão Helvética, a palavra de Deus pregada é a palavra de Deus.

Um bom exemplo dessa confiança na palavra é dado por Lutero em 1522. Esse foi o momento em que ele retornou a Wittenberg depois da sua temporada no castelo de Wartburg, a fim de restaurar a ordem da cidade, cuja reforma caíra sob o domínio de iconoclastas radicais e caminhava a passos largos para o caos. Sob a pressão das autoridades para restaurar a ordem, Lutero fez uma coisa que, ele sabia, teria o poder de transformar a situação. Ele pregou. E durante essa série de sermões, fez um dos seus mais famosos comentários sobre a palavra de Deus:

Eu a pregarei, a ensinarei, a escreverei, mas não coagirei nenhum homem pela força, pois a fé vem livrevemente, sem imposição. Tomem-me como exemplo. Eu me opus às indulgências e a todos os papistas, mas nunca pela força. Simplesmente ensinei, preguei e escrevi a palavra de Deus; fora isso, nada fiz. E enquanto dormia [cf. Mc 4.26-29] ou tomava cerveja em Wittenberg com meus amigos Filipe e Amsdorf, a Palavra enfraqueceu o papado como nenhum príncipe ou imperador jamais o haviam conseguido. Eu não fiz nada; a Palavra fez tudo.[8]

A retórica é típica da exuberância de Lutero, mas o conteúdo reflete sua teologia. a Reforma era acima de tudo um movimento da palavra proclamada, porque era desse modo que Deus realizava seus propósitos graciosos. Enquanto Lutero

pregava essa palavra, ele podia estar confiante de que Deus a usaria para destronar o orgulho humano e conduzir os pecadores, pela graça, a Cristo. Afinal de contas, o evangelho é a mensagem do que Cristo fez, e o principal instrumento pelo qual essa mensagem é compartilhada é a pregação. Como resultado, não deve surpreender que Deus use a pregação mais que qualquer outro meio para comunicar sua graça ao povo. Na palavra proclamada ouvimos a verdade de Cristo – e por ela somos confrontados.

Pregação e a palavra escrita

A questão da autoridade – nunca fora da pauta na Reforma – agora se torna crucial. Se a pregação é o meio principal para que Deus cumpra seus propósitos, quais são as normas autoritativas para a pregação pós-apostólica? Observamos várias vezes como a crítica fundamental da Reforma à visão da graça centrada no sacramento da igreja medieval significava que ela era também uma crítica ao entendimento medieval de igreja e autoridade. Com isso, a questão do conteúdo dessa pregação vem à tona. Se a palavra é o principal meio de graça, a pregação da palavra é simplesmente algo espontâneo ou extático impelido pelo Espírito Santo ou é regido e normatizado de algum modo?

A primeira coisa a observar na resposta a essa pergunta é que o conteúdo prático da pregação é moldado tanto pelo modo como entendemos a graça – o favor de Deus concedido gratuitamente – e a justiça de Deus dada ao cristão por meio da instrumentalidade da fé na promessa de Deus. Essa salvação tem um conteúdo promissório que exige que o pregador também tenha um conteúdo promissório. Uma promessa, qualquer promessa, requer um conteúdo: algo prometido e alguém que prometa. E também pressupõe certas coisas, como a integridade fundamental do promissor – que ele seja capaz de cumprir, queira cumprir e cumprirá a promessa.

A pregação deve enfatizar a promessa e o caráter do Deus que faz a promessa. Isso significa falar sobre o pecado humano e a resposta graciosa divina encarnada em Cristo. Pregar é pregar Cristo, e Cristo não é uma palavra vazia a que qualquer significado pode ser atribuído. Isso remete o pregador de volta às

Escrituras, como autoridade normativa de todas as afirmações feitas nos sermões. Para que um sermão seja verdadeira pregação, deve expressar o ensino da Bíblia. E então terá o poder divino.

Conquanto Lutero não fosse o exegeta mais importante da Reforma, sua teologia da justificação pela graça mediante a fé estabeleceu o critério básico para a pregação reformada. A antítese entre lei e evangelho como destruidora de toda justiça própria e criadora da fé em Cristo era fundamental para a vida cristã e para o conteúdo da pregação. Assim como seus catecismos e liturgias passam da lei para o evangelho, do mesmo modo o pregador deve fazer em seus sermões. O padrão da economia da graça tinha de ser refletido, na verdade encenado, na pregação que vinha do púlpito. Cada sermão tinha de ser um microcosmo da condição humana e da resposta graciosa. O pregador deve primeiro declarar a lei e então declarar a promessa em Cristo.[9] Tanto a lei quanto o evangelho devem ser ensinados, caso contrário problemas surgirão, seja desespero, seja presunção.[10]

Esse entendimento da pregação como regulada pela Escritura era outro ponto de contato entre o entendimento que os reformadores tinham do ministério pós-apostólico e o dos profetas do Antigo Testamento, que eram, na verdade, o modelo precedente para o pregador pós-apostólico. O próprio Calvino descreve Moisés e os profetas do Antigo Testamento em termos que podem igualmente aplicar-se aos pregadores contemporâneos: “A lei foi promulgada, e depois disso os profetas foram acrescentados como seus intérpretes. Isso porque, conquanto os usos da lei fossem diversos […] o ofício especial designado a Moisés e a todos os profetas era ensinar o método de reconciliação entre Deus e o homem.”[11]

O uso que Calvino faz da expressão “método de reconciliação” ressoa com a caracterização de Paulo do seu próprio ministério apostólico (e, por implicação, o daqueles que lhe seguem os passos) em 2Coríntios 6. A pregação pós-apostólica deve ser como a pregação nos tempos bíblicos: uma explicação da verdade revelada de Deus. Evidentemente, as palavras dos pregadores registradas na Bíblia têm uma autoridade peculiar em virtude da posição canônica deles. Mas o princípio de um sermão correto – a exegese e aplicação da revelação divina – continua o mesmo para os pregadores pós-apostólicos.

Bullinger expressa a questão assim:

Lemos que o Senhor tem usado esses meios comuns desde a primeira criação de todas as coisas. A quem ele queria conceder conhecimento e fé ele enviava mestres, pela palavra de Deus, para pregar-lhes a verdadeira fé. Não porque estivesse no poder, na vontade ou no ministério do homem dar a fé; nem porque a palavra exterior falada pela boca do homem fosse capaz de, por si mesma, levar à fé. mas a voz do homem e a pregação da palavra de Deus de fato nos ensinam o que é a verdadeira fé, ou o que Deus quer e ordena que creiamos. Pois somente o próprio Deus, ao enviar seu Espírito Santo ao coração e à mente dos homens, abre-nos o coração, persuade-nos a mente, e nos faz crer de todo coração naquilo que aprendemos a crer por sua palavra e ensino. O Senhor podia, por um milagre dos céus, sem pregação alguma, ter concedido a fé em Cristo ao centurião Cornélio em Cesareia. No entanto, por meio de um anjo, ele o enviou à pregação de Pedro; e enquanto Pedro pregava, Deus, por seu Santo Espírito, trabalhava no coração de Cornélio, fazendo com que cresse na pregação.[12]

Aí Bullinger torna claro que a fé é resultado da pregação, e não só no sentido de que a pregação gera a promessa que a mente humana pode então aceitar e na qual confiar. Em vez disso, a própria pregação é um instrumento usado pelo Espírito Santo como meio para criar essa fé ou – talvez possamos acrescentar no caso, digamos, do Faraó – de endurecer o coração.

Com efeito, em O cativeiro da vontade, o caso de endurecimento de Faraó é uma das passagens bíblicas a que Lutero teve de responder com algum detalhamento por causa do uso dela por Erasmo na sua Diatribe sobre o livre-arbítrio. A resolução de Lutero do problema da mudança na narrativa – de Faraó endurecer o próprio coração para este ser endurecido por Deus – concentra-se no papel da palavra proclamada. Faraó é, como todas as pessoas não regeneradas, escravo do pecado. Quando a palavra de Deus vem de fora, e o Senhor decide que o Espírito não use essa palavra para libertá-lo, ele fica cada vez mais implacável em sua maldade. Isso porque a palavra de Deus não é simplesmente uma coleção de fatos. Ela faz exigências morais às pessoas. Condena-lhes a injustiça e remete-os à suficiência de Cristo, cuja graça, em si mesma, é também um lembrete da insuficiência humana. Portanto, Faraó é endurecido pelo Senhor por meio da palavra, e ele escolhe endurecer a si mesmo ao não responder em fé ao que lhe é

apresentado.[13]

Evidentemente, por trás disso está o fato de que a graça se encontra no decreto divino da predestinação. Portanto, pregar a palavra se torna o meio pelo qual a eleição se cumpre e se revela no tempo. É isso que Calvino defende no livro 3 das Institutas, quando reflete sobre por que a pregação do evangelho não parece ter o mesmo poder salvífico entre todos os ouvintes: “A aliança da vida não é pregada igualmente a todos e, entre aqueles a quem é pregada, nem sempre tem a mesma acolhida. Essa diversidade mostra a profundeza insondável do juízo divino e é, sem dúvida, subordinada ao propósito de Deus da eleição eterna.”[14]

Em outras palavras, pregar não é simplesmente uma questão de descrever algo; a pregação é poderosa. A palavra de Deus é criativa. Ela cria a realidade. E, no que diz respeito à salvação, é o meio pelo qual Deus traz à realidade seus propósitos graciosos para seu povo. É, em si, um exercício espiritualmente construtivo que confronta os indivíduos e é usado por Deus para transformá-los por meio do Espírito Santo ou para endurecê-los no pecado. Não se pode ouvi-la e ficar indiferente a ela, pois a palavra de Deus é o meio pelo qual ele cumpre seus propósitos, tanto de graça quanto de juízo. Assim como a palavra de Deus foi um instrumento de Deus para a criação pelo Espírito no princípio, do mesmo modo suas palavras continuam a ser seu instrumento para recriação pelo Espírito na extensão contínua do seu reino.

Palavra e Espírito

Essa conexão entre palavra e Espírito é crucial na Reforma por separar o protestantismo magistral dos movimentos mais radicais. De fato, no início da Reforma, vozes mais radicais que as de Lutero ou até mesmo de Zuínglio emergiram a ponto de desafiar não só o catolicismo tradicional, mas também os próprios reformadores magistrais. Durante a ausência de Lutero em 1521-22, enquanto ele permanecia no castelo de Wartburg, a liderança de Wittenberg acolheu os chamados profetas de Zwickau na cidade. Esses três homens eram representantes de uma tendência teológica que continuou ao longo da Reforma e de fato encontra suas contrapartes na igreja contemporânea. Eles ofereciam uma

separação radical entre Espírito e palavra, pelo menos da palavra escrita na Escritura, alegando serem conduzidos diretamente pelo Espírito de um modo afastado da palavra e, portanto, não regulado por ela. O resultado foi, como era de esperar, o caos. Esse tipo de separação cede a liderança da igreja às personalidades mais carismáticas e impetuosas que transmitem a convicção de que seus planos são os do próprio Deus.

Para Lutero, um exemplo disso aconteceu em 1521-22, com seu ex-amigo e cobeligerante na Reforma Andreas Bodenstein von Karlstadt. Karlstadt afirmava ser conduzido pelo Espírito, para além da palavra, a uma versão mais dinâmica e, na prática, política e socialmente mais radical da Reforma. Karlstadt estivera ombro a ombro com Lutero, mas dessa vez ele estava sob influência de outros. Eis a denúncia de Lutero da teologia de seu ex-colega:

Mas se perguntardes como se obtém acesso a esse mesmo espírito sublime, eles não vos remetem ao evangelho visível, mas a algum reino imaginário, dizendo: Permanecei em “autoabstração” como estou agora e tereis a mesma experiência. Uma voz celestial virá, e o próprio Deus falará convosco. Se perguntardes mais acerca da natureza dessa “autoabstração”, constatareis que eles sabem tanto sobre ela quanto o doutor Karlstadt sabe grego e hebraico. Não vedes aqui o diabo, o inimigo da ordem de Deus? Ao encher a boca de dizer “Espírito, Espírito, Espírito”, eles derrubam a ponte, o caminho, a via, a escada e todos os meios pelos quais o Espírito vem a vós. Em vez da ordem exterior de Deus no sinal material do batismo e da proclamação oral da Palavra de Deus, ele quer ensinar-vos, não como o Espírito vem a vós, mas como vós ides ao Espírito. Querem que aprendais como montar nas nuvens e galopar no vento. Eles não vos dizem como ou quando, para onde ou o que, mas tendes de vivenciar o que eles vivenciam.[15]

O problema estava claro: alegando ter essa inspiração direta do Espírito, separada da palavra, em última instância estavam imunes a críticas por só reconhecerem uma autoridade mística, subjetiva. Esse tipo de pregação não era regulado pela palavra e estava sujeito apenas ao gosto e ao capricho do pregador.

Em contraste, Lutero e, de fato, todos os demais reformadores magistrais

estavam preocupados em manter unidos palavra e Espírito. Separar o Espírito da palavra transforma o cristianismo numa busca por Deus, uma obra em que a humanidade se esforça na tentativa de alcançar o divino. Atar o Espírito à palavra faz do Espírito o agente da graça e do cristianismo algo que se apodera do pecador. Em essência, os radicais espiritualistas têm um tipo de obras de justiça, ao passo que aqueles que veem a palavra como o instrumento de Deus por intermédio do Espírito sabem que a salvação é somente da graça.

Calvino é do mesmo modo enfático a respeito da inseparabilidade entre palavra e Espírito:

Aqueles que, rejeitando a Escritura, imaginam que têm algum método peculiar de chegar a Deus devem ser considerados não como sob a influência do erro, mas da loucura. Isso porque têm surgido certos homens levianos que, embora façam grandes exibições de superioridade do Espírito, rejeitam toda a leitura das Escrituras propriamente ditas e ridicularizam a simplicidade daqueles que se deleitam no que eles chamam de letra morta e mortal. Porém, eu gostaria que me contassem que espírito é esse cuja inspiração os eleva a tão sublime altura que ousam menosprezar a doutrina da Escritura como medíocre e pueril. Se eles repondem que é o Espírito de Cristo, sua confiança é muitíssimo ridícula; visto que, suponho, admitirão que os apóstolos e outros cristãos na igreja primitiva não eram iluminados por nenhum outro Espírito. Nenhum deles aprendeu a menosprezar a palavra de Deus, mas todos estavam imbuídos de grande reverência por ela, como seus escritos testificam com toda clareza.[16]

Os reformadores magistrais enfatizavam a necessidade de manter unidos o Espírito e a palavra. Não podiam ser separados, nem postos em algum tipo de oposição um ao outro. Separá-los levaria simplesmente a um pesadelo de subjetividade e caos. Como resultado, a Escritura foi estabelecida como o critério normativo para a proclamação pública da palavra de Deus. O conteúdo da pregação tinha de ser o conteúdo da Escritura e, portanto, regido por ela. Então, isso seria usado pelo Espírito Santo para fazer a graça de Deus ser derramada sobre aqueles que a ouviam.

A pregação regida pela Escritura não era letra morta. Como diz Calvino apenas

dois parágrafos depois da citação acima, comentando 2Coríntios 3.8: “O Espírito Santo atém-se de tal modo à sua própria verdade, como ele a expressou na Escritura, que somente põe em ação e apresenta sua força quando a palavra é recebida com a devida honra e respeito”.[17] A pregação fiel da palavra de acordo com a Escritura mobiliza o Espírito e é o meio pelo qual ele realiza sua obra poderosa.

Isso é importante porque ajuda a reforçar que a pregação não é, para os reformadores, simplesmente uma questão de comunicar informação. É um verdadeiro meio de graça. De fato, é o principal meio de graça, porque faz a ponte entre o texto antigo da Escritura e a congregação, trazendo a promessa de Cristo a uma realidade presente. Portanto, a palavra de Deus pregada é confrontadora, criativa e transformadora. Para Lutero, a graça de Deus só é manifestada na encarnação do Senhor Jesus Cristo, e toda pregação em última análise deve aplicar Cristo à congregação. Cristo é a encarnação e o cumprimento dos propósitos graciosos de Deus conforme apresentados na Bíblia. Falar significativamente de Cristo é explicar o que a Bíblia diz sobre ele. O pregador deve regular suas declarações pelos fatos apresentados sobre Cristo na Escritura e também pelos mandamentos e promessas que inculcam a urgência pessoal e existencial da mensagem do evangelho. Como declara Lutero em A liberdade do cristão:

Não é suficiente ou, em algum sentido, cristão pregar as obras, a vida e as palavras de Cristo como fatos históricos como se o conhecimento destes bastasse para a conduta na vida; no entanto, essa é a moda entre aqueles que hoje devem ser considerados nossos melhores pregadores. Menos ainda é suficiente ou cristão não dizer nada sobre Cristo e ensinar, em vez disso, as leis dos homens e os decretos dos padres. Ora, não há poucos que pregam Cristo e leem sobre ele que podem levar as afeições dos homens à simpatia por Cristo, à fúria contra os judeus e tais infantilidades e tolices efeminadas. Antes, Cristo deve ser pregado até o fim para que a fé nele seja estabelecida e ele não somente seja o Cristo, mas o Cristo para ti e para mim, e que o que é dito dele e o seu nome indica possa ser eficaz em nós. Essa fé é produzida e preservada em nós pela pregação da razão pela qual Cristo veio, o que ele trouxe e concedeu, e qual é o beneficio para nós se o aceitarmos.[18]

Essa é uma poderosa advertência aos pregadores. O propósito da pregação não é dizer às pessoas como viver a vida, ou como lidar com a crise, ou como alcançar o potencial máximo, e coisas desse tipo. Tampouco é simplesmente descrever Cristo para eles e resumir o que ele fez. Nem é inspirar sentimentos cordiais e confusos sobre ele ao tirar proveito das emoções das pessoas. A história de Cristo é emocionalmente poderosa, mas não é aí que se encontra a sua importância. Cristo não é simplesmente um exemplo inspirador ou comovente. Ele é a manifestação da graça de Deus, vinda de fora para trazer salvação a um povo pecador e perdido. A tarefa do pregador é concentrar-se nisso. Seu trabalho é comunicar o significado pessoal e existencial de Cristo àqueles que ouvem e fazê-los perceber que as palavras e ações de Cristo têm importância imediata e eterna para eles. O pregador não deve pensar em si mesmo como um conferencista, simplesmente explicando os acontecimentos históricos da morte e ressurreição de Cristo. Tenho de pôr em relevo por que ele morreu e por que ele ressuscitou. Tenho de fazer compreender a importância pessoal disso a todos e a cada um dos ouvintes. Eles precisam saber que o que lhes digo no domingo de manhã será a coisa mais vital que ouvirão em toda a semana. É isso o que significa dizer que a pregação é um meio de graça.

Conclusão

Nas suas conferências, Lyman Beecher, proferidas em Yale em 1907, o teólogo congregacionalista escocês Peter Taylor Forsyth começou com esta declaração dramática:

Talvez seja um início hiperbólico, mas ouso dizer que, com a pregação, o cristianismo permanece ou cai. Certamente é assim, pelo menos naquelas seções da cristandade que se baseiam menos na igreja e mais na Bíblia. Onde quer que a Bíblia tenha a primazia que é dada no protestantismo, aí a pregação é a característica mais marcante do culto.[19]

Ao dizer isso, Forsyth alinha-se ao pensamento protestante que remonta diretamente à Reforma. Forsyth entendia que a pregação não é, em última análise, comunicação de informação e, menos ainda, entreter um ajuntamento de pessoas por alguns minutos numa manhã de domingo. É uma questão de vida e morte, um encargo muitíssimo sério mediante o qual Deus confronta o povo em pecado com sua graça em Cristo.

Para aqueles que defendem o entendimento da Reforma de que a salvação é somente pela graça, a proclamação da palavra de Deus é o principal meio de graça. É o que Deus usa para compelir as pessoas a reconhecer seus pecados, a levá-las a dobrar os joelhos em arrependimento e, então, atraí-las, pela fé, ao Cristo ressurreto. Afinal, o que é a fé senão uma confiança dada por Deus na promessa da palavra de Deus como proclamada semana após semana à congregação?

Por essa razão, a ênfase dos reformadores na graça somente não pode ser separada da maneira específica da vida eclesiástica que eles defendem. Muitas vezes, achamos que forma e conteúdo podem ser rotineiramente separados. Há toda uma indústria comprometida com isso, e falar de contextualização parece falar mais alto que alguma outra coisa. Com certeza, atenção ao contexto é importante, e os reformadores entendiam isso. Certa vez Lutero deplorou um estudante que pregava sobre os méritos e alegrias da maternidade a um público formado de viúvas e solteironas idosas. E todos os reformadores estavam comprometidos com a Escritura e com a pregação no vernáculo. Mas a essência da mensagem não era uma função do contexto, mas do conteúdo da palavra de Deus.

Para aqueles que acreditam no sola graça protestante, isso implica que a leitura da palavra deve ocupar um lugar proeminente em todos os cultos. A leitura da palavra é fundamental para receber a graça de Deus, pois ali ele se revela, descreve e interpreta a condição humana e seus grandes atos salvíficos em resposta. A pregação deve encontrar-se no próprio cerne do culto, porque é onde Deus encontra seu povo quando o pregador toma o texto da Escritura, explica-o e aplica-o, confiando que o Espírito Santo toma essas palavras e usa-as para transformar aqueles que as ouvem.

Isso tem diversas implicações para a preparação ministerial. Os pregadores precisam ser bem treinados e capazes de falar com clareza. Precisam ser capazes de dividir e aplicar corretamente a palavra da verdade. Precisam ser capazes de

estudar. Sempre haverá eventuais Charles Spurgeon ou Martyn Lloyd-Jones, que, com pouco ou nenhum treinamento formal, eram, no entanto, pregadores extraordinários, mas eles são exceções, não a regra, e até mesmo eles poderiam ter sido melhores se tivessem aprendido as línguas bíblicas. Há uma razão por que os reformadores exigiam estudo rigoso como pré-requisito do ministério pastoral: a maioria dos aspirantes ao ministério precisa urgentemente disso, se têm de pregar a palavra com algum grau de competência.

Essa visão da graça e da pregação também põe um encargo na congregação. Os cristãos precisam ir à igreja com um desejo de encontrar a Deus ao ouvi-lo falar com eles por intermédio das palavras do pregador. É quando ouvem a palavra de Deus e apreendem-na pela fé que eles têm o coração e a mente transformados.

Eu costumava preocupar-me com o fato de me lembrar de bem poucos sermões que ouvi. Agora, preocupo-me com o fato de lembrar de bem poucos dos sermões que preguei. Mesmo assim, não me lembro de nenhum dos detalhes das aulas de latim que tive na escola, e no entanto ainda posso pegar um livro de prosa latina e lê-lo. Podemos ter esquecido dos detalhes das aulas individuais a que assistimos, mas nossa mente é reprogramada pelo que aprendemos. Ao estudar latim, fui transformado de alguém que via o latim como um código impenetrável em alguém que agora se deleita com o ritmo e a eloquência de Cícero.

Acredito que a pregação é assim. A questão não é nos lembrarmos de todos os detalhes e podermos perfeitamente recordar deles. Em vez disso, é o impacto lento e gradual de sentar-se sob a palavra, semana após semana, ano após ano, que faz a diferença. É assim que amadurecemos como cristãos. Deus usa esse meio de graça para nos tornar vasos da sua graça. E é por isso que uma teologia protestante da graça deve ter a proclamação clara, poderosa e inequívoca da palavra de Deus bem no centro.

---

[1] Tradução do autor. O original em latim está disponível em Philip Schaff, The creeds of Christendom. 3 vols. Nova York: Harper, 1882, 2.237.

[2] LW 1.49.

[3] LW 1.146.

[4] João Calvino, Commentaries on the first book of Moses called Genesis. Trad.

John King. 2 vols. Edimburgo: Calvin translation society, 1847-50, 1.148.

[5] Henry Bullinger, The decades of Heinrich Bullinger. Org. Thomas Harding. 4 vols. Cambridge: Parker Society/Cambridge University Press, 1849-52, 1.38.

[6] “Mas no passado, e antes que o Filho de Deus nascesse no mundo, Deus, pouco a pouco, deu-se a conhecer pelo coração dos santos patriarcas, e depois disso pela mente dos santos profetas; e, por fim, por meio da pregação e dos escritos, ele ensinou todo o mundo. Assim também Cristo Nosso Senhor enviou o Espírito Santo, que provém do Pai e do Filho, sobre os apóstolos, por cujas bocas, palavras e escritos ele tornou-se conhecido em todo o mundo. E todos esses servos de Deus, como se fossem vasos eleitos de Deus, tendo recebido com corações sinceros a revelação Deus vinda do próprio Deus, em primeiro lugar, numa voz vivamente expressa, comunicou ao mundo os oráculos e a palavra de Deus que outrora aprenderam; e, depois, quando o mundo se aproximava de um fim, alguns deles registraram por escrito um memorial para a posteridade” (Bullinger, Decades, 1.38-39).

[7] Portanto, e muito infelizmente, seu último sermão de 1546 incluía um apêndice que era simplesmente uma invectiva contra o mau dos judeus.

[8] LW 51.77.

[9] “Temos de transmitir avoz da lei para que os homens possam temer e chegar a um conhecimento dos seus pecados e desse modo se convertam a uma vida de arrependimento e melhor. Mas não devemos parar por aí, pois isso seria o equivalente apenas a ferir e não aplicar o curativo; a golpear e não curar; a matar e não vivificar; a conduzir ao inferno e não trazer de volta; a humilhar e não exaltar. Portanto, temos também de pregar a palavra da graça e a promessa de perdão pela qual a fé é ensinada e despertada. Sem essa palavra de graça, as obras da lei, a contrição, a penitência e tudo o mais é feito e ensinado em vão” (LW 31.364).

[10] À medida que a Reforma avançava, Lutero ficava cada vez mais preocupado com o fato de alguns pregadores luteranos proclamarem apenas o evangelho, sem também proclamar a lei. Isso levou à presunção e à lassidão prática na vida cristã. Ver Carl R. Trueman, Luther on the Christian life. Wheaton, IL: Crossway, 2015, p. 159-74.

[11] Institutes 1.6.2.

[12] Bullinger, Decades, 1.84-85.

[13] LW 33.183.

[14] Institutes 3.21.1 (Beveridge).

[15] LW 40.147. Antes, no mesmo tratado (“Contra os profetas celestiais”), Lutero declara que os seguidores de Karlstadt podem proclamá-lo o maior espírito de todos, dado que ele “devorou o Espírito Santo, com penas e tudo” (LW 40.83).

[16] Institutes 1.9.1.

[17] Institutes 1.9.3.

[18] LW 31.357.

[19] Peter Taylor Forsyth, Positive preaching and the modern mind. Londres: Independent Press, 1907, p. 1.

Capítulo 9

Os sacramentos: o batismo e a ceia do Senhor

Ao continuarmos a considerar a aplicação prática da graça de Deus na igreja e na vida dos cristãos, chegamos agora ao tema dos sacramentos. Muitas vezes negligenciados nos círculos evangélicos, os sacramentos eram de importância vital para os reformadores. Na verdade, se a graça moldou o entendimento dos reformadores a respeito da natureza e da importância da pregação, também o fez quanto à visão deles dos sacramentos: o batismo e a ceia do Senhor. Os protestantes evangélicos podem de algum modo simpatizar com a paixão por trás dos debates sobre o batismo durante a Reforma. Quem tem interesse em discutir ou debater teologia já deve ter tido com alguém uma controvérsia a respeito do batismo. E, mesmo que não mais peçamos a pena de morte para aqueles dos quais divergimos, esse ainda pode ser um tópico controvertido. Em contraste, debates a respeito da ceia do Senhor com frequência nos parecem hoje por demais abstratos e meticulosos, principalmente porque os evangélicos não sabem o que fazer com ela. É algo que fazemos porque supostamente temos de fazer. Porém, para a maior parte, não é algo que entendemos ou apreciamos com alguma profundidade.

Quando olhamos para trás, para a Reforma, pode ser surpreendente ver quanta tinta foi gasta nos debates sobre os sacramentos. Há poucos tópicos debatidos com tanta frequência ou tão acaloradamente. Mas por quê? Por que os sacramentos eram tão importantes para os reformadores? Neste capítulo, vamos explorar os motivos pelos quais eles pensavam com tanta frequência e com tanta profundidade sobre eles e também vamos apresentar alguns pensamentos sobre o que isso pode indicar a respeito do nosso entendimento da graça hoje. Minha esperança é que isso nos ajude a ver os sacramentos como meios da graça de Deus.

Batismo

O pano de fundo político do batismo na Reforma

Todos os reformadores magistrais afirmavam a importância do batismo infantil. Conquanto Zuínglio tivesse tido um breve momento de hesitação sobre a questão no início de 1520, ele voltou para o lado pedobatista com violência, até mesmo apoiando a pena de morte para aqueles que divergiam quanto a esse ponto.

Por que a pena de morte? Por que tratar a discordância quanto a essa questão como um crime capital? Parte do motivo era político. A sociedade que os reformadores herdaram havia sido moldada pelas estruturas sociais e teológicas de uma relação igreja-estado que se desenvolvera durante a Idade Média. O sistema assumia a identidade material entre igreja e estado; todo membro do estado era também um membro da igreja e vice-versa. A cristandade medieval considerava impossível assimilar aqueles que se recusavam a pertencer a um ou a outro. Os judeus oferecem um exemplo importante disso: como relacionar-se social e politicamente na Europa medieval com aqueles que, por definição, não eram parte da igreja? A resposta é: não há relacionamento. São marginalizados e demonizados. É por isso que a Europa medieval tem um registro terrível de perseguição antijudaica.

No século 16, vários grupos anabatistas que repudiavam a prática do batismo infantil estavam vulneráveis pela mesma razão. Rejeitar o batismo intantil não era simplesmente um movimento eclesiástico; era também um movimento social e político revolucionário. Os anabatistas eram considerados perigosos o suficiente para merecer a pena de morte. Isso não quer dizer que não houvesse também profundas razões teológicas por que o batismo se mostrava (e continua a se mostrar) uma fonte de controvérsia entre os protestantes reformados. Uma das principais razões era que o batismo estava estreitamente relacionado às visões que os reformadores tinham da graça e eram reflexo delas.

Batismo e graça

A Escritura é clara em afirmar que há uma conexão entre batismo e graça, embora haja disputa quanto à natureza desse relacionamento. Primeiro, e mais óbvio, o batismo tem uma base cristológica. O próprio Cristo é batizado por João Batista, que oferece a ocasião para o Pai reconhecer o Filho e ungi-lo com o Espírito. O próprio Cristo usa a linguagem do batismo em Lucas 12.50 para se referir ao seu sofrimento e à sua futura obra de redenção. Ele também relaciona isso ao próprio futuro dos discípulos, quando comenta em Marcos 10.38-39 que seus discípulos serão batizados com seu batismo. Por fim, a grande comissão de Mateus 28 põe o batismo no centro da missão da igreja à medida que ela leva a graça de Deus às nações.

No livro de Atos, tornar-se cristão e receber o batismo estavam estreitamente relacionados, de modo que até mesmo o batismo de João é visto como sendo inadequado (At 19.3-5). A linguagem do batismo também é usada para se referir à obra do Espírito Santo. Um dos contrastes entre o tempo de João e o tempo dos apóstolos é que João batizava com água, ao passo que os cristãos depois do Pentecostes são batizados com o Espírito Santo (At 11.16).

Quando nos voltamos para as cartas de Paulo, o ensino sobre o batismo é igualmente poderoso na linguagem que usa. Romanos 6.3 estabelece uma profunda conexão entre a morte de Cristo e nosso batismo. Gálatas 3.27 defende uma ideia semelhante. 1Coríntios enfatiza que o batismo é em nome de Cristo (1.13) e é o sinal de entrada na igreja (12.13).

Dado tudo que dissemos até aqui – que a graça é constituída pela ação de Deus em Cristo e aplicada às pessoas pelo Espírito Santo e que a igreja é a obra da graça de Deus em vez de a resposta dos homens e mulheres a essa graça –, deveria estar claro que o batismo é acima de tudo um ato de Deus. Deus é o agente no batismo, não o sacerdorte ou o ministro que aplica a água e pronuncia a fórmula trinitariana.

A primazia que os reformadores davam à palavra por causa do entendimento deles da justificação somente pela graça mediante a fé significava que não podia haver batismo sem a proclamação dessa palavra. O batismo era significativo porque estava atrelado à palavra que proclamava Cristo.

Os protestantes discordam entre si quanto à teologia do batismo infantil e até

mesmo quanto à sua legitimidade. Assim, luteranos e presbiterianos batizam crianças por motivos diferentes, enquanto batistas repudiam a prática por completo – embora até mesmo os batistas que concordam quanto aos participantes do rito mostrarem certa diversidade no que diz respeito ao que acreditam ser seu significado. Nesta seção, portanto, consideraremos algumas abordagens influentes, mas diversas, da questão entre aqueles que ajudaram a forjar a teologia da Reforma da graça somente.

Lutero sobre o batismo

Para Lutero, o batismo era uma tópico menos controverso que a missa. No fim da Idade Média, a missa, como as indulgências, tinha-se tornado uma oportunidade de arrecadar dinheiro para a igreja, pela qual a graça de Deus podia ser trocada com base numa transação monetária. Para Lutero, isso contradizia a própria noção de sacramento. Os sacramentos eram ordenanças do evangelho que conectam a promessa de Deus aos seres humanos. São algo que Deus faz por nós, não algo que fazemos por Deus. Felizmente, a igreja não havia transformado o batismo no mesmo negócio extorsivo que a missa.

No entanto, Lutero de fato via uma trivialização do sacramento no âmago da abordagem medieval do batismo. A piedade medieval enfocava a penitência, e o confessionário e os atos de piedade subsequentes eram os principais blocos de construção da vida cristã. O batismo servia como iniciação na igreja, mas depois disso perdia muito da sua importância prática. O cristão comum não teria esperado que o batismo proporcionasse nenhum tipo de garantia ou ajuda em meio às lutas diárias da vida. A teologia da Reforma de Lutero era uma tentativa de reafirmar a importância do batismo e colocá-lo de volta no centro da vida cristã.

O batismo era de importância crucial para Lutero no seu entendimento da graça de Deus, e isso é mais bem visto a partir do modo como o batismo funcionava na sua própria vida. Quando tentado pelo diabo, a resposta típica de Lutero era lembrar o Maligno que ele fora batizado e, portanto, pertencia a Cristo. Lutero não apontava para suas boas obras. Apontava para a obra objetiva de Cristo aplicada a ele no batismo para sua segurança em tempos de perigos espirituais.

Em grande medida, isso se dava porque o caminho de Lutero para a justificação pela fé foi moldado num grau significativo pelo seu entendimento transformado do batismo. Ele passou a ver o batismo não como referência a purificação ou freio do pecado, mas como algo que aponta para a morte e a ressurreição.[1] A pessoa está morta em delitos e pecados. Para ser salva, uma pessoa também deve morrer para esse eu pecaminoso e ressuscitar em novidade de vida. Esse é o verdadeiro significado e importância do batismo. Portanto, o batismo figurava expressivamente no seu tratado de 1520, O cativeiro babilônio da igreja, porque esse novo entendimento da graça e da salvação significava que as pessoas também precisavam ver o novo significado que Lutero estava dando ao sacramento. Para Lutero, a essência do batismo estava na sua conexão com a promessa de Cristo. O batismo era representado pela água, que transmitia o dom de Cristo àquele que era batizado. Assim como Cristo morreu e ressuscitou, do mesmo modo a pessoa deve identificar-se com ele na morte e ressurreição mediante o sacramento. Além do mais, todo o propósito do batismo era sublinhar a natureza passiva do cristão como recebedor da graça. O morto não consegue ressuscitar pelas suas próprias forças. A ressurreição não é uma resposta humana ativa. É o próprio ato vivificador e poderoso de Deus realizado sobre a pessoa morta. Voltaremos ao batismo infantil em breve, mas temos de observar que a simples passividade desamparada de uma criança – um ponto que muitos batistas hoje consideram tão problemático no que diz respeito ao pedobatismo – é na verdade uma parte fundamental do simbolismo do batismo para Lutero e que diz algo sobre a graça. Nada reflete mais a unilateralidade da graça do que o batismo de um bebê frágil e indefeso que nada pode fazer por si.

No entanto, Lutero não acreditava que o batismo fosse efetivo por causa de um poder mágico inerente aos elementos em si ou ao sacerdote que realiza o ato. O batismo (como a ceia do Senhor) precisava de um contexto linguístico em que a graça de Deus em Cristo fosse proclamada com clareza e simplicidade. Cristo sempre vem por intermédio da sua palavra. A graça de Deus era efetiva principalmente por meio da sua palavra, e isso queria dizer que a ação litúrgica do batismo precisava estar relacionada à promessa de Deus. Na sua obra de 1519, O santo e bendito sacramento do batismo, Lutero argumenta que três coisas são importantes no batismo: o sinal, a coisa significada e a fé. O sinal é o bebê ser mergulhado na água (o modo preferido de Lutero era a imersão).[2] O significado é morte e ressurreição, e isso é tão poderoso que diferencia o batizado do não batizado de um modo fundamental. A pessoa batizada está morta – e continuamente morrendo – para o pecado, e ressuscitada e continuamente ressuscitando para a novidade de vida. A fé é a confiança na

ressurreição em Cristo no último dia.[3]

Para Lutero, o cristão deve crescer na fé e chegar a apreender as promessas do batismo para si ao longo do tempo, mas isso não impede a eficácia objetiva do sacramento. Lutero está à vontade para declarar que a criança batizada é sacramentalmente pura. O bebê é declarado justo.[4] Lutero vê a luta entre o pecado e a justiça começando no batismo e terminando somente na morte.[5] Em suma, o batismo acontece uma vez com água, mas captura o significado essencial de toda a vida cristã.

Cristãos de um contexto evangélico provavelmente ficarão confusos e possivelmente perturbados com a visão elevada do batismo que Lutero tinha. A justificação pela graça mediante a fé se encaixa sem dificuldade na narrativa conversionista que encontramos em escritores como John Bunyan, muitos dos puritanos ingleses e figuras posteriores, como John Newton, John Wesley e Charles Haddon Spurgeon. Para muitos de uma convicção mais evangélica ou avivalista, enfatizar a eficácia do batismo parece ameaçar a urgência existencial da nossa necessidade de fé.

No entanto, o que vemos em Lutero é uma concepção muito diferente da vida cristã, que está enraizada no seu entendimento da graça. Lutero descreve uma experiência de crise no seu chamado fragmento autobiográfico (quando ele faz um avanço exegético revolucionário na sua interpretação de Rm 1.17), mas não está claro que ali ele está falando a respeito do que os evangélicos posteriores consideram conversão. Para Lutero, o batismo foi o momento em que ele se uniu à igreja e se tornou cristão. E há coerência na teologia de Lutero. Numa Table talk (Conversa à mesa) notável, Lutero traça um paralelo do batismo com a pregação e aponta para o fato de que a pregação não depende da fé prévia da pessoa:

Dizeis que não batizais crianças porque não creem. Vós dizeis que não batizais crianças porque elas não creem. Por que pregais a Palavra a adultos que não creem, senão na esperança de que venham a crer? Vós o fazeis somente por força do mandamento de Deus. Pois se me batizais porque digo que creio, então batizais com base em meu depoimento e em meu nome. Portanto, visto que não sabeis se creio ou não creio, vós o fazeis somente por causa do mandamento de Deus. Não é necessário excluir as crianças, desde que como regra batizais a

todos, creiam ou não. Seria algo terrível se eu fosse batizado com base em minha confissão. O que faríeis se descobrissem de modo privado que um homem que em público desejava o batismo ou o sacramento [do altar] fosse um incrédulo? Não o podíeis negar-lhe, e, no entanto, saberíeis que ele está sem fé. Assim Cristo ofereceu [o sacramento] a Judas. Portanto, qualquer um deve ser batizado, a menos que tenha sido publicamente condenado por um crime, e que sua fé e salvação sejam confiadas a Deus.[6]

Para Lutero, tanto a palavra quanto o batismo precisam ser entendidos em termos da graça de Deus e, portanto, da prioridade da ação de Deus. Deus só é gracioso em Cristo, e Cristo vem de fora como uma decisão graciosa, unilateral e soberana de Deus. Aquilo que traz Cristo é o que traz a graça em sentido objetivo, a realidade de que não depende de modo algum da fé intrínseca ou da reação do recebedor. No batismo, a combinação de sinal e palavra apresenta o bebê com Cristo – com a graça objetiva de Deus. A presença de Cristo não depende da fé da criança; antes, a fé da criança depende da presença de Cristo. Se Cristo não estivesse presente, não poderia haver fé, porque a fé não teria objeto. Para Lutero, fazer do batismo um sinal da resposta da pessoa a Deus seria despojá-lo do que o torna tão importante: que ele apresenta e oferece Cristo e, portanto, a graça de Deus à criança. Também podemos acrescentar que a categoria da regeneração batismal não é o melhor modo de caracterizar a posição de Lutero. É verdade que ele acredita que o batismo torna a criança um cristão, mas não é simplesmente um resultado do ato em si, como se a água tivesse algum poder intrínseco de purificação, mas do fato de que Cristo é verdadeiramente oferecido à criança no batismo, porque o batismo está atrelado à promessa de Deus em Cristo, a ser recebida pela fé.

Zuínglio sobre o batismo

De todos os reformadores magistrais, Zuínglio foi o único que flertou, embora não por muito tempo, com a ideia de abandonar o batismo infantil e vincular o rito à pública profissão de fé. Em parte, isso foi o resultado das exigências políticas em Zurique. Zurique era uma cidade independente governada por um

conselho local. Isso deu à reforma de Zuínglio um contexto político mais radical, porque o poder não era exclusivo de uma nobreza estabelecida, como era o caso em Wittenberg. No início da Reforma, diversas figuras radicais eram parte do círculo íntimo de Zuínglio. Além disso, o traço característico da Reforma em Zurique – uma ênfase estrita na Escritura como guia regulador de todos os aspectos da vida – significava que todas as questões concernentes à igreja passavam por rigoroso escrutínio.

No entanto, o breve flerte de Zuínglio com o credobatismo terminou com seu apoio violento ao pedobatismo. No seu Comentário sobre a verdadeira e a falsa religião, o argumento de Zuínglio em favor do batismo infantil é bem simples, e levou à ênfase reformada posterior na aliança da graça. Ele defendeu que, porque seus adversários anabatistas não consideravam que as crianças estavam condenadas, estavam concedendo que estavam sob a graça. Além do mais, se os filhos dos cristãos não estavam sob a graça, eles seriam piores do que os filhos do Israel carnal. É verdade que seu argumento pode não ser convincente hoje, mas numa cultura em que o batismo infantil era uma posição-padrão, tinha poder persuasivo. Além disso, aponta para um entendimento mais pactual do batismo. [7]

Esse aspecto pactual do pensamento de Zuínglio fica claro em numerosas ocasiões em que ele traça paralelos entre a circuncisão e o batismo. Isso não é uma novidade de Zuínglio, pois muitos escritores patrísticos e medievais, e até o próprio Lutero, haviam feito esse paralelo. Mas Zuínglio tem o cuidado de desenvolvê-lo numa direção pactual. Numa carta ao colega reformador Urbano Régio, Zuínglio deixa claro que nem a circuncisão no Antigo Testamento nem o batismo no Novo salvam em si e por si mesmos. No entanto, porque o menino Jesus pertencia ao Israel visível e recebeu o sinal da aliança, as crianças cristãs que pertencem à igreja visível também devem receber o sinal da aliança.[8]

Zuínglio não acreditava que o batismo comunicasse a graça mais do que a circuncisão o fazia. Em vez disso, ele coloca a criança na igreja visível e é uma expressão concreta da graça que está disponível na igreja visível e por meio dela. Coloca a criança num contexto de formação cristã e testemunha àqueles que veem outros sendo batizados da ação incondicional de Deus na formação graciosa da sua igreja. O batismo é uma questão de grande significado coletivo. Se católicos romanos, luteranos e batistas, com seus diferentes modos, enfatizam o significado e os benefícios do batismo especificamente para aquele que era submetido ao rito, Zuínglio enfatizava seus benefícios para o corpo coletivo.[9]

O batismo em Calvino

Qualquer tratamento das visões dos reformadores acerca do batismo precisa incluir Calvino. Então, qual era a visão de Calvino sobre o batismo? Assim como com a ceia do Senhor, Calvino está em algum lugar entre a visão de Zuínglio e a de Lutero: [como o batismo] a ceia do Senhor não é meramente um sinal ou puramente simbólica, mas tampouco tem exatamente a mesma potência real que Lutero lhe atribui. A visão de Calvino aí vincula-se a sua abordagem geral dos sacramentos, que ele define assim: “Um sinal externo, pelo qual o Senhor sela na nossa consciência suas promessas de boa-vontade para conosco, para sustentar a fraqueza da nossa fé, e nós, por nossa vez, testificamos da nossa lealdade a ele, tanto diante dele quanto diante dos anjos e dos homens.”[10]

À primeira vista, isso parece ser uma visão-padrão dos sacramentos, semelhante ao que podemos encontrar em Agostinho, que trata os sacramentos como sinais visíveis de uma graça invisível. No entanto, a referência à promessa acrescenta aquele importante discernimento luterano – o sacramento deve ser entendido em conexão com a palavra de Deus. Podemos até mesmo dizer que funciona como um tipo de palavra visível ou concreta, para tomar emprestado o termo de Agostinho. Na verdade, para Calvino, assim como para Lutero, a palavra deve ser proclamada antes dos sacramentos porque, de outro modo, eles serão símbolos sem sentido, mortos.

Calvino desenvolve a ideia dos sacramentos como selos, semelhantes aos selos colocados em documentos oficiais. Minha vontade é redigida pelo meu advogado e contém instruções verbais específicas sobre como meus bens devem ser dispostos depois da minha morte. Isso é também autenticado. Um selo oficial é posto no papel em que está escrito, o que autentica o documento e lhe dá autoridade. Calvino vê os sacramentos como semelhantes a isso. A palavra de Deus pregada é o que contém a promessa da graça de Deus, e os sacramentos selam essa graça no nosso coração de um modo concreto. É por isso que a pregação é importante, porque sem a pregação os selos são sem sentido. Mas é também o motivo pelo qual os selos são importantes, pois os selos realçam a autoridade da pregação.[11]

Quando discute o batismo, Calvino o descreve como constituído por três coisas específicas: que nossos pecados são perdoados em Cristo, que estamos unidos a Cristo pela mortificação do pecado e pela novidade de vida, e que estamos unidos a Cristo como participantes de todos os seus benefícios.[12] O que é impressionante nesses três aspectos é que todos são cristológicos e estão profundamente relacionados à graça de Deus manifesta em Cristo. São ações de Deus. Para Calvino, como para Lutero, o batismo, antes de tudo, diz respeito ao que Deus faz e só secundariamente diz respeito à nossa resposta.

Evidentemente, a questão dos que se submetem ao batismo também surge para Calvino. Como Lutero e Zuínglio, ele defende o batismo de crianças com base na estreita analogia entre a circuncisão e o batismo, a identidade da promessa da graça sob o Antigo e o Novo Testamento, e a aliança entre o Antigo e o Novo Testamento sendo da mesma substância.[13]

Batismo e graça: uma reflexão contemporânea

Até este ponto, apresentei um resumo dos modos como os reformados entendiam o batismo e sua relação com a graça. Está além do escopo deste livro tentar uma análise dos argumentos de Calvino para batizar crianças, e menos ainda oferecer uma defesa bíblica abrangente dessa prática. Em vez disso, quero fazer uma simples pergunta: que implicação nosso entendimento da graça tem para nosso entendimento do significado do batismo? Minha esperança é que a resposta a essa pergunta se mostre mais produtiva do que os debates comuns sobre sujeitos e modos.

Podemos refletir sobre isso tanto da perspectiva pedobatista quanto da credobatista. Alguns pedobatistas veem o batismo de crianças como um modo de dar graças a Deus por um novo bebê ou de dedicar um bebê ao serviço de Deus. Em ambos os casos, entendem o batismo como algo que eles fazem. Calvino, ao atrelar o batismo a Cristo e ao evangelho, insiste em entendê-lo com base no que Deus fez, bem como simbolizando e selando isso.

Em contraste, os credobatistas, com razão, não terão tempo para ideias como

batismo como meio de dar graças pelas crianças ou de dedicá-las ao Senhor. No entanto, muitos acreditam que o batismo é o modo como nós cristãos professamos nossa fé. Ao fazer isso, tornam o batismo algo que nós fazemos, um ato que reside em nós. Por essa razão, há algumas igrejas batistas que repeditamente batizam pessoas que professam a fé, apostatam, temem que não foram salvas da primeira vez e procuram o batismo de novo ou outra profissão de fé. Essa prática baseia-se na noção de que o significado e a potência do batismo depende da fé da pessoa. Essa prática também não considera a ideia fundamental de Calvino, segundo a qual o batismo deve ser entendido em conexão com Cristo e sua graça.[14]

No entanto, temos de ser cuidadosos ao permitir que o foco comum dos debates sobre os sujeitos do batismo – somente os cristãos ou cristãos e seus filhos? – nos cegue para algumas áreas de consenso profundo e significativo entre presbiterianos e batistas, especialmente os batistas que pertencem à tradição batista particular. De fato, quando consideramos a igreja evangélica hoje, eu diria que a grande divisão quanto ao tema do batismo não é simplesmente – ou talvez nem mesmo principalmente – entre pedobatistas e credobatismos como sujeitos legítimos do sacramento, mas entre aqueles que veem Deus e aqueles que veem os seres humanos como os agentes no batismo. Isso pode surpreender os batistas contemporâneos, mas os primeiros batistas concordavam com os reformados em que Deus é o agente primário no batismo. Podemos ver isso ao comparar a Confissão de Fé Westminster sobre o batismo com a Segunda Confissão Batista de Londres de 1689. Primeiro, vejamos o capítulo 28 da Confissão de Fé de Westminster:

O batismo é um sacramento do Novo Testamento, ordenado por Jesus Cristo (Mt 28.19), não apenas para admissão solene do batizado na igreja visível (1Co 12.13), mas também para servir-lhe de sinal e selo da aliança da graça (Rm 4.11; Cl 2.11-12), do seu revestimento de Cristo (Gl 3.27), da regeneração (Tt 3.5), da remissão dos pecados (Mc 1.4) e da consagração a Deus, mediante Jesus Cristo para andar em novidade de vida (Rm 6.3-4). Esse sacramento, segundo a ordenação do próprio Cristo, deve continuar na sua igreja até o fim do mundo (Mt 28.19-20).[15]

Atentemos agora para o capítulo 29.1 da Segunda Confissão Batista de Londres:

O batismo é uma ordenança do Novo Testamento, determinado por Jesus Cristo, para ser ao batizado um sinal da sua comunhão com ele, em sua morte e ressurreição; de ser revestido por ele (Rm 6.3-5; Cl 2.12; Gl 3.27), da remissão dos pecados (Mc 1.4; At 22.16); e da consagração a Deus, mediante Jesus Cristo, para viver e andar em novidade de vida (Rm 6.2, 4).[16]

Algo da linguagem é diferente, refletindo as respectivas sensibilidades presbiterianas e batistas. Mas o âmago da teologia é notavelmente semelhante e tem em comum o ponto central de que o significado do batismo se encontra na ação de Deus. O batismo não é primordialmente uma resposta à ação de Deus. Pelo contrário, é uma ação de Deus. Está fundamentado na obra de Cristo e é um sinal (e para os reformados – e talvez também para os batistas particulares – um selo) dessa obra para o batizado.

Com isso, estou inclinado a dizer que a diferença entre um presbiteriano como eu e um batista reformado que adere aos ensinos da confissão de 1689 não é tão grande quanto aquela entre um presbiteriano e um católico romano ou entre um batista de 1689 e um batista do sul, que pode ver o batismo simplesmente como um meio molhado de professar a fé perante o mundo.[17] Talvez a maior divisão quanto ao batismo seja se ele é ou não um meio de graça.

A ceia do Senhor

O significado da ceia do Senhor na Reforma

Se a prática do batismo infantil serviu como ponto de continuidade entre a igreja medieval e os reformadores, separando-os apenas dos grupos mais radicais do

século 16, a teologia da ceia do Senhor não separou apenas os protestantes de Roma, mas também uns dos outros. Em 1529, o príncipe alemão Filipe de Hesse organizou um encontro entre Martinho Lutero, Ulrico Zuínglio e seus respectivos aliados no castelo de Marburgo para tratar de um consenso teológico. A motivação de Filipe de modo algum era teológica; ele queria estabelecer uma aliança militar entre os luteranos alemães no norte e os reformados suíços no sul, para proteção mútua dos seus interesses em face da potencial ação hostil da igreja ou do Sacro Império Romano. Que essa aliança requeresse um consenso teológico é um sinal do quanto era diferente do nosso o mundo da política no século 16.

As discussões em Marburgo testemunharam um acordo significativo a respeito de uma série de questões teológicas, mas não conseguiu produzir um consenso num ponto vital – se todo o Cristo, em suas naturezas divina e humana, estava presente nos elementos consagrados do pão e do vinho na ceia do Senhor. Foi tão amarga a discordância, e Lutero considerava a questão tão fundamental, que o Colóquio de Marburgo marca o início formal da divisão entre luteranos e reformados. Embora as duas tradições tenham outras ênfases que as distingam, é este ponto, o da natureza da presença de Cristo na ceia, que é a verdadeira linha divisória.

Lutero e Zuínglio sobre a ceia do Senhor

Por que Lutero era tão veemente quanto à ceia do Senhor? Grande parte do motivo está relacionado à sua autobiografia espiritual. Os primeiros temores de Lutero de não ser bom o bastante para se postar diante de um Deus justo foram precipitados pela exigência de que ele celebrasse a missa. Falando sem rodeios, Lutero estava nervoso com a responsabilidade de “fazer” Deus e “manusear” Deus quando consagrasse e distribuísse os elementos. Como era possível que ele, um pecador, tivesse tal proximidade com Deus e sobrevivesse?

A solução para esse temor foi a percepção de Lutero de que Deus é gracioso com os pecadores somente em Cristo, manifestado na frágil carne humana, e que a ceia traz o Cristo inteiro, humano e divino, ao participante.[18] Diferentemente da missa romana, em que a ação era da terra para o céu e os elementos eram

oferecidos a Deus, na missa luterana (e o nome “missa” foi mantido, embora com o sentido transformado), Cristo vinha à terra e era oferecido aos participantes no contexto da proclamação do evangelho.

O pensamento de Lutero sobre a missa passou por algum desenvolvimento entre seu pensamento inicial em 1519 e seu derradeiro conflito com Zuínglio em Marburgo. Inicialmente, sua maior preocupação era refutar a ênfase romana no aspecto sacrificial da missa. Embora ele considerasse a ideia romana da transubstanciação (a noção de que o pão e o vinho se transformavam no corpo e no sangue de Cristo) um erro, ele estava mais preocupado em enfatizar a missa como promessa. Portanto, havia necessidade de pregação no vernáculo para fornecer o contexto promissório da ceia. Apreender Cristo pela fé na palavra era necessário para apreendê-lo pela fé na ceia. Essa era a posição que ele apresentou em 1520 em dois tratados importantes: Um tratado sobre o Novo Testamento, isto é, a santa missa e o Cativeiro babilônio da igreja.[19] Lutero capta o núcleo do seu pensamento na seguinte passagem de Um tratado:

Se desejamos observar a missa corretamente e compreendê-la, então temos de render tudo que os olhos contemplam e que os sentidos sugerem – sejam vestimentas, sinos, canções, ornamentos, orações, procissões, elevações, prostrações, ou o que quer que aconteça na missa – até que primeiro apreendamos as palavras de Cristo e reflitamos detidamente sobre elas, pelas quais ele realizou e instituiu a missa e ordenou que a realizássemos. Pois nisso se encontra toda a missa, sua natureza, obra, ganho e benefício. Sem as palavras, nada é obtido da missa.[20]

Aí, a prioridade da palavra está clara e, como observamos antes a conexão da palavra com a graça de Deus, isso reforça a prioridade da graça: a ação é de Deus para nós, e não de nós para Deus. A missa está repleta da graça porque está repleta de Cristo. Somente na carne de Cristo podemos descobrir que Deus é gracioso para conosco, e assim a missa nos inculca que Deus é gracioso e misericordioso. É poderosa e real e oferece Cristo ao participante assim como a palavra também o oferece.[21]

Isso ajuda a explicar por que Lutero reagiu de modo tão negativo a Zuínglio. A

teologia de Zuínglio da ceia do Senhor realmente tinha dois aspectos básicos. Havia uma dimensão horizontal, que Zuínglio derivava do significado da palavra latina sacramentum, um juramento militar pelo qual os soldados se mantinham unidos. Zuínglio via a ceia do Senhor como um rito pelo qual os cristãos se comprometiam uns com os outros, uma refeição comunitária que reforça a lealdade e a identidade comunitárias:

[Os sacramentos] cumprem a função de um juramento de fidelidade. Pois o "sacramentum" é usado pelos escritores latinos em lugar de "ius iurandum", isto é, "juramento". Isso porque aqueles que usam um e mesmo juramento tornam-se uma e mesma raça e aliança sagrada, unida num corpo e num povo, e aquele que o trai é falso em seu juramento.[22]

Para Lutero, essa noção tem laivos da lei, não do evangelho. Soa como algo que fazemos, não algo que Deus faz por nós, e portanto não é uma questão de graça.

O segundo aspecto do pensamento de Zuínglio ao qual Lutero fazia objeções era a insistência em que as palavras da instituição fossem entendidas simbolicamente: "isto é meu corpo" na verdade quer dizer "isso simboliza meu corpo". Para Lutero, isso faz da ceia nada mais que um memorial, com os benefícios que ela oferece sendo apenas a oportunidade de lembrar do sacrifício de Cristo. Zuínglio escreve:

Os sacramentos de fato operam a fé, fé histórica; isso porque todas as festas, troféus, monumentos e estátuas operam a fé histórica: ou seja, trazem à mente aquilo que aconteceu uma vez; a memória é refrescada, como foi o caso com a festa da páscoa, entre os hebreus, e da seisachtheia, isto é, a remoção dos débitos, entre os atenienses, ou que uma vitória foi conseguida em dado lugar, como foi o caso em Ebenézer [1Sm 7.12]. Desse modo, então, a ceia do Senhor opera a fé, ou seja, indica como certo que Cristo nasceu e sofreu.[23]

Essa visão era anátema para Lutero com base em três coisas. Primeiro, ela

interpreta as palavras de Cristo simbolicamente, quando Lutero cria que deviam ser interpetadas literalmente. Segundo, ela remove da ceia o Cristo encarnado, e somente no Cristo encarnado a pessoa encontra o Deus gracioso. Terceiro, ao instituir o memorial da Ceia, mais uma vez o benefício que ela ofecere é dependente do participante, e não algo objetivamente oferecido a ele. Para usar a terminologia luterana, isso faz do sacramento lei, não evangelho, e, portanto, não é uma questão de graça.

Subjacente às diferenças entre os dois homens estava uma discordância cristológica importante. Lutero acreditava que havia uma comunicação direta das propriedades entre as naturezas divina e humana na encarnação, ao passo que Zuínglio pensava que a comunicação era indireta e para a pessoa. Em termos leigos (como se relacionam à ceia do Senhor), isso queria dizer que Lutero pensava que a humanidade de Cristo estava presente onde quer que a divindade estivesse. Zuínglio pensava que o corpo de Cristo encontrava-se no céu – que qualquer conversa sobre sua presença aqui na terra só podia ser espiritual. Para Lutero, isso era questionável, pois removia a humanidade de Cristo dos elementos. Ele acreditava que a cristologia de Zuínglio fazia da ceia lei, não evangelho. De fato, ironicamente era isso o que ele considerava o erro fundamental da missa católica romana, que tornava a Ceia uma obra – apesar de os católicos romanos ainda crerem que o corpo e o sangue estavam realmente presentes, o que tornava o erro deles menos sério que o de Zuínglio.

Calvino sobre a ceia do Senhor

É contra esse pano de fundo do conflito entre Lutero e Zuínglio que a abordagem de João Calvino à ceia do Senhor deve ser entendida. Desde cedo na sua carreira de reformador, Calvino mostrou uma preferência por Lutero em vez de Zuínglio, em grande medida por causa do modo como ele considerava que Zuínglio reduzia a ceia a mero memorial simbólico. Calvino acreditava que os sacramentos são sinais e selos das promessas de Deus que têm importância e impacto reais no cristão. No entanto, Calvino não podia seguir Lutero em sua cristologia. A crença de Lutero na comunicação direta dos atributos prejudicava a realidade da humanidade de Cristo. Se, por exemplo, a propriedade divina da ubiquidade fosse diretamente comunicada à natureza humana, então a natureza

humana se tornaria ubíqua, e, portanto, num sentido muito real, o corpo humano de Cristo seria diferente de qualquer outro corpo humano. Calvino, como Zuínglio, acreditava que o corpo humano (e a alma) de Cristo encontra-se à direita do Pai até sua vinda em glória no fim dos tempos. Portanto, a abordagem de Calvino à ceia do Senhor oferece uma descrição do sacramento que tenta evitar o mero memorialismo e pretende fazer justiça à seriedade que Paulo atribui ao sacramento em 1Coríntios 11, embora também evitando os problemas cristológicos da posição de Lutero.

Como no batismo, na ceia do Senhor Calvino vê a união do cristão com Cristo como crucial. Porque Deus se uniu, na pessoa de seu Filho, à carne humana como parte da grande economia da graça, assim a carne de Cristo é de supremo benefício para nós. É nossa união com o Cristo encarnado pela fé que salva, e Calvino caracteriza isso com a linguagem da comida ou do alimento. Na ceia do Senhor, falar de comer a carne de Cristo e beber o seu sangue em termos puramente memorialistas é inteiramente inadequado e não mobiliza o profundo ensinamento bíblico sobre a questão.

Certamente há um aspecto simbólico na ceia. Comer e beber os elementos nos lembra da obra de Cristo em nosso favor, sua morte sacrificial pelos nossos pecados; e assim como o pão e o vinho alimentam o corpo humano, do mesmo modo o corpo e o sangue de Cristo alimentam a alma humana.[24] Também transmite aos participantes a união com Cristo e, portanto, a condição deles como herdeiros de tudo que pertence a ele.[25] No entanto, para Calvino, há mais no sacramento do que aquilo que ele simboliza. Há uma alimentação real, pela fé, do corpo e do sangue do Senhor Jesus.[26] Essa alimentação não é coincidente com a alimentação física dos elementos defendida pelos luteranos. Em vez disso, é uma alimentação espiritual. O Espírito Santo une-se a Cristo, e assim nos capacita a nos alimentar do corpo e do sangue de Cristo pela fé:

Embora pareça algo incrível que a carne de Cristo, conquanto distante de nós, nos sirva de alimento, lembremo-nos do quanto a virtude oculta do Espírito Santo supera todas as nossas concepções, e o quanto é tolo desejar medir sua imensidão pela nossa capacidade ínfima. Portanto, que a fé conceba o que a nossa mente não compreende, ou seja, que o Espírito verdadeiramente une coisas separadas pelo espaço. Essa santa comunhão da carne e do sangue pela qual Cristo infunde sua vida em nós, como se penetrasse nos nossos ossos e medulas,

ele testitifica e sela na ceia, e isso não ao apresentar um sinal vão ou vazio, mas ao exercer a eficácia do Espírito pela qual ele cumpre o que promete.[27]

Em outras palavras, a ceia faz diferença porque oferece verdadeiro alimento espiritual em Cristo de um modo que é poderoso e de acordo com a visão de Calvino de que os sacramentos não são apenas sinais ou memoriais das promessas de Deus, mas também selos dessas promessas que tornam a diferença tangível. Podemos dizer que Calvino recorre ao Espírito Santo para resolver o problema geográfico que Lutero e Zuínglio enfrentavam. Como a linguagem do corpo e do sangue se aplica ao pão e ao vinho, dado que Cristo ascendeu aos céus? Lutero fez isso expandindo o escopo da humanidade de Cristo para que estivesse presente onde quer que sua divindade estivesse presente. Zuínglio o fez essencialmente negando por completo a realidade da presença de Cristo e defendendo o que se pode chamar sarcasticamente de "ausência real". Calvino aponta para o papel do Espírito em unir o cristão a Cristo e desse modo vencer essa distância. Assim, Calvino pode falar de uma verdadeira alimentação pela fé em Cristo na ceia do Senhor.

Mais que um memorial?

Desconfio que a posição-padrão da maioria dos protestantes evangélicos hoje seja algum tipo de zuinglianismo. A ideia da ceia do Senhor como memorial tem uma base bíblica óbvia – "Fazei isto em memória de mim" (1Co 11.24) – e a vantagem de ser simples e fácil de entender. No entanto, parece que a Bíblia requer que vejamos a ceia como mais que um estímulo para que os participantes se lembrem da morte de Cristo. Ela também nos lembra da ausência de Cristo: "Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha" (1Co 11.26). Além do mais, há tal seriedade na ceia que Paulo chega a atribuir consequências terríveis e até fatais por comer e beber de modo indigno (1Co 11.29-30). Por isso, acredito que Calvino tinha razão em ver a ceia não meramente como um memorial, mas também como um meio de graça, como algo que de fato têm impacto na vida do cristão.

Pode-se reagir a isso e perguntar: que “coisa extra” temos por meio da ceia do Senhor que não temos mediante a pregação da palavra? Esse comer de que Calvino fala, o que ele acrescenta ao que a palavra pregada já nos deu? A resposta a isso, num nível, é “absolutamente nada!”. Tanto a palavra quanto o sacramento que pode ser anexado à palavra não nos trazem nada senão Jesus Cristo. Aquilo que apreendo pela palavra mediante a fé é aquilo que recebo mediante o sacramento pela fé: Cristo. Ironicamente, é isto – o fato de a ceia oferecer o mesmo Cristo que a palavra pregada – que torna a ceia um meio de graça importante somado à palavra.

No entanto, algumas observações podem ajudar a nos convencer de que o sacramento não é supérfluo. Embora o sacramento nos dê o mesmo Cristo que a palavra, ele o faz de uma maneira diferente, e isso não é pouca coisa. A maneira como algo vem é significativa, como um momento de reflexão revela. Tome, por exemplo, um casal – marido e mulher. O marido pode – na verdade deve – dizer à esposa todos os dias que a ama. Essa é uma declaração verbal e sem dúvida é uma característica de um casamento saudável e amoroso. Se o marido nunca diz que ama a esposa, quase com certeza há algo errado no relacionamento. No entanto, numa ocasião ele também associará a essa declaração verbal um presente – digamos, um buquê de flores, uma caixa de chocolates, um perfume ou uma joia. O presente não indica nada que as palavras já não tenham comunicado. De fato, se ele nunca pronuncia as palavras “eu te amo” e, no entanto, às vezes dá um presente, a esposa pode legitimamente se perguntar o que aquele presente significa. As palavras que o circundam, que cotidianamente são parte do casamento, são importantes para ver o que os presentes significam quando são dados. Assim, o presente não representa nada senão o que o marido já disse à sua amada esposa.

Observe, porém, também que o presente em si faz uma diferença. Faz diferença quando o marido confirma suas palavras com ações, mesmo que tais ações sejam relativamente triviais na forma. Quanto custa uma caixa de chocolates? Alguns dólares. Menos que o salário de um dia. E, no entanto, o presente pode significar muito como declaração concreta do amor que o marido expressa verbalmente todos os dias.

Para provar a importância dos presentes para reforçar ou selar a ideia de amor, pense no resultado provável se o marido decide não dar à esposa um presente no aniversário dela. Se ele dá como desculpa o fato de que ele lhe diz que a ama todos os dias e que o presente é desnecessário, é bem pouco provável que essa

defesa se mostre satisfatória para a esposa. Na verdade, eu não recomendaria que nenhum leitor fosse tão imprudente a ponto de tentar isso em casa.

Podemos aplicar essa analogia ao entendimento de Calvino da ceia do Senhor. A ceia nos dá o mesmo Cristo como alimento de um modo diferente daquele apresentado somente pela palavra. Envolve sabor, tato e até a visão para os que não são cegos. A ceia enriquece o modo como recebemos a Cristo – não que seja necessário para a salvação, assim como um anel não é necessário para um casamento, mas de fato sela e reforça as promessas. Minha esposa pode olhar um dos anéis que lhe comprei e lembrar-se do momento em que o dei a ela, mas o significado do anel é muito mais profundo que uma mera ajuda à memória. Ele encarna e representa meu amor de um modo profundo, e, quanto estou ausente, há um sentido em que ela pode sentir minha presença.

Mais uma vez, a analogia é imperfeita. O ponto é o seguinte: a ceia do Senhor é mais que um memorial. Se fosse só uma questão de relembrar a morte de Cristo, as palavras pareceriam totalmente adequadas à tarefa. No entanto, a ceia do Senhor é uma refeição, e quando nos encontramos com amigos à mesa, há uma intimidade intangível que não está presente quando simplesmente conversamos com eles no escritório ou nos falamos ao telefone. Que Cristo coma com seus discípulos e ordene que seus seguidores também o façam fala de uma intimidade e de uma presença de um modo que algo concebido como mero memorial não faz.

A ceia do Senhor é um meio de graça porque, quando está vinculada à palavra, inculca Cristo no cristão de um modo poderoso. Comer do pão e beber do vinho não é apenas ser lembrado do sacrifício de Cristo, mas é conhecer sua presença pelo Espírito. Na ceia, o Senhor deu um grande presente à igreja, um presente que aqueles que levam sua graça a sério devem observar.

---

[1] Ver o capítulo 3.

[2] LW 35.30.

[3] LW 35.35.

[4] LW 35.32.

[5] LW 35.30.

[6] LW 54.98–99.

[7] Ver C. N. Heller (org.), The Latin works of Huldreich Zwingli, vol. 3. Filadélfia: Heidelberg, 1929, p. 197.

[8] W. J. Hinke (org.), The Latin Works of Huldreich Zwingli, vol. 2. Filadélfia: Heidelberg, 1922, p. 42-3.

[9] Sobre este ponto, ver a útil exposição de Zuínglio sobre o batismo em J. V. Fesko, Word, water and Spirit: A Reformed perspective on baptism. Grand Rapids: Reformation Heritage, 2010, p. 60-5.

[10] Institutes 4.14.1 (Beveridge).

[11] Institutes 4.14.5.

[12] Institutes 4.15.1, 5, 6.

[13] Institutes 4.16.

[14] Estou ciente de que muitos batistas podem discordar da minha apresentação da visão deles aqui. Para esclarecer: estou me referindo à prática batista popular a fim de destacar o significado da ideia de Calvino, não a teologias do batismo adulto cuidadosamente elaboradas, principalmente (embora não exclusivamente) aquelas desenvolvidas dentro da tradição batista particular. Infelizmente, essas teologias muitas vezes são irrelevantes para a prática batista assim como a teologia da aliança o é para muitas congregações presbiterianas. Para citar Cícero (que não tinha visão alguma sobre o batismo): “O tempora! O mores!” [Ó tempos! Ó costumes!].

[15] Dennison, Reformed confessions, 4.266.

[16] Ibid., 4.566.

[17] Para qualificar, hoje há muitos batistas do sul que veem o batismo como muito mais. Por exemplo, Thomas R. Schreiner e Shawn D. Wright (org.), Believer’s baptism: Sign of the new covenant in Christ. Nashville: B&H Academic, 2007.

[18] Para uma abordagem do solus Christus, ver Stephen J. Wellum, Christ

Alone—The uniqueness of Jesus as savior. Grand Rapids: Zondervan, 2017.

[19] Esses textos podem ser encontrados em LW 35 e 36, respectivamente.

[20] LW 35.82.

[21] Para uma discussão mais completa do significado pastoral prático do entendimento de Lutero a respeito da ceia do Senhor, ver Trueman, Luther on the Christian life, p. 144-56.

[22] Hinke, Latin works of Huldreich Zwingli, 2.259.

[23] Ibid., 2.254-5.

[24] Institutes 4.17.1.

[25] Institutes 4.17.2.

[26] Institutes 4.17.5.

[27] Institutes 4.17.10 (Beveridge).

Capítulo 10

Oração

Ao longo deste livro, vimos que o entendimento que os reformadores tinham da graça, seguindo Paulo tal como fora irradiado por meio de Agostinho, acentuava a ação unilateral prévia de Deus na salvação. A graça enfatiza que a salvação é algo que Deus faz. Nos capítulos anteriores, observamos como essa ênfase na atividade de Deus na salvação desenvolve-se na igreja tanto como ato de graça quanto por meio dos meios de graça – a pregação da palavra e os sacramentos. O Catecismo Menor de Westminster acrescenta mais um meio de graça, que, à primeira vista, pode parecer um tanto surpreendente:

P. 88. Quais são os meios exteriores e comuns pelos quais Cristo comunica-nos os benefícios da redenção?

R. Os meios exteriores e comuns pelos quais Cristo comunica-nos os benefícios da redenção são suas ordenanças, especialmente a palavra, os sacramentos e a oração; todas as quais se tornam eficazes aos eleitos para a salvação.

Já vimos por que a palavra e o sacramento estão nessa lista. A promessa de Deus investe-os de poder salvífico; Deus é o agente quando sua palavra é pregada, quando o batismo é administrado, quando o pão e o vinho são distribuídos. E a oração? A oração não é um ato de Deus mediado por algum meio. Pensamos na oração como a resposta do ser humano quando confrontado com a graça de Deus. De fato, a discussão da oração no Catecismo de Heidelberg aparece na terceira seção – a seção da “gratidão”, que fala da nossa resposta a Deus. Então, por que os teólogos de Westminster optaram por listá-la como meio de graça, e não como uma resposta à graça?

Ler as obras dos reformadores (que antecederam os teólogos de Westminster em várias décadas) não nos dá uma resposta imediata. Neste capítulo, quero oferecer uma justificativa de por que podemos considerar a oração tanto uma resposta à graça de Deus quanto um meio da graça de Deus. Um cristão que tem um bom entendimento da soberania de Deus e do poder da salvação em Cristo deve entender que a oração nunca é simplesmente uma resposta à boa-nova, mas é ela mesma uma parte fundamental da boa-nova. A oração é um meio pelo qual Deus fortalece seus santos e extende seu reino.

Oração da Reforma

O foco primário das polêmicas da Reforma a respeito da oração era a noção de intercessão dos santos. Era a ideia de que certos santos no céu podiam rogar pelos vivos e obter o favor de Deus para com eles. Ironicamente, um exemplo clássico dessa noção medieval na prática vem do próprio Martinho Lutero. Em 1505, quando pego por uma tempestade violenta, Lutero bradou: “Santa Ana, salva-me e me farei monge!” Essa foi uma oração profética, porque levou Lutero ao claustro agostiniano em Erfurt, e o resto, como dizem, é História. A oração de Lutero naquele dia desencadeou acontecimentos que no devido tempo o levariam a refutar a prática de orar aos santos, mas, naquela ocasião, sua resposta ao momento de crise foi inteiramente convencional. Santa Ana era a santa padroeira dos mineiros (e, por acaso, daqueles que são surpreendidos por tempestades), ofício exercido pelo pai de Lutero, e, ao orar assim, Lutero representava a prática geral da época (recorrer a santos individuais em busca de ajuda) e a piedade específica da sua própria casa.

Eu acrescentaria que precisamos ser cuidadosos antes de rejeitar todas as questões acerca da intercessão dos santos como não bíblicas. A Bíblia está repleta de exemplos de pessoas que intercedem por outros. Há Abraão em Gênesis 18, orando por Sodoma e Gomorra, e Moisés com frequência intercedendo pelo povo de Israel quando pecavam durante a peregrinação no deserto. Embora possamos ler esses exemplos no Antigo Testamento como tipologicamente apontando para a grande intercessão do Senhor Jesus Cristo em favor do seu povo, a intercessão pelos outros continua como exemplo e preceito

no Novo Testamento. Nas suas orações, Paulo com frequência lembra de orar pelas igrejas. Tiago diz que os presbíteros da igreja devem orar pela cura do doente. A ideia de que um cristão interceda a Deus em favor de outros não é uma ideia não bíblica. A maioria de vocês, leitores deste livro, sem dúvida já pediu muitas vezes a outros cristãos que orassem com vocês e por vocês.

No entanto, o catolicismo medieval fez dos próprios santos o objeto da intercessão. Há uma diferença entre alguém orar a Deus em seu favor e orar a um terceiro, pedindo-lhe que interceda por você. Ninguém orou a Abraão para que ele intecedesse a Deus por eles. No entanto, a oração provocada pelos relâmpagos da tempestade que quase mataram Martinho Lutero em 1505 baseia-se numa história da tradição teológica e da piedade popular. Na mente de Lutero, sua segurança física dependia da intervenção intercessória de Santa Ana, a santa padroeira dos mineiros. Evidentemente, Santa Ana já estava morta e no céu. Lutero estava atribuindo o poder da intercessão à pessoa de um santo morto. Mais tarde, Lutero veio a rejeitar essa posição porque sentiu que a teologia que a cercava desmerecia a singularidade de Cristo.[1]

Isso nos dá uma pista de por que podemos considerar a oração um meio de graça. Para os reformadores, a oração tem um foco cristológico que coloca a própria intercessão de Cristo no centro. A Reforma pode muito bem ser descrita como uma correção cristológica do catolicismo medieval. Ela apresentou o papel mediador de Cristo, particularmente seu sacerdócio, de um modo que transformou o entendimento da justificação e dos sacramentos. O sacerdócio de Cristo tornou-se o critério pelo qual as noções medievais de sacerdócio foram criticadas e corrigidas. Isso também transformou o entendimento que os reformadores tinham da oração, porque Cristo se tornou o foco único e imediato da intercessão.

A intercessão de Cristo

Como vimos anteriormente, a graça sempre deve estar conectada à obra de Cristo, não simplesmente em sua origem, na vontade misericordiosa de Deus, mas também na sua execução, isso porque a graça não é um sentimento divino. É

a resposta divina concreta ao problema humano do pecado e da morte que se manifesta na pessoa e na obra do Senhor Jesus Cristo. Não podemos falar de graça sem falar de Cristo; graça é Cristo, não uma abstração.

Uma das implicações disso é que a obra graciosa de Cristo é permanente. Ele não apenas assumiu a carne humana, viveu em obediência à vontade do Pai, morreu e ressuscitou, mas ascendeu ao céu. Lá, sua obra continua, pois ele vive para interceder pelo seu povo. Sua intercessão é parte da economia da graça e dá a base imediata para nossas orações. Podemos confiar que Deus ouve nossas orações porque nossas orações são apresentadas ao Pai pelo Filho por meio do Espírito. A economia trinitária da graça também abarca nossas orações e intercessões.

Isso é de vital importância prática. Com frequência (e com razão), os cristãos se concentram na morte e ressurreição de Cristo. Essas são a base da obra que ele está fazendo agora, sua intercessão amorosa e constante pelo seu povo diante do Pai. Ray Davies, da banda The Kinks, resume o isolamento solitário do habitante da cidade atual nestes versos eloquentes da sua canção “Nobody’s fool” [O bobo sem dono]: “Ninguém roga por mim, ninguém sangra por mim, sou um bobo sem dono, não sou amigo de ninguém.” Porém, os cristãos de fato têm alguém. Podemos saber que, pela graça, nunca estamos sozinhos assim. Cristo sangrou por nós e roga por nós constantemente. A intercessão de Cristo é uma doutrina cheia de graça.

O plano gracioso de Deus faz de Cristo tanto sacrifício quanto sacerdote. O sacrifício que ele oferece diante de Deus é seu próprio sofrimento e morte, que foi consumado de uma vez por todas no Calvário. Ele é o cordeiro de Deus. Ele é o grande cumprimento do que os sacrifícios do Antigo Testamento esperavam com ansiedade. No entanto, sua humanidade não é significativa simplesmente porque oferece o sacrifício. É também o agente no qual sua intercessão sacerdotal está baseada. Hebreus 7.23-28 afirma a perfeição e a permanência de Cristo como sacerdote e declara que ele vive para sempre para interceder pelo seu povo. Suas orações ao Pai salvam tantos quantos vão a ele. Essa verdade tem um significado profundo para nossa vida. Hebreus é o texto clássico a esse respeito, embora os Evangelhos, especialmente João 17, deem exemplos maravilhosos da intercessão de Cristo. Cristo, o Filho de Deus, consubstancial com o Pai, é um homem de oração constante e fervorosa. E temos de levar isso a sério. Hebreus 2.14-18 estabelece a necessidade da encarnação de Cristo ao fundamentá-la na sua identificação compassiva com os seres humanos. Muitos

argumentos cristológicos afirmam a necessidade de Cristo assumir a carne humana porque foram os seres humanos que pecaram em carne. Essa é a lógica subjacente à obra de Atanásio, no século 4º, Da encarnação, e à de Anselmo, no século 11, Por que Deus se fez homem. E embora isso seja um elemento-chave de qualquer cristologia bíblica, o escritor de Hebreus enriquece o quadro acrescentando a ele o elemento existencial da compaixão. A encarnação de Cristo também é necessária porque o torna um sumo sacerdote compassivo. Visto que assumiu a carne humana, ele sabe, de uma perspectiva humana, como é ser humano.

Isso quer dizer que os cristãos podem confiar que são representados diante do Pai por alguém que sabe e entende. Ele compartilha a existência humana deles, esta vida de contradição e dor, de um modo profundamente íntimo. Ter Cristo como nosso sumo sacerdote compassivo é um ato da graça, e quer dizer que Deus se relaciona com seu povo de um modo único e especial mediante sua vida encarnada permanente. Quando invocamos Cristo em oração, ele sabe não apenas o que sentimos como humanos, mas como o sentimos. E se compadece de nós.

A oração é um meio de graça porque a economia da graça envolve a intercessão de Cristo. Essa intercessão, mesmo agora, é o que faz da graça de Deus uma realidade poderosa para os cristãos individuais. A consubstancialidade do Pai e do Filho – segundo a qual o Filho é divino como o Pai é divino, e ambos são um só Deus – quer dizer que a intercessão do Filho sempre será ouvida pelo Pai e sempre será respondida de modo afirmativo. Não fosse assim, não poderíamos dizer que os dois são um só Deus. Essa intercessão de Cristo é parte do seu sacerdócio e significa que sua morte e intercessão são dois aspectos do único papel de Cristo como mediador; os princípios que se aplicam a um podem ser aplicados ao outro.

Isso quer dizer que reflexões sobre o relacionamento de Deus Pai com a morte de Cristo também podem aplicar-se ao relacionamento do Pai com a intercessão de Cristo. Evidentemente, é incorreto conceber a morte de Cristo como a oferta de um Filho bem disposto à misericórdia a um Pai irado num esforço para persuadi-lo ou chantageá-lo a ser gracioso com seu povo. Essa visão é absurda. Cristo não morre e então apresenta sua morte ao Pai como um suborno para mudar a mente do Pai. Cristo não tem de apresentar seu argumento diante de um Deus hostil, esperando pelo melhor, mas temendo o pior. Na verdade, Cristo é comissionado pelo Pai e ungido pelo Espírito Santo para que possa morrer pelos

nossos pecados. A economia da graça tem sua origem na vontade eterna de Deus e envolve cada pessoa da Trindade num plano unificado. A divindade está unida no desejo de agir com graça e misericórdia para com um povo pecador. Não há chantagem ou tensão entre Pai e Filho quanto à morte de Cristo ou à intenção graciosa dessa morte. Pai, Filho e Espírito Santo desejam exatamente o mesmo fim.

Uma vez que isso é verdadeiro quanto à morte de Cristo, também o é quanto à sua intercessão. Cristo como mediador é enviado pelo Pai e capacitado pelo Espírito Santo para esse papel, e todos os aspectos desse papel têm a concordância mútua das pessoas da Trindade. Quando senta-se à destra do Pai e roga pelo seu povo com base na sua obra sacrificial em favor deles, Cristo não está bajulando um pai relutante para que este faça algo que não quer fazer. Está simplesmente pedindo ao Pai que cumpra o que já tinha proposto mediante a obra de Cristo.[2]

Os cristãos podem desfrutar de perfeita confiança em oração, sabendo que o Deus que os salvou em Cristo é o Deus que ora por eles até agora e também é o Deus que atende a essas orações segundo sua vontade perfeita. Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo concordam quanto aos propósitos da obra de Cristo – vida, morte, ressurreição, ascensão e intercessão – e todos asseguram seu sucesso. O fato de Cristo orar pelo seu povo e pedir somente o que o Pai já está comprometido a dar-lhe deveria encher todos os cristãos de uma tremenda alegria.

A oração do cristão encontra sua base objetiva e graciosa na oração de Cristo. Em João 17, Cristo ora pelos seus discípulos e sua igreja. Essa passagem não só revela a vontade de Deus para a igreja como também representa uma série de pedidos sinceros que ele faz ao Pai. As orações de Cristo são parte do modo como Deus executa sua vontade. Podemos dizer que o Pai se deleita em ouvir as orações do Filho e concede o que ele pede. Primeiro, como Deus, o Filho somente pede aquilo que o Pai, como Deus, deseja conceder; e, segundo, o Pai sem dúvida se deleita em ouvir os pedidos do Filho e concedê-los. Se pais terrenos regozijam-se quando um filho pede algo bom e têm prazer em lhes dar, quanto mais isso não deve ser verdadeiro no que diz respeito a Deus?

A intercessão do Espírito Santo

A segunda base graciosa da oração é a obra do Espírito Santo. Uma das preocupações permanentes dos cristãos é a realidade de que nossas orações muitas vezes são fracas, tímidas e, às vezes, confusas. Há também situações em que descobrimos que nem mesmo sabemos pelo que deveríamos orar. Nesse contexto, a obra do Espírito Santo se torna significativa no entendimento da oração.

Acima, observamos que a Bíblia e os teólogos posteriores usam o conceito de graça de dois modos: como a disposição de Deus em misericórdia para com aqueles que se rebelaram contra ele, e em referência à obra de Deus naqueles que promovem seus propósitos graciosos. Este último aspecto da graça se concentra muito na obra do Espírito Santo. É o Espírito Santo que habita nos cristãos e na igreja, tornando-nos individual e coletivamente o templo do próprio Espírito Santo.

Dada a linguagem do templo associada ao Espírito Santo e o papel do Espírito na vida e na obra de Cristo, não é de surpreender que a Bíblia atribua importância ao Espírito na oração dos cristãos. A passagem-chave quanto a isso é Romanos 8.26-27, que diz: “Também o Espírito, semelhantemente, nos assiste em nossa fraqueza; porque não sabemos orar como convém, mas o mesmo Espírito intercede por nós sobremaneira, com gemidos inexprimíveis. E aquele que sonda os corações sabe qual é a mente do Espírito, porque segundo a vontade de Deus é que ele intercede pelos santos.” Em seu comentário a esses versículos, Calvino ressalta o fato de que somos cegos quando nos dirigimos a Deus, porque, mesmo quando convencidos dos nossos pecados, nossa mente não raro está caótica e perturbada. Contudo, ainda podemos confiar em Deus, porque, embora ele pareça não atender às nossas orações, sabemos que o Espírito intercede por nós segundo a vontade de Deus de uma maneira profunda que transcende todo o entendimento humano. Ele resume seu pensamento sobre a passagem do seguinte modo:

É dito que o Espírito intercede, não porque ele realmente se humilha em oração ou gemidos, mas porque ele incita no nosso coração aqueles desejos que temos

de considerar; e ele também afeta nosso coração de tal modo que esses desejos, pelo seu fervor, chegam ao céu. Por isso, Paulo disse que podia atribuir de modo mais significativo o todo à graça do Espírito. De fato, somos convidados a bater; no entanto, ninguém pode por si mesmo premeditar nem mesmo uma sílaba, exceto Deus, pelo impulso secreto do seu Espírito, que bate à nossa porta e assim abre por si mesmo nosso coração.[3]

Calvino diz que até mesmo nossas orações são atos da graça de Deus, provocadas pelo Espírito, aperfeiçoadas por ele e, assim, tornadas poderosas. As bases teológicas da oração transformam a nossa oração, embora em algum sentido oradas por nós, num meio de graça tanto para nós como indivíduos quanto para a igreja como um todo.

A oração humana como meio de graça

Uma das perguntas perenes que não raro desconcerta cristãos que têm uma forte crença na noção paulina e antipelagiana da graça é esta: se a salvação depende da graça soberana de Deus e, portanto, da intervenção divina, por que devemos orar?[4] Esse é um problema urgente para muitos, de uma série de perguntas geradas por um aparente conflito entre uma visão elevada da graça soberana e um desejo de preservar um claro entendimento da responsabilidade humana e, na verdade, da lealdade bíblica.

Com base em tudo que foi dito até este ponto, está claro que a oração humana não pode ser entendida de modo algum como uma barganha ou chantagem com Deus para que ele faça coisas que não deseja fazer e que não planejou fazer. Essa não é uma resposta legítima à pergunta. No entanto, talvez a oração possa funcionar não tanto por mudar Deus, mas por mudar aquele que ora? Será que o propósito da oração é alinhar a nossa vontade com a vontade de Deus? Nesse entendimento da oração, oramos a Deus, e Deus usa essa oração para nos conformar à sua vontade.

Sem dúvida, há alguma verdade nessa última ideia. Na oração do Senhor, somos

ensinados a dizer: “Seja feita a sua vontade, assim na terra como no céu.” Isso implica que uma parte da oração é nossa submissão à vontade de Deus. Comunicar-nos com Deus em oração inevitavelmente deve transformar-nos como seu povo, à medida que buscamos não simplesmente apresentar-lhe nossas petições, mas buscamos submeter nossa vida à sua vontade.

Há indícios desse aspecto da oração na vida do próprio Cristo. É um texto misterioso e profundo, mas, quando ele ora no Getsêmani, há uma clara alusão ao fato de que ele está submetendo sua vontade à vontade do Pai (Mt 26.39, 42). Não podemos entender tudo que está implicado nessa declaração, mas está claro que a oração tinha uma importância real para Cristo no que dizia respeito à obediência à vontade do pai. Assim, faz sentido que a oração também deva desempenhar seu papel em alinhar nossa vontade com a de Deus. Sem dúvida, a própria natureza da oração, pela qual aquele que ora é automaticamente posto na posição de quem suplica a um outro, fala disso.

Contudo, a oração não pode ser reduzida a isso. Em Lucas 18.1-8, Jesus conta a parábola da viúva importuna que continuamente apelava a um juiz até que finalmente ele lhe fez a justiça pela qual ela clamava. Sua aplicação da parábola é que os eleitos devem clamar a Deus em oração dia e noite e crer que ele os atenderá. Não é que essas orações simplesmente mudam os eleitos ao ajustar a vontade deles à vontade de Deus; menos ainda que essa orações mudem Deus. Antes, Deus usa as orações dos eleitos como um meio para cumprir seus propósitos para eles.

Conquanto Cristo seja Deus encarnado, sua vida é marcada por constante oração. Os Evangelhos nos contam que ele se retirava para orar (p. ex., Mt 14.23; Mc 1.35; 6.46; Lc 5.16; 9.18). Ele também ora em momentos cruciais do seu ministério, como no seu batismo (Lc 3.21), no Cenáculo (Jo 17) e no Getsêmani (Mt 26.36; Mc 14.32). A vida de oração de Cristo reflete sua dependência do Pai durante a jornada terrena e também que sua obra foi cumprida de modo importante e profundo pela oração. Quando ele ora no Getsêmani, por exemplo, não se trata de um desempenho teatral para ensinar-nos pelo exemplo como orar em circunstâncias difíceis. É parte da capacitação divina para que Cristo seja aquele mediador de que fala o escritor de Hebreus. Alguma coisa real e importante acontece no jardim, algo que, se não tivesse acontecido, o ministério de Cristo teria sido deficiente em sentidos importantes. Ademais, assim como Jesus ora por seus discípulos durante seu ministério terreno (por exemplo, Lucas 22.32; João 17), também agora ele intercede por seu povo à destra do

Pai.Adicionalmente, como Jesus orava pelos seus discípulos durante seu ministério terreno (p. ex., Lc 33.32; Jo 17), do mesmo modo agora ele intercede pelo seu povo à direita da mão de Deus. As orações de Cristo pelo seu povo sempre foram uma parte vital do modo como os propósitos graciosos de Deus têm sido cumpridos na igreja e na vida dos santos individualmente.

Cristo também ordena e espera que seus discípulos orem (p. ex., Mc 11.25; Lc 18.1). A oração era uma parte significativa da própria vida cristã, e era também algo em que ele esperava que seus discípulos se envolvessem tanto como meio para fortalecer a própria vida cristã quanto para ajudar no cumprimento dos propósitos mais importantes de Deus (Lc 10.2). Vemos esse aspecto da oração tanto nas descrições da vida da igreja no livro de Atos quanto nos imperativos das cartas de Paulo (p. ex., At 6.6; 13.3; 21.5; Ef 6.18; Cl 4.3). Praticamente, isso quer dizer que não devemos permitir que nosso entendimento da graça soberana de Deus obscureça a nítida importância e o imperativo bíblico da oração. Os cristãos oram. É isso o que fazemos. Então, como se devem entender os exemplos bíblicos de oração, sobretudo à luz da declaração do Catecismo Menor de Westminster de que a oração é um meio de graça?

De modo bem simples, podemos dizer que a oração é um meio de graça porque é um dos meios ou instrumentos escolhidos por Deus para alcançar seus propósitos graciosos. Cristo é o grande exemplo disso, orando para que se cumprisse a vontade do Pai, e pelos seus discípulos, durante seu ministério terreno e agora que está assentado no céu. Essas orações de Cristo não são uma peça de teatro. São parte dos meios escolhidos por Deus para realizar sua vontade na terra.

Tomás de Aquino é quem expressa essa ideia do modo mais sucinto na sua abordagem da predestinação quando faz a pergunta-chave. “A predestinação pode ser favorecida pelas orações dos santos?”[5] Como de costume, ele primeiro dá uma resposta negativa. A predestinação é eterna e, portanto, não pode ser afetada por nada que aconteça no tempo. Além do mais, Deus sabe de todas as coisas. Ele não precisa de conselho de ninguém sobre a melhor maneira de cumprir seus propósitos ou sobre quais devem ser esses propósitos. Por fim, se a predestinação pudesse ser ajudada pelas orações dos santos, então ela poderia também ser impedida pelas orações dos santos. Em oposição a esses argumentos, Aquino reafirma Gênesis 25.21, em que Isaque ora pela sua esposa estéril, Rebeca, e o Senhor o atende e ela concebe.

Então, Aquino oferece sua resolução do problema. Primeiro, ele destaca dois erros que devem ser evitados. Alguns, diz ele, usam a certeza da predestinação para defender que as orações são supérfluas porque os resultados da predestinação estão garantidos de qualquer modo. Os predestinados chegarão aos céus, os réprobos serão lançados no inferno, independentemente das orações feitas em favor deles. Embora isso pareça dar crédito a uma visão elevada da soberania de Deus, não faz justiça à importância e urgência da oração como descrita na Escritura. Outros, observa Aquino, caem no erro oposto de acreditar que a predestinação e a providência podem ser alteradas pela oração e pelos sacrifícios. Ele vê isso como uma ideia pagã, que os egípcios estariam propensos a defender. Embora essa visão busque fazer justiça à importância da oração na Escritura, não permite um entendimento correto da soberania de Deus.

Tendo apresentado essas duas opções incorretas, Aquino expõe sua própria resolução da dificuldade:

Por isso temos de dizer, de resto, que na predestinação duas coisas devem ser consideradas – a saber, a preordenação divina e seu efeito. Quanto à primeira, de modo algum pode a predestinação ser favorecida pela oração dos santos. Isso porque não é por causa das suas orações que uma pessoa é predestinada por Deus. Quanto ao segundo, é dito que a predestinação deve ser ajudada pelas orações dos santos e por outras boas obras; isso porque a providência, da qual a predestinação é uma parte, não abole as causas secundárias, mas exerce seus efeitos, a fim de que a ordem das causas secundárias também se enquadre na providência. Desse modo, como efeitos naturais, são providas por Deus de tal modo que as causas naturais sejam orientadas a cumprir esses efeitos naturais, sem os quais esses efeitos não aconteceriam; assim, a salvação de uma pessoa é predestinada por Deus de tal modo que tudo que ajude a pessoa no caminho da salvação enquadra-se na ordem da predestinação; sejam as orações da própria pessoa, sejam de outrem; ou outras boas obras, sem as quais a pessoa não obtém a salvação. Daí os predestinados deverem se dedicar à oração e às boas obras; porque mediante esses meios a predestinação é mais seguramente cumprida. Por essa razão é dito. “(…) irmãos, procurai, com diligência cada vez maior, confirmar a vossa vocação e eleição” (2Pe 1.10).[6]

Aquino faz uma distinção importante. Há a predestinação como vontade e decreto eterno de Deus, e esta não pode ser alterada pela oração dos santos. No entanto, isso não é tudo que há no ensinamento bíblico sobre a predestinação. Há também a execução da predestinação no tempo, algo que requer meios, e Deus apontou a oração como um desses meios. Podemos fazer uma analogia e dizer que minha decisão de visitar minha mãe é a causa da minha viagem, mas ainda tenho de viajar da minha casa até a dela para cumprir esse fim. Se não comprar a passagem e embarcar no avião, a viagem não acontecerá.

A analogia é, como todas as analogias desse tipo, inadequada. Minha jornada não é garantida simplesmente porque decido fazê-la. Seu sucesso ainda é totalmente dependente de que eu faça todos os preparativos necessários para a viagem e os coloque em prática. No entanto, no que se refere ao plano de Deus, tudo que Deus decide que acontecerá certamente acontecerá. Todavia, Deus realiza seus propósitos no reino criado e por meio da História. Se ele quer que eu ouça o evangelho em certo momento, ele tem de querer todas as contingências necessárias para que isso de fato aconteça. Esses propósitos requerem meios, e Aquino vê a oração como um dos meios que Deus usa para cumpri-los.

Podemos contrastar isso com o argumento cristológico e trinitário que registramos acima: nossas orações estão profundamente relacionadas com a vida do próprio Deus e com o relacionamento entre as três pessoas. Deus Pai se compraz em atender às orações do Filho. Na intercessão de Cristo, não há bajulação ou chantagem com o Pai. O Filho é Deus e, portanto, pede somente o que é da vontade do Pai lhe conceder. No entanto, a intercessão de Cristo é o meio pelo qual se cumpre seu ofício sacerdotal.

É assim com os cristãos. Não oramos para persuadir Deus a fazer algo que não é da sua vontade fazer. Tampouco oramos meramente para conformar nossa vontade à vontade de Deus, embora esse sem dúvida seja um dos propósitos da oração. Oramos porque o Senhor designou nossas orações como meio de cumprir seus propósitos graciosos. É por isso que Paulo pede que outros cristãos orem pelo seu ministério, assim como ele constantemente ora por eles. A oração é ao mesmo tempo um privilégio tremendo e um ato de humildade. Nossas orações são usadas por Deus para cumprir os seus propósitos, e esse é um pensamento espetacular. Não apenas nossas orações por intermédio de Cristo nos dão um gostinho da comunhão íntima com o Deus trino, mas são um meio escolhido pelo qual o Deus trino realiza sua vontade. Os propósitos de Deus são garantidos pelo próprio Deus e não dependem, em nenhum sentido final, da

intensidade ou do fervor da nossa intercessão.

Podemos acrescentar a isso mais um aspecto. Deus é nosso gracioso Pai celestial. Portanto, ele se alegra em ouvir e atender às nossas orações. Para traçar uma analogia humana, um pai terreno pode achar apropriado que seu filho lhe peça algo que ele deseja dar de todo modo, como um meio de dar uma forma concreta ao relacionamento existente. Assim, Deus, nosso Pai celestial, ama ouvir-nos pedir as coisas que ele tem prazer em nos dar, pois ao fazê-lo nosso relacionamento com ele de fato se realiza e se aprofunda.

Essa é uma razão importante pela qual a oração é um meio de graça. Oro para que eu cresça na graça, para que Deus me santifique, para que Deus me mantenha seguro até o último dia. E essas orações são uma parte vital do meio designado por Deus para cumprir exatamente essas coisas pelas quais estou orando. E o que peço para mim, peço também pelos outros e pela igreja, tanto local como globalmente. E, mais uma vez, essas orações são uma parte vital do meio designado por Deus para realizar exatamente essas coisas.

Um amigo de ministério gosta de colocar a oração e a graça de Deus nos seguintes termos: “Eu pensava: se Deus é soberano, por que devo orar? Agora entendo a questão de um modo diferente: se Deus é soberano, como posso deixar de orar?” Saber que nossas orações foram designadas como um dos meios de Deus cumprir seus propósitos graciosos, estão enraizadas no relacionamento entre Pai, Filho e Espírito Santo e que, portanto, são parte da economia da graça, deveria nos dar uma confiança sublime de que nossas orações são ouvidas pelo Pai e respondidas segundo a excelsa sabedoria de Deus.

Oração pública

Há um último aspecto da oração como um meio de graça que tem grande importância para a igreja, mas é cada vez mais negligenciado hoje – a oração pública. Discussão e treinamento para a oração pública não é comum hoje como já o foi outrora, e desconfio de que isso não é tanto o resultado de um entendimento imperfeito da graça de Deus, mas é muito mais provável que se

deva ao colapso da distinção entre público e privado. Vivemos num mundo em que o conceito nebuloso de “autenticidade” se tornou a virtude suprema. A autenticidade é vista em parte como a abolição da ideia de que deva haver uma diferença entre como nos comportamos em privado e como nos comportamos em público. Se a oração privada com frequência é o clamor espontâneo do coração a Deus, a oração pública, portanto, não deve ser exatamente a mesma coisa? A essa preocupação de que o preparo para orações públicas em algum sentido formal podem torná-las de algum modo menos autênticas, podemos acrescentar o temor cultural geral de algo que dê a impressão de elitismo ou convencionalismo. A falsa intimidade e a naturalidade deliberadamente casual de boa parte da nossa interação pública fala disso. A linguagem da amizade tem sido degradada hoje para incluir pessoas na internet com quem nunca nos encontramos ou interagimos de nenhum modo significativo. Alunos se dirigem a professores que mal conhecem pelo primeiro nome. Até mesmo algumas crianças chamam os pais pelo primeiro nome. Digo tudo isso não por casmurrice (embora essa falsa intimidade casual desperte em mim a casmurrice), mas para sugerir que há tendências culturais poderosas que militam contra as noções tradicionais de reverência e respeito. Tudo isso conspira contra a ideia de que devemos considerar a oração pública algo especial e único.

Acredito que há no culto cristão um lugar importante para a oração formal, bem formulada e coletiva. Precisamos de pessoas que conduzam as demais por meio de uma oração corretamente estruturada e pronunciada na presença de Deus. Mas por quê? Mais uma vez, se a igreja é um ato da graça de Deus, as ações da igreja são ações da graça. A pregação da palavra e a administração dos sacramentos fazem da graça uma realidade transformadora na vida dos crentes, assim como a oração coletiva na igreja. Essa oração também oferece um paradigma para os cristãos, mostrando-lhes como orar em privado. Sim, decerto haverá diferenças na maneira como a oração pública e privada é conduzida. Haverá uma intimidade pessoal nesta última que estará – na verdade, deve estar – ausente da primeira. Mas aprender a orar requer ouvir aos demais, e o único contexto em que podemos realmente fazer isso é em algum tipo de fórum público, a saber, o culto público do povo de Deus reunido.

A importância de ser conduzido em oração como povo de Deus é claramente ensinada na Bíblia. Quando a arca é levada ao templo, 1Reis 8 nos conta que Salomão se levanta na presença de toda a assembleia e ora de um modo que exalta a Deus, instrui o povo e traz um senso de reverência e temor à solenidade. Em Neemias 9, os levitas conduzem o povo numa impressionante confissão de

pecados que é tanto uma linda declaração de quem Deus é e do que ele fez pelo seu povo quanto uma oração. Na verdade, é uma confissão tanto de fé quanto de pecado. Em cada caso, o ônus da oração é exaltar a Deus por quem ele é e pelo modo como tem agido para com seu povo. Assim como a possibilidade da oração é o resultado da graça de Deus, também o conteúdo da oração é determinado por ela.

Essas orações são instrutivas como exemplos, porque mostram que há lugar para uma condução em oração competente, teologicamente informada e reverente num contexto público. Pensamos na pregação como meio de graça em parte porque é um dos meios escolhidos por Deus para levar seu povo à maturidade em Cristo ao lhes ensinar sobre ele enquanto o Espírito usa a palavra para transformá-los. A oração pública é semelhante. Ela dá ao povo um vocabulário para se dirigir a Deus, dá exemplos de como se dirigir a Deus e, acima de tudo, orienta corações e mentes de maneira correta no momento em que se dá. As pessoas de Deus são o povo de Deus. Temos uma identidade coletiva. E a expressão dessa identidade por meio da unidade de uma oração pública é uma representação profunda do que quer dizer ser igreja.

Isso está relacionado ao que observamos antes acerca do propósito da oração. Se a oração é algo que Deus escolheu usar como instrumento para cumprir seus propósitos e estender seu reino, então ela constitui uma razão (bíblica) pela qual a oração da igreja é de importância fundamental. É digno de nota que a oração em Neemias 9 seja uma confissão coletiva. Não é simplesmente que os israelistas pecaram individualmente e precisam confessar tais pecados. O povo como um todo pecou e precisa fazer a confissão. E é correto que pessoas competentes conduzam a congregação nessa oração. Assim, são os levitas, os sacerdotes, que fazem isso.

Mais exemplos são encontrados em Salmos, o grande livro de oração do antigo Israel e na verdade também da igreja. É digno de nota que eles foram escritos para uso coletivo, e muitos deles falam no plural, e não no singular, ao expressar as orações a Deus. Os salmos são meios de graça de vários modos. Primeiro, eles ensinam o povo de Deus sobre Deus. Os salmos estão repletos de doutrina expressa de forma poética. Eles põem em evidência a doutrina de um modo poderosamente pessoal e afetivo. Em segundo lugar, fornecem ao povo de Deus modelos inspirados de como se aproximar dele em oração. Se não tivéssemos certos salmos (p. ex., Sl 88 e 137), talvez nunca ficássemos sabendo que poderíamos nos achegar a Deus legitimamente em tais termos. Salmos 88, em

particular, com sua escuridão e penumbra incessantes, é um texto-chave para alguém que sofre de depressão e se pergunta como na terra podemos falar a Deus quando a escuridão parece ser a única companhia. O fato de Deus ter posto esse salmo na Bíblia é um indicador da sua graça para com o povo e é um meio gracioso pelo qual os desesperados e aflitos ainda podem se achegar a Deus em oração. Essa é a verdadeira autenticidade bíblica, não aquela de muitas das atuais falsificações.

Os salmos oferecem uma visão realista de como é viver uma vida cheia de graça num mundo caído e depravado. Uma das chaves para a vida cristã é um horizonte correto de expectativa. Quando um líder eclesiástico disse que o massacre em Paris em novembro de 2015 fez com que ele questionasse a existência de Deus, eu me perguntei: será que essa pessoa nunca percebeu que este mundo está cheio de afrontas desse tipo, e de fato muito piores, para que esse incidente o levasse a duvidar da existência de Deus? Se ele tivesse lido, cantado e orado os salmos, estaria muito mais bem preparado para a vida cristã aqui na terra. É um ato da graça de Deus que ele nos tenha equipado com uma Bíblia que fala a toda a extensão da vida humana.

Isso me traz a questão da graça e da liturgia. Observamos diversas vezes neste livro como a liturgia foi moldada pelo entendimento que os reformadores tinham da salvação. A liturgia é a formalização mais óbvia da oração pública, porque usa formas estritas, estabelecidas e prescritas. Alguns evangélicos lutam com isso, acreditando que ela tende ao formalismo e à repetição mecânica. Repetir palavras – palavras de outrem – semana após semana, esse é o argumento, é não fazer nada mais do que papaguear uma forma verbal vazia.

Sem dúvida a liturgia pode levar a esse formalismo, mas ler a Bíblia e cantar hinos e coros são suscetíveis às mesmas críticas. A mera adição de um fundo musical, como no caso de um hino, não assegura que as palavras sejam cantadas com algum compromisso ou vitalidade reais. Aliás, não é o conjunto de formas que causa o formalismo, mas uma atitude do coração. Orações escritas ou espontaneamente formuladas podem igualmente ser exemplos de formalismo morto ou de piedade vital.

Em vez de nos concentrar na forma das orações públicas, quer escritas, quer improvisadas, devemos atentar para o propósito delas como meio de graça, como um dos instrumentos pelos quais Deus realiza seus propósitos graciosos na vida da igreja. Se fizermos isso, então estaremos mais preocupados com o conteúdo

do que se a oração é escrita com antecedência ou vêm à mente da pessoa que dirige o culto. Como com a pregação da palavra, a oração pública precisa fazer a conexão entre Deus e a congregação. O foco primário deve ser o próprio Deus. O Senhor Jesus nos deu o grande paradigma da Oração do Senhor, que começa por afirmar a Deus quem ele é, exaltando-lhe o nome, invocando a vinda do seu reino e o cumprimento da sua vontade. E então passa às necessidades e aos desejos dos seres humanos. Numa igreja em que a graça é entendida corretamente, a estrutura litúrgica do culto seguirá o padrão bíblico, com foco sobretudo em Deus, e estruturará todos os pedidos humanos – do perdão de pecados a necessidades materiais – à luz da identidade e ação do próprio Deus. Isso se refletirá nas orações que são feitas.

Assim, por exemplo, numa igreja presbiteriana típica o culto começa com uma oração pedindo a bênção de Deus, passa para a confissão de pecado (seguida por uma proclamação de perdão), e então a uma oração geral pela igreja, com uma oração antes e depois do sermão, pedindo a ajuda do Espírito Santo e termina com uma bênção. A estrutura da oração é um meio de graça porque reflete as prioridades bíblicas e conduz a congregação pelos vários aspectos do que significa ser alvo do favor imerecido de Deus em Cristo.

Por essa razão, embora isso vá contra os instintos fortemente democráticos da igreja de hoje e contra a noção de espontaneidade como marca dessa autenticidade nebulosa que é considerada uma virtude, eu defendo que é importante para aqueles que dirigem o culto que sejam ensinados a orar corretamente em público. A própria Bíblia dá instruções claras sobre forma e conteúdo. O fato de termos o livro de Salmos, outros exemplos de oração coletiva e instruções sobre como evitar orações demasiado longas por causa do exibicionismo é significativo. A oração não deve ser determinada por caprichos pessoais em privado, e menos ainda em público. O perigo de sucumbir a noções contemporâneas de autenticidade é que a oração pública se torna precisamente aquilo contra o que Cristo advertiu: um pretexto para exibição pública.

Conclusão

À primeira vista, pode parecer estranho descrever a oração como um meio de graça, mas essa é de fato uma caracterização correta. A oração, assim como a igreja, não é algo, em primeiro lugar, “feito” por nós. É feita por Deus e dada a nós como meio de perceber os propósitos dele em nossa vida.

Uma teologia que leva a graça a sério colocará a oração no centro da vida da igreja e na vida do cristão individualmente. A graça não é apenas um favor imerecido de Deus; é também o modo como Deus trabalha na nossa vida para cumprir seus propósitos para nós, e no seu âmago está a oração. Cristo ora pelo seu povo, compadece-se dele e pede ao Pai que seja misericordioso para com ele, livre-o da tentação e leve-o à maturidade. Oramos para Deus Pai, mediante o Filho, pelo Espírito Santo, e essas orações são um meio escolhido por Deus para alcançar seus fins.

Não deveria surpreender-nos que os reformadores tivessem uma visão elevada da oração, pública e privada, e que aqueles que lhes seguem os passos continuem a fazer isso. Sim, cremos que a pregação é inegociável, e vemos os sacramentos como os grandes sinais e selos da graça de Deus, mas a oração também tem um lugar vital na vida e no discipulado cristão, um meio jubiloso, ordenado por Deus, pelo qual sua graça trabalha na nossa vida e por intermédio dela. Embora alguns considerem uma visão elevada de questões como eleição e predestinação como tentações à indolência e à inatividade como cristãos, a realidade é exatamente oposta. Se cremos na graça soberana de Deus, que ele agiu e continua a agir em Cristo para salvar, e ele determinou os meios pelos quais seus propósitos salvíficos serão executados, então devemos ser mais, não menos, fervorosos no nosso exercício da oração.

---

[1] Podemos conceder neste ponto que se pode apresentar uma interpretação dessa intercessão dos santos que não está longe da prática protestante de outros cristãos orarem por nós. O perigo real na posição romana não é que envolva a oração de outros em nosso favor, mas o fato de que esteja enraizado numa noção de santidade como algo que somente um subconjunto de cristãos especialmente espirituais possui. Isso pareceria tornar suas orações mais eficazes por causa de alguma qualidade intrínseca que eles possuem e que desmerece a honra de Cristo, que é o motivo por que Lutero veio a opor-se a essa noção em anos posteriores.

[2] A base escriturística para isso é encontrada, por exemplo, em como Cristo

articula seu relacionamento com o Pai no seu discurso aos discípulos no Cenáculo (Jo 14–17). É especialmente significativa a oração sacerdotal de João 17, que revela a conexão entre o que o Pai deu ao Filho e aquilo pelo que Cristo ora, por exemplo, versículos 1-2, 9-10, 17-19, 25-26.

[3] João Calvino, Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans. Trad. John Owen. Edimburgo: Calvin translation society, 1849, p. 313.

[4] Evidentemente, aqueles que rejeitam essa visão da graça enfrentam sua própria pergunta quanto a isso: Se é injusto que Deus intervenha de um modo soberano, por que orar para que ele faça isso?

[5] ST 1a.23.8 (Burns, Oates, and Washbourne).

[6] Ibidem.

Conclusão

Sola gratia! Somos salvos somente pela graça de Deus. Ao recordarmos esse brado da Reforma, é útil perguntar a nós mesmos: como seria uma igreja "somente a graça" hoje? O que caracterizaria a vida dela como igreja? Como poderíamos reconhecer essa igreja se a víssemos? A resposta a essas perguntas, assim como a estrutura deste livro, tem duas partes: a primeira é doutrinal, a segunda é prática. No entanto, essas partes estão estreitamente relacionadas. A seguir, apresento dez marcas que mostram a interconexão e dão indicações quanto à identidade de uma igreja sola gratia.

1. Uma igreja "somente a graça" leva o pecado a sério. De modo uniforme vimos neste estudo que a graça não é simplesmente um sentimento ou uma atitude de Deus. É uma resposta concreta de Deus ao pecado humano. Isso quer dizer que um entendimento correto da graça depende de um entendimento prévio correto do pecado e da terrível condição humana.

Os americanos estão familiarizados com igrejas em que o evangelho é apresentado como um meio de realização pessoal. Exemplos óbvios são os pregadores da prosperidade que aparecem nos canais de TV cristãos e levam uma vida de riqueza extravagante. Porém, não é necessário acreditar no evangelho da prosperidade no sentido mais pleno para acreditar nele de uma maneira atenuada, mas ainda assim perigosa. Se frequentamos uma igreja para nos sentir bem ou para obter indicações de como viver melhor, então estamos errando o alvo. Essas atitudes indicam que vemos o problema humano como uma questão de psicologia humana ou de falta de conhecimento. Não estamos vendo onde se encontra o verdadeiro problema.

Nosso problema básico não é que temos baixa autoestima. Não é a miríade de problemas que afligem pessoas comuns todos os dias – empregos desgastantes, casamentos em colapso, infelicidade no lar. É que em Adão todos pecamos, que somos culpados diante de um Deus santo, e que nosso coração está

comprometido a rebelar-se contra ele e contra sua lei.

Esse é o ponto de partida para o entendimento que a igreja tem da condição humana e de tudo o que decorre daí. Enquanto não virmos o pecado como o problema, não entenderemos a natureza da solução prescrita por Deus.

Uma igreja que leva “somente a graça” a sério será conhecida por levar o pecado a sério. Seus ministros pregarão a santidade de Deus e conclamarão as pessoas ao arrependimento semana após semana. Os hinos e cânticos refletirão essa realidade, e as orações apresentarão a culpa da humanidade diante de Deus. Nenhuma igreja cheia de graça será dúbia quanto ao problema que a graça deve tratar.

2. Uma igreja “somente a graça” leva Cristo a sério. Se o pecado é o problema, a graça não é simplesmente a decisão benevolente de Deus de ignorá-lo ou de fingir que a queda nunca aconteceu. A graça na Bíblia, e entre os maiores expoentes da graça na história da teologia, está encarnada no Senhor Jesus Cristo. A graça é a ação de Deus para lidar com o pecado, em Cristo e na aplicação de Cristo à pessoa pelo Espírito Santo. Uma igreja “somente a graça” não falará somente da graça; falará de Cristo. Se falamos da graça sem falar do nome de Cristo, não estamos falando biblicamente da graça. Na Bíblia, a graça está tão estreitamente relacionada a Cristo que uma conversa sem Cristo é uma conversa sem graça. Um perigo comum entre aqueles que falam da graça é falar dela como se não fosse mais que a ideia de que Deus perdoa o pecado. Se não situarmos nosso entendimento do perdão dentro do contexto da economia da salvação e da pessoa e da obra de Cristo, não estamos falando da graça. Uma igreja que crê na salvação somente pela graça – como a Bíblia ensina – assegurará que Cristo permaneça no centro de tudo que é proclamado.

3. Uma igreja “somente a graça” leva a prioridade de Deus na salvação pessoal a sério. A predestinação continua sendo um tema polêmico na igreja, como indicam os debates contínuos na Convenção Batista do Sul [dos EUA]. Como tentei mostrar na parte 1 deste livro, a ênfase na soberania da graça de Deus que encontramos em homens como Agostinho e Calvino representa um aspecto importante e inegociável do evangelho cristão. Deste lado da glória, não seremos

capazes de responder a todas as perguntas suscitadas pela doutrina da predestinação, mas a declaração doxológica de Paulo em Romanos 9 indica que ele também estava bem ciente dos limites da especulação humana quanto a essa questão. Há um momento em que temos de parar de teologizar e especular e simplesmente declarar a glória de Deus.

Uma igreja “somente a graça” proclamará destemidamente a prioridade da soberania de Deus sobre toda a criação e sua prioridade soberana sobre a igreja e seu povo. Somente assim os ministros podem pregar com confiança, sabendo que não é sua eloquência que salva, mas o Espírito que usa a palavra para levar as pessoas a Cristo. Somente assim os pastores podem aconselhar as pessoas com confiança, sabendo que, qualquer que seja o problema, nosso Deus soberano e gracioso está no controle. Somente assim o homem cuja esposa de 50 anos está desvanecendo na neblina do mal de Alzheimer pode saber que tudo ainda está bem e que, se nem um pardal cai sem que o Senhor o saiba, suas agonias e as de sua esposa estão sendo vistas pelo Senhor e estão sob seu controle.

4. Uma igreja “somente a graça” leva a segurança a sério. Com base nesse último ponto, a igreja “somente a graça” leva a segurança a sério. Esse, como vimos, foi o ponto em que os reformadores romperam com a tradição antipelagiana anterior sobre a graça. Para eles, a graça soberana de Deus queria dizer que os cristãos podiam confiar que Deus era seu Deus e os amaria e cuidaria deles até que estivessem a salvo em casa.

Mais uma vez, isso é pastoralmente decisivo. Ser capaz de orientar os cristãos a um Deus soberano que se revelou a eles como gracioso em Cristo é talvez a coisa mais importante que um pastor pode fazer. Quando os problemas deste mundo caído se aproximam de nós, e eles se aproximarão em algum momento, há uma tendência a ver nosso pecado, nosso sofrimento ou as maquinações malignas do mundo ao nosso redor como a última palavra. A graça de Deus em Cristo diz o contrário, e a igreja que leva a graça a sério constantemente indicará a seu povo essa verdade com o objetivo de convencê-los de que, aconteça o que acontecer, Deus é soberano e gracioso.

5. Uma igreja “somente a graça” leva o ajuntamento coletivo da igreja visível a sério. Para os reformadores – como para os padres da igreja primitiva e medieval –, o ajuntamento da igreja visível era importante. De fato, podemos dizer que para eles era a coisa mais importante. Certamente era tão importante para os medievais em grande medida por causa do sacramentalismo deles, algo que os reformadores rejeitaram. Mas, mesmo assim, os reformadores criam que a igreja é criação de Deus e que é o lugar em que a graça é encontrada por intermédio da proclamação da palavra de Deus e da administração dos sacramentos.

Vivemos numa época em que a igreja muitas vezes é considerada um acréscimo opcional à fé cristã, ou um lugar a que vamos para aprender a entender a Bíblia, fazer alguns bons amigos – um contexto para interação social. Uma igreja que leva “somente a graça” a sério sabe que embora todas essas coisas sejam verdadeiras, a razão primordial por que vamos à igreja é receber a graça de Deus mediante a palavra e os sacramentos. Os cristãos que levam a graça a sério sabem que a igreja existe antes que eles existissem e é o lugar em que são discipulados à medida que crescem na graça. É com o ajuntamento dos santos no Dia do Senhor que recebemos aquilo de que precisamos e somos fortalecidos para cuidar dos nossos afazeres diários pelo restante da semana.

O desafio para os cristãos é o seguinte: nós, como indivíduos, levamos “somente graça” a sério? Se o fazemos, então levaremos a igreja a sério. Estaremos na igreja aos domingos. Estaremos comprometidos com o corpo local. Serviremos. Pois o corpo local é onde a graça em Cristo deve preeminentemente ser encontrada.

6. Uma igreja “somente a graça” leva a Bíblia a sério. Se levamos “somente a graça” a sério, então inevitavelmente levaremos a Bíblia a sério. A Bíblia é a revelação de Deus da história e da identidade do seu povo e, acima de tudo, dos seus propósitos para eles à medida que culminam em Jesus Cristo.

Assim, precisamos dedicar tempo para refletir sobre como a Bíblia funciona nas nossas igrejas. Será que está sendo dado tempo para a leitura pública de porções significativas da Escritura nos cultos? Será que nossos sermões fazem as pessoas voltarem à Bíblia repetidas vezes? Será que as orações públicas estão permeadas de referências e alusões bíblicas? Será que quando saem da igreja, as pessoas conhecem a Bíblia melhor do que quando entraram?

7. Uma igreja “somente a graça” leva a pregação a sério. A pregação era central para a Reforma por causa do modo como os reformadores entendiam a graça. A palavra proclamada não era simples informação. Os sermões não apenas ajudam as pessoas a entender a Bíblia melhor. A palavra traz graça. Confrontadas com o pecado, ou as pessoas se endurecem ou se prostram em arrependimento e então são apresentadas a Cristo, o autor e consumador da salvação. O pastor precisa seguir o paradigma paulino: proclamar quem Cristo é, conclamar os congregantes a crer nele para salvação, e então enfatizar a necessidade de viver de acordo com a identidade que eles têm em Cristo. Qualquer sermão que careça dos grandes indicativos da fé cristã e que não enfatiza a urgência espiritual do povo e o trabalho prático para a igreja e para a pessoa não é um sermão bíblico.

E lembre-se: a pregação é sobrenatural. As palavras do pregador são tomadas pelo Espírito e aplicadas como a palavra de Deus aos corações e mentes da congregação. É o principal meio pelo qual Deus leva seu povo à fé e os alimenta na fé. Entender a graça bíblica é entender os meios da graça bíblica e levá-los a sério. O ministério da pregação será central para qualquer igreja “somente a graça”, e o treinamento dos pastores será central para qualquer seminário teológico “somente a graça”.

Alem do mais, a congregação levará a pregação a sério. Vivemos num mundo em que ouvir tornou-se uma atividade passiva. Sentamo-nos em frente da tela do computador e da televisão assistindo passivamente a filmes ou notícias. Alguns sugerem que a profusão de cliques da web tem reduzido nossos intervalos de atenção, e passamos de canal para canal ou de site para site, raramente envolvidos em algum nível com o material que nos é apresentado como fast-food de informação. No entanto, quando se trata da igreja, temos de agir de maneira diferente. Quando o pregador prega, se levamos a graça a sério, temos de ouvir ativamente o que ele está dizendo. Precisamos seguir-lhe o argumento, pensar a respeito da passagem tratada e ouvir o que o Senhor está dizendo por meio dela. Desse modo, verdadeiramente iremos nos beneficiar da graça que nos é dada.

A igreja que leva a graça a sério levará a pregação a sério. E isso significa não apenas assegurar que o ministro pregue a palavra fielmente, mas que essa proclamação seja central à vida da igreja e que a congregação ouça ativamente o que o ministro está dizendo.

8. Uma igreja “somente a graça” leva o batismo a sério. Sou um batista apóstata, agora um presbiteriano, e uma das razões da minha mudança foi a convicção de que o batismo é inteiramente sobre a graça de Deus, não nossa resposta a Deus. Há batistas, por exemplo os da Confissão de 1689, que concordam comigo quanto a isso. Portanto, ao escrever este livro, tentei evitar forçar a mão no modo ou na ocasião do batismo. Por quê? Porque, teologicamente, acho que há espaço para aqueles que divergem quanto ao tema do batismo chegarem a um acordo quanto ao significado dele.

O batismo é importante. Igrejas que consideram o batismo infantil simplesmente um modo sofisticado de dar graças pelo nascimento de um novo bebê não o estão levando a sério de modo algum, nem as igrejas batistas que rebatizam as pessoas sempre que elas caem e voltam à fé. Num mundo de organizações paraeclesiásticas, há poucas coisas mais teologicamente deprimentes que ouvir dizer que o batismo é uma questão secundária, menor, sobre a qual todos podemos concordar em divergir. O batismo é parte da Grande Comissão, e no Novo Testamento fala-se dele em termos que parecem ser muito significativos. O batismo é parte da economia graciosa de Deus e deve ser levado a sério por todos os cristãos. Podemos chegar a um acordo ao dizer que Deus é o agente no batismo, o batismo é um meio da sua graça, e todos os cristãos devem levar seu batismo a sério. O batismo nos lembra de que há um juízo para aqueles que não levam as obrigações da aliança a sério e não fazem uso da graça que Deus nos deu em Cristo. O batismo é algo que Deus nos dá, não algo que oferecemos a ele ou a nossos irmãos cristãos.

Igrejas “somente a graça” devem ensinar a importância e o significado do batismo. Pastores devem lembrar às pessoas o batismo delas e o que ele significa. Assim como Paulo lembrava às pessoas o fato de que elas foram batizadas como base para enfatizar a nova identidade delas em Cristo e os grandes imperativos da vida cristã, nós também o devemos fazer.

9. Uma igreja “somente a graça” leva a ceia do Senhor a sério. Se o batismo é um meio de graça, podemos dizer o mesmo sobre a ceia do Senhor. Como nosso breve exame de Lutero, de Zuínglio e de Calvino mostrou, os reformadores levavam a ceia do Senhor muito a sério – até mesmo a ponto de suas

divergências dividirem o movimento protestante. Isso pode ter sido exagerado, mas talvez fosse pior se simplesmente tivessem ignorado a questão como algo sem importância.

Hoje, precisamos recuperar um entendimento da ceia do Senhor como um meio de graça. Com frequência demais, encontramos pouco ou nenhum ensino sobre a ceia nas nossas igrejas. E quando os pregadores de fato ensinam sobre a ceia, é mais por um senso de dever que por um entendimento correto da razão pela qual ela é feita. Assim como com o batismo, precisamos levar a sério a celebração da ceia e precisamos nos certificar de que a instrução correta seja dada aos participantes quanto ao significado da ceia.

Muitos evangélicos recuam disso porque parece demais com tendências romanizantes. Porém, não devemos permitir que o excesso de um grupo nos leve a exagerar na reação. Reformadores como Calvino viam a ceia como um meio de graça, como algo que faz diferença para os crentes na vida cristã cotidiana deles. Embora a ceia não seja necessária para a salvação, muitas coisas que não são estrita e absolutamente necessárias para a salvação ainda são desejáveis e úteis. Pensem na importância da comunhão com outros cristãos ou na prática da leitura diária da Bíblia. Se isso é verdadeiro quanto a essas práticas, quanto mais não será o caso com algo que o Senhor ordenou que fosse feito? A ceia do Senhor nos dá Cristo – de um modo diferente da palavra, mas nos dá Cristo mesmo assim –, e uma igreja que crê “somente na graça” será uma igreja em que a ceia do Senhor é considerada importante.

10. Uma igreja “somente a graça” leva a oração a sério. Por fim, uma igreja que crê “somente na graça” inevitavelmente levará a oração a sério, tanto a pública quanto a privada. Isso porque uma igreja que leva a graça a sério sabe que ela só existe em completa e total dependência do Senhor que a comprou. Essa igreja saberá que é vitalmente importante clamar ao Senhor por todas as coisas, que conversões, crescimento cristão, discipulado e adoração, tudo depende do próprio Deus. Assim como Tomás de Aquino, os cristãos que entendem a graça sabem que suas orações são um dos meios escolhidos por Deus para cumprir seus propósitos e, portanto, a oração vai caracterizar suas vidas, tanto coletiva quanto individualmente.

A graça é uma doutrina vital, não só para a confissão teológica da igreja, mas também para a prática teológica da igreja. É uma doutrina com profundas consequências teológicas, existenciais e práticas. É por isso que a noção de salvação somente pela graça tem falado tão poderosamente a cristãos de todas as eras. Também explica por que "somente a graça" esteve em primeiro plano em conjunturas particularmente cruciais na história da igreja, como o século 5º e a Reforma. Ela exalta Deus como soberano, aponta para a condição caída e desesperada da humanidade pecaminosa e conecta os dois na obra salvífica suficiente e poderosa do Senhor Jesus Cristo. Pode haver um som mais doce do que "maravilhosa graça" aos ouvidos do pecador?

Esse é um dos motivos por que precisamos tomar a doutrina mais uma vez e restaurar o lugar central na nossa teologia que ela já teve no passado. Na nossa era, a informalidade cultural e a predileção por categorias de terapia se infiltraram em muitas alas da igreja, rebaixando simultaneamente nossa visão da santidade transcendente de Deus e da nossa pecaminosidade e incapacidade de nos postar diante dele pelas nossas próprias forças. Fizemos de Deus algo trivial quando nos fizemos importantes. A graça se opõe a ambos. Ela coloca o Senhor de volta no trono e nos força a reconhecer a profundidade da nossa depravação moral.

Contudo, também vivemos num tempo que tenta dar respostas triviais às nossas necessidades mais profundas. Podemos negar nosso pecado e a santidade de Deus por algum tempo. Podemos temporariamente distrair-nos da realidade da nossa morte e do juízo que se seguirá. Todavia, cedo ou tarde, todos sabemos que precisamos de algo mais que entretenimento ou um livro de autoajuda para tratar das questões mais profundas da vida: o mal, o sofrimento e a morte. Nesse contexto, precisamos de uma teologia séria e um entendimento sério da existência humana. E no âmago de qualquer delas se encontra uma doutrina bíblica da graça que não nega os problemas reais da vida num mundo caído, mas que ainda assim afirma a soberania amorosa de Deus sobre o seu povo, aconteça o que acontecer.

No entanto, como observamos neste capítulo final, dizer que se crê em "somente a graça" só é convincente se isso for acompanhado de certa maneira de vida eclesiástica – com a pregação, os sacramentos e a oração bem no centro. Essas coisas, por mais simples que sejam, são meios divinamente designados para trazer a graça de Deus para a nossa vida. A graça é uma doutrina que deve tomar todo o nosso ser, porque ela confronta todo o nosso ser nessas coisas simples: na

palavra do pastor, na água, no pão e no vinho. Todos os domingos, enquanto participamos dos meios da graça, somos transformados naquilo que Deus quer que sejamos, fortalecidos para os desafios da semana que temos pela frente e atraídos para mais perto do céu, nosso destino eterno. Eis o poder da graça de Deus dado a nós por intermédio da igreja.

Nenhuma igreja nunca será perfeita – quem é suficiente para essas coisas? Somente aqueles que forem capacitados pela graça de Deus.