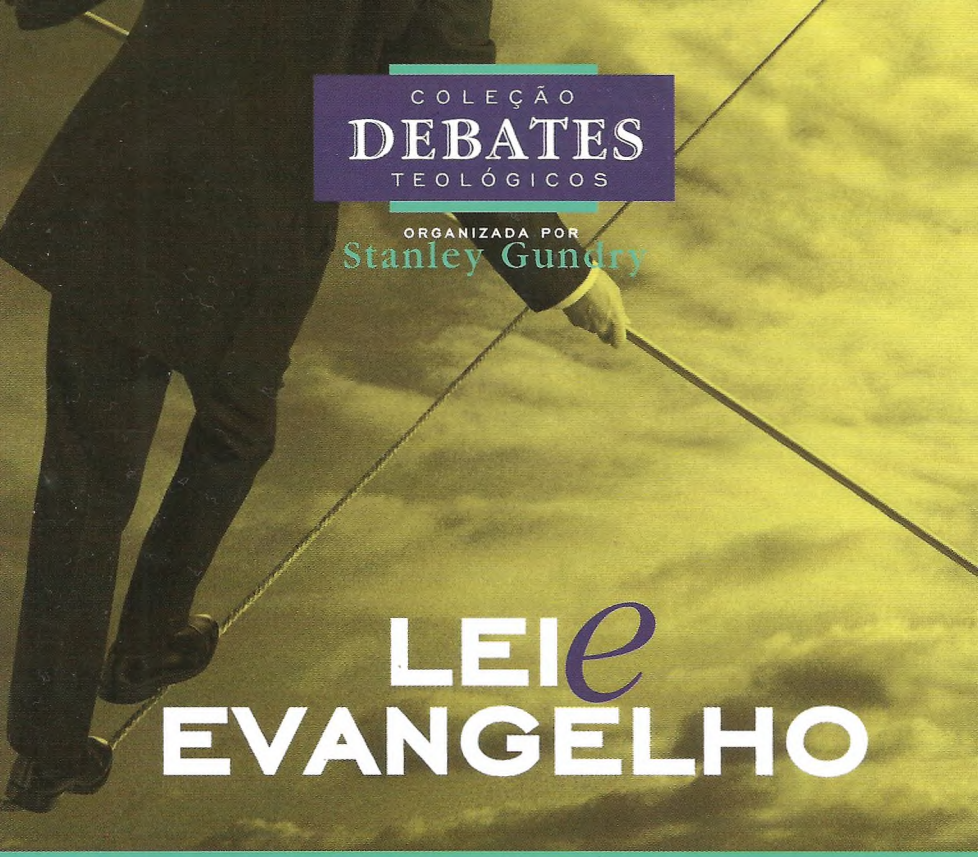


COLEÇÃO
DEBATES
TEOLÓGICOS

ORGANIZADA POR
Stanley Gundry

LEI *e* EVANGELHO

5 PONTOS DE VISTA

REFORMADO NÃO-TEONÔMICO
Willem A. VanGemeren

REFORMADO TEONÔMICO
Greg L. Bahnsen

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE
Walter C. Kaiser Jr.

DISPENSACIONALISTA
Wayne G. Strickland

LUTERANO MODIFICADO
Douglas J. Moo

ORGANIZADOR DO VOLUME
Stanley Gundry

Vida

O Evangelho substitui a Lei? Qual a relevância da Lei do Antigo Testamento para nossa vida como cristãos vivendo sob a graça divina? Existe algum vínculo entre a Lei e o Evangelho? O que Cristo espera de nós no Evangelho?

Não é segredo que os cristãos têm opiniões diferentes nessas questões. Este livro explora as cinco principais abordagens sobre esse tópico bíblico tão importante. Os autores apresentam uma discussão objetiva e bem argumentada a respeito da Lei de Moisés, sua relação com o Evangelho e o papel que ocupa na santificação pessoal e em nossos sistemas éticos.

Sem querer encerrar esse debate, *Lei e Evangelho* tem o propósito de apresentar aos leitores material suficiente para que possam fazer suas próprias análises e reflexões. Cada um dos cinco autores, especialistas em estudos bíblicos e solidamente comprometidos com o ensino evangélico, apresenta sua perspectiva sobre o assunto e responde aos outros quatro argumentos.

Willem A. VanGemeren é professor de Antigo Testamento e Línguas Semíticas na Trinity Evangelical Divinity School.

Greg L. Bahnsen é acadêmico do Southern California Center for Christian Studies.

Walter C. Kaiser Jr. é professor de Antigo Testamento no Gordon-Cornwell Theological Seminary.

Wayne G. Strickland é professor de Teologia na Multnomah School of the Bible.

Douglas J. Moo é professor de Novo Testamento na Trinity Evangelical Divinity School.

A **Coleção Debates Teológicos,** organizada por Stanley Gundry, abre espaço para o livre debate, analisando pensamentos diferentes, além de proporcionar ao leitor a oportunidade de se aprofundar no conhecimento e na convicção de temas relevantes da teologia cristã.

Vida

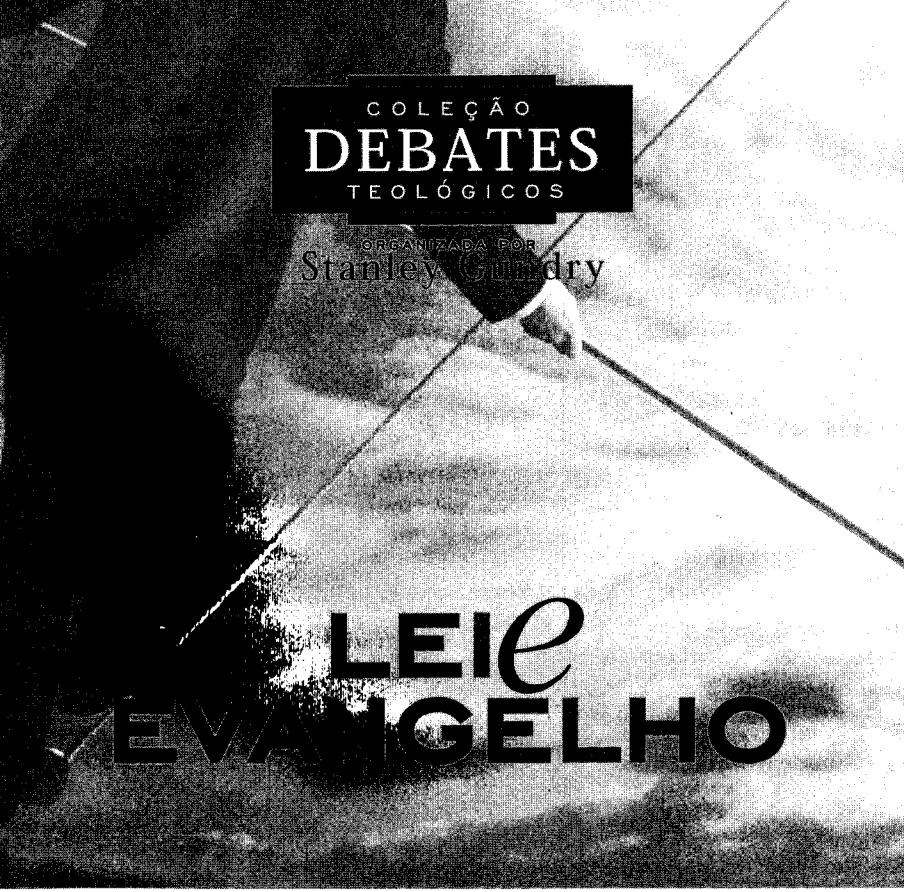
www.editoravida.com.br

ISBN 85-7367-658-2

9 788573 676587

Categoria: Teologia bíblica




COLEÇÃO
DEBATES
TEOLÓGICOS
ORGANIZADA POR
Stanley Gundry
LEI e EVANGELHO



Editora do grupo

ZONDERVAN
HARPERCOLLINS

■

Editora filiada à

CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE EDITORES CRISTÃOS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL
DE LIVRARIAS

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE
LIVRARIAS EVANGÉLICAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA
DE MARKETING DIRETO

Direção executiva
EUDE MARTINS

Gerência administrativa
GILSON LOPES

Supervisão de produção
SANDRA LEITE

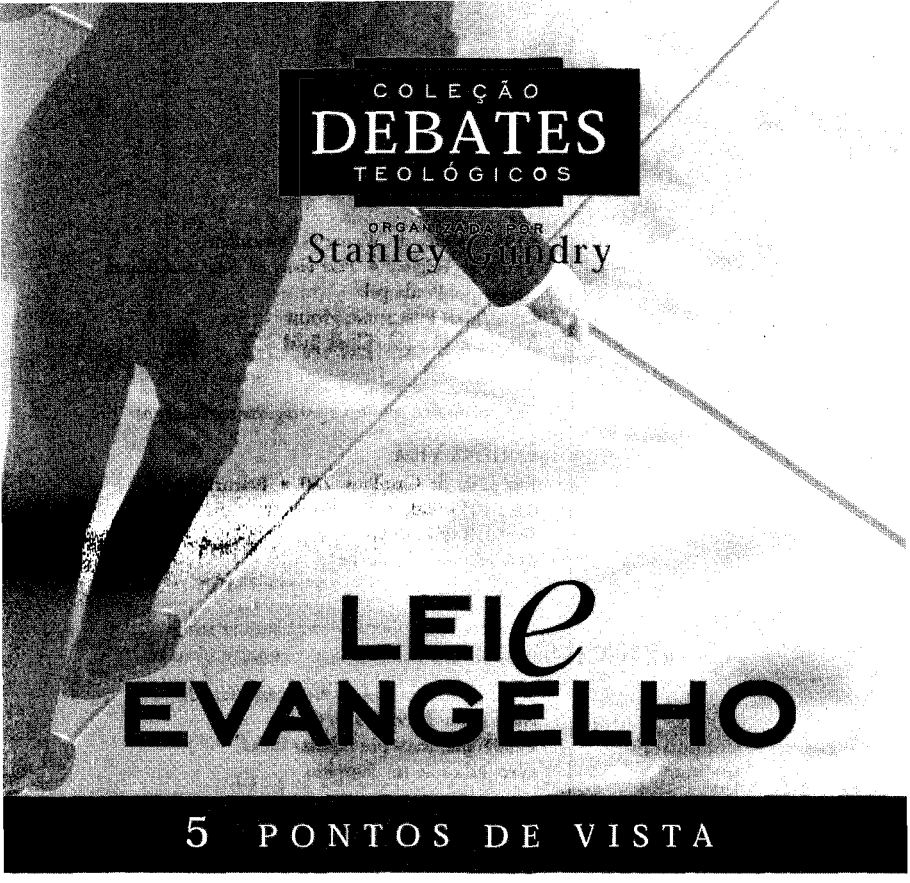
Gerência de comunicação e marketing
SÉRGIO PAVARINI

Gerência editorial
FABIANI MEDEIROS

Supervisão editorial
ALDO MENEZES

Coordenação editorial

JUDSON CANTO • *obras de interesse geral*
ROGÉRIO PORTELLA • *obras teológicas e de consulta*
ROSA FERREIRA • *Bíblias*
SILVIA JUSTINO • *obras em língua portuguesa e espanhola, obras infantis e juvenis*



COLEÇÃO
DEBATES
TEOLÓGICOS

ORGANIZADA POR
Stanley Gundry

LEI e EVANGELHO

5 PONTOS DE VISTA

REFORMADO NÃO-TEONÔMICO
Willem A. VanGemeren

REFORMADO TEONÔMICO
Greg L. Bahnsen

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE
Walter C. Kaiser Jr.

DISPENSACIONALISTA
Wayne G. Strickland

LUTERANO MODIFICADO
Douglas J. Moo

ORGANIZADOR DO VOLUME
Stanley Gundry

TRADUÇÃO
Valdemar Kroker

Vida

©1993, 1996, de Wayne G. Strickland
Título do original • *Five views on Law and Gospel*
edição publicada pela
ZONDERVAN PUBLISHING HOUSE
(Grand Rapids, Michigan, EUA)

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA
Rua Júlio de Castilhos, 280 • Belenzinho
CEP 03059-000 • São Paulo, SP
Telefax 0 xx 11 6096 6814
www.editoravida.com.br

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
Nova Versão Internacional (NVI),
©2001, publicada por Editora Vida,
salvo indicação em contrário.

Mazinho Rodrigues!

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

Lei e evangelho : cinco pontos de vista / Greg L. Bahnsen ... [et al.] ; tradução Valdemar Kroker. — São Paulo : Editora Vida, 2003. — (Coleção Debates Teológicos)

Título original: Five views on law and Gospel
Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-7367-658-2

1. Evangelismo 2. Lei e Evangelho I. Bahnsen, Greg L. II. Série.

03-0890 CDD 241.2

Índices para catálogo sistemático
1. Evangelho e lei : Cristianismo 241.2
2. Lei e Evangelho : Cristianismo 241.2

SUMÁRIO

Prefácio: Wayne G. Strickland 7
Abreviaturas 9

1. O ponto de vista REFORMADO NÃO-TEONÔMICO 11
Willem A. VanGemeren

Réplicas
Greg L. Bahnsen 63
Walter C. Kaiser Jr. 75
Wayne G. Strickland 82
Douglas J. Moo 90

2. O ponto de vista REFORMADO TEONÔMICO 99
Greg L. Bahnsen

Réplicas
Willem A. VanGemeren 156
Walter C. Kaiser Jr. 162
Wayne G. Strickland 171
Douglas J. Moo 179

3. O ponto de vista da LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE 189
Walter C. Kaiser, Jr.

Réplicas
Willem A. VanGemeren 216
Greg L. Bahnsen 221

Wayne G. Strickland 228
Douglas J. Moo 237

4. O ponto de vista DISPENSACIONALISTA 247
Wayne G. Strickland

Réplicas
Willem A. VanGemeren 304
Greg L. Bahnsen 315
Walter C. Kaiser Jr. 328
Douglas J. Moo 336

5. O ponto de vista LUTERANO MODIFICADO 345
Douglas J. Moo

Réplicas
Willem A. VanGemeren 412
Greg L. Bahnsen 419
Walter C. Kaiser Jr. 430
Wayne G. Strickland 439

Todos que são beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que "*alguns aproveitadores*" tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Criticas e agradecimentos para: *mazinhorodrigues@yahoo.com.br*

Att: Mazinho Rodrigues.

PREFÁCIO

O crescimento da relevância da teologia bíblica nos meios evangélicos serviu para ajudar a manter o diálogo concernente à relação apropriada entre a Lei e o Evangelho como também a utilidade da lei mosaica para o cristão da atualidade. Há uma série de questões-chave subordinadas e correlacionadas que são geradas pela questão da Lei e do Evangelho, como o propósito da Lei de Moisés no Antigo Testamento (AT) e o tratamento que Paulo dá à Lei. É verdade, esse conjunto de preocupações tem sido tema de inúmeros livros nos últimos anos. Esse fato ajuda a confirmar a importância da questão para a igreja cristã e ressalta o aspecto de que não há concordância de compreensão da relação entre Lei e Evangelho. Diferentes sistemas teológicos freqüentemente têm concepções radicalmente diferentes da relação apropriada entre Lei e Evangelho. Visto que a compreensão que a pessoa tem dessas questões tem um impacto direto sobre a aplicação à vida do crente em Cristo, creio que é absolutamente necessário e útil tomar uma decisão sobre a relação apropriada entre a lei mosaica e os santos de hoje.

Com isso em mente, o objetivo deste volume é facilitar uma apresentação objetiva e, assim espero, bem fundamentada das principais alternativas em relação à Lei de Moisés, a sua relação com o Evangelho e o papel que ela tem na santificação pessoal como também em sistemas éticos. Diferentemente de outras abordagens da questão Lei e Evangelho, este tratamento focaliza em perspectivas divergentes, apresentadas em um mesmo volume e acompanhadas de respostas preparadas para evidenciar e colocar sob foco mais concentrado as diferenças,

algumas das quais são sistêmicas. Este formato também dá a oportunidade ao leitor de avaliar os pontos fortes e os fracos de cada perspectiva apresentada. O leitor pode então decidir qual perspectiva melhor se harmoniza com a evidência bíblica e teológica. Ao mesmo tempo, pode ser que isso sirva para estimular um grau maior de aproximação entre os defensores dos diversos sistemas que, apesar das suas diferenças, compartilham a mesma herança evangélica.

Este diálogo não tem a intenção de ser um tratamento ou uma análise exaustiva e completa, mas foi preparado para apresentar de forma introdutória essas questões tão complexas e apresentar um quadro geral de referências ao leitor para ajudá-lo na resolução dessas questões.

Todos os colaboradores deste volume representam posições bem fundamentadas e elaboradas dentro do espectro da pesquisa evangélica no campo do conhecimento bíblico. Cada colaborador está comprometido com a primazia e a autoridade das Escrituras ao enquadrar a sua compreensão do assunto Lei/ Evangelho. Cada defensor de uma posição dedicou muitas horas de estudo ao assunto e escreveu com profunda convicção. Contudo cada autor escreveu também com um espírito "irênico" como é apropriado para Cristo e a caridade cristã.

Eu gostaria de reconhecer aqueles que contribuíram para este projeto. Meu profundo agradecimento aos outros colaboradores que ajudaram para que esta obra se tornasse realidade. Cada colaborador valorizou os benefícios desse tipo de empreendimento. Eles se envolveram neste projeto com empolgação e tornaram o trabalho de preparar o texto uma alegria. Quero agradecer também a Leonard G. Goss e Stanley N. Gundry por sua ajuda inestimável em vários aspectos da composição do livro. Quero mencionar de forma especial o apoio entusiástico demonstrado por Len Goss desde o começo deste projeto.

Que este diálogo de irmãos em Cristo possa glorificar a Deus e encorajar a vida de santidade dos seus santos. *Tu solus sanctus.*

WAYNE G. STRICKLAND
Organizador

ABREVIATURAS

BA	*Biblical Archaeologist*
BAGD	Bauer, Arndt, Gingrich, and Danker, *Greek-English Lexicon of the New Testament*
Bib	*Biblica*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
BR	*Biblical Research*
BSac	*Biblioteca Sacra*
CFW	*Confissão de Fé de Westminster*
CSR	*Christian Scholar's Review*
CT	*Christianity Today*
GTJ	*Calvin Theological Journal*
EJ	*Evangelical Journal*
CTJ	*Grace Theological Journal*
Inst	*Institutes of the Christian Religion*
Int	*Interpretation*
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia, Revised Edition*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JCR	*Journal of Christian Reconstruction*
JETS	*Journal of the Evangelical Society*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Supplements to *Journal of the Study of the New Testament*
NICNT	New International Commentary of the New Testament
NICOT	New International Commentary of the Old Testament
NIDNTT	*New International Dictionary of New Testament Theology*

NovT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
RevExp	*Review and Expositor*
RTR	*Reformed Theological Review*
SE	*Studia Evangelica*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
ST	*Studia Theologica*
SupNovT	*Supplements to Novum Testamentum*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
TJ	*Trinity Journal*
TNTC	*Tyndale New Testament commentary*
TOTC	*Tyndale Old Testament commentary*
Transf	*Transformation*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
TZ	*Theologische Zeitschrift*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Supplements to *Vetus Testamentum*
WBC	*Word biblical commentary*
WEC	*Wycliffe exegetical commentary*
WTJ	*Westminster Theological Journal*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für die Theologie und Kirche*

1

O ponto de vista

REFORMADO NÃO-TEONÔMICO

Willem A. VanGemeren

2

O ponto de vista

REFORMADO TEONÔMICO

Greg. L. Bahnsen

3

O ponto de vista da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

Walter C. Kaiser, Jr.

4

O ponto de vista

DISPENSACIONALISTA

Wayne G. Strickland

O ponto de vista

REFORMADO NÃO-TEONÔMICO

WILLEM A. VANGEMEREN

INTRODUÇÃO

Em 1955, dois cristãos extraordinários trataram do tema da lei de Deus. Ernest F. Kevan (1903-1965), diretor do London Bible College, desafiou os membros do Tyndale Fellowship for Biblical Research (Cambridge, Inglaterra) com uma preleção intitulada *The evangelical doctrine of Law* [*A doutrina evangélica da lei*]. Ao começar a sua discussão com o lugar da lei de Deus na criação antes da Queda, afirmou que a lei é "a regra de vida dos redimidos".[1]

John Murray (1898-1975), saudoso professor de teologia sistemática no Westminster Theological Seminary, tratou do assunto da ética e da lei na preleções "Payton" no Fuller Theological Seminary. Essas preleções foram depois ampliadas e publicadas em 1957 sob o título *Principles of conduct* [*Princípios de conduta*].[2] De maneira muito característica, Murray colocou a ética cristã no duplo contexto das Escrituras e dos padrões de Westminster. Ao começar com os capítulos iniciais de Gênesis, Murray argumentou a favor da continuidade das ordenanças de Deus, também chamadas de ordenanças da criação.

Nem todos os estudiosos da Bíblia da época concordaram com Kevan ou com Murray, e hoje muitos tampouco concorda-

[1]London: Tyndale Press, 1956, p. 13 (grifos do autor). No mesmo ano ele fez uma preleção na Convenção de Keswick, resultando na publicação de *The Law in Christian experience*: a study in the epistle to the Galatians (London: Pickering & Inglis, 1955).

[2]Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

riam. Diferenças teológicas acerca da lei têm existido por séculos, como já comentou o teólogo reformado Jonathan Edwards (1703-1758): "Talvez nenhuma parte da divindade esteja imbuída com tanta complexidade, e sobre a qual os teólogos ortodoxos tenham tanta divergência como na afirmação precisa da concordância e da diferença entre as duas dispensações, a de Moisés e a de Cristo".[3]

A questão da observância e da interpretação da lei tem se tornado mais premente desde 1955. Infelizmente, enquanto a discussão acadêmica da lei avançou significativamente, a observância da lei tem diminuído. O individualismo e o narcisismo crescentes, o fechamento da mente americana e a ignorância a respeito da Bíblia resultaram em uma crise ética, afetando inclusive o cristianismo evangélico.

Na verdade, muitos fatores têm levado à crise moderna, e as questões são complexas. Mesmo assim, creio que a submissão à lei de Deus no espírito de João Calvino e dos padrões de Westminster pode muito bem criar um desejo profundo por Deus, desenvolver um zelo maior pela interpretação da Palavra de Deus, reacender a chama por um compromisso renovado com a ética pessoal e social, reconstruir relacionamentos e restaurar comunidades cristãs vibrantes.

Abordagem especial deste assunto

Trato este assunto, a perspectiva reformada da lei, como pastor, como teólogo reformado e como professor de AT. Como pastor, estou preocupado em que os filhos de Deus aprendam a se autodisciplinar com base no ensino e no modelo do obediente Filho de Deus, que cresçam em justiça ao observarem a lei pelo poder do Espírito e se apresentem como sacrifício aceitável para a glória de Deus.

Como teólogo reformado, afirmo entusiasticamente que o sistema doutrinário promovido pela *Confissão de Fé* e pelos *Catecismos de Westminster* é ensinado pelas Escrituras. A *Confissão de Fé de Westminster*, com a sua formulação clara e

[3]Inquiry concerning qualifications for communion, in *The works of president Edwards*, 4 v. 8. ed. New York: Leavit & Allen, 1858, v. 1, p. 160. Citado por Daniel P. Fuller, *Gospel & Law*: Contrast or continuum? The hermeneutics of dispensationalism and covenant theology, Grand Rapids: Eerdmans, 1980, p. 5-6.

coerente da teologia da aliança, conhece apenas duas estruturas básicas da aliança: a aliança das obras e a aliança da graça. A *aliança* ou *pacto das obras*, feito com Adão, continha a promessa da vida "sob a condição de perfeita obediência pessoal".[4] A *aliança* ou *pacto da graça* se estende da Queda da humanidade até a nova Criação e aparece em duas administrações: lei e evangelho. A época da *lei* foi administrada por meio de "promessas, profecias, sacrifícios, da circuncisão, do cordeiro pascal e de outros tipos e ordenanças [...] tudo prefigurando Cristo que havia de vir".[5] A experiência de salvação de Israel e a revelação de Deus para eles foram "suficiente e eficaz, por meio da operação do Espírito, para instruir e edificar os eleitos na fé no Messias prometido, por meio do qual tinham remissão completa dos seus pecados e salvação eterna". A administração do *evangelho* é a época iniciada pela encarnação de Cristo. Ele é a realidade e a essência da aliança da graça. Mesmo assim, lei e evangelho não são opostos um ao outro porque a lei contém o evangelho e o evangelho contém a lei. Tanto a lei quanto o evangelho confirmam o lugar da lei moral como uma "perfeita regra de justiça".[6]

Como professor de AT, abordo a lei no contexto mais amplo das alianças de Deus, a auto-revelação divina e a progressão da revelação de Deus e da história da redenção.[7] A história da redenção é o desenrolar do plano divino de salvação da Criação até a nova criação; nas palavras de Murray, "a revelação progressiva, a realização progressiva da redenção e o desvelo progressivo da graça do Espírito têm sido os métodos pelos quais o propósito redentor de Deus no mundo tem sido cumprido".[8]

A Bíblia fala de um princípio e de um fim. O envolvimento de Deus com os seres humanos está colocado entre os dois horizontes da Criação e da nova criação. Ao olharmos para trás, para o primeiro horizonte, refletimos sobre o envolvimento de Deus com Adão e Eva e o cuidado de Deus para com eles. Ele lhes deu a sua Lei e um teste. Esse teste conduziu à transgressão

[4]Cf. VII.II, São Paulo: Cultura Cristã, 17. ed., 2001.
[5]Cf. VII.V.
[6]Cf. XIX.II.
[7]*The progress of redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1988).
[8]*Principles*, p. 18, 19.

humana, à expulsão do Jardim e ao nosso presente estado de alienação de Deus.

Ao olharmos para o outro horizonte, vemos uma nova criação em que Deus está presente com os redimidos de todas as épocas. Eles se tornaram corrompidos e culpados em Adão, mas em Jesus Cristo são santos e puros. Eles pertenceram à criação caída, mas são uma nova criação em Jesus Cristo (Gl 6.15). Eles foram transgressores da Lei em Adão, mas são agora cumpridores da lei em Jesus Cristo.

Jesus é o foco tanto da Criação (Jo 1.3) quanto da nova criação (Ap 21.22). Ele também é o centro da história da redenção. Jesus veio, suportou o teste, obedeceu perfeitamente à Lei de Deus, carregou a maldição da Lei sobre si na sua morte e prevaleceu sobre Satanás. Somente ele fez uma expiação aceitável pelo pecado, redimiu os pecadores, consagrou-os e compartilhou a sua herança com os santos — a eternidade de glória.

Os filhos de Deus se preparam para essa herança ao viverem para a glória de Deus; nas palavras do *Catecismo Maior*, "O propósito maior e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre".[9] O testemunho de todo o AT e de todo o NT tem uma "unidade básica e uma continuidade da ética bíblica".[10] Os dois testamentos contêm a revelação de um Deus, dada a pessoas que vivem pela fé, são sustentadas pela graça dele, usufruem a comunhão com ele com o seu povo da aliança e perseveram na fé.[11] Ao longo dos milênios, Deus tem falado por meio de muitos servos e no ápice de tudo isso por meio do seu filho, e ele tem afirmado repetidamente que há uma condição para se entrar na presença eterna dele: "Sem santidade ninguém verá o Senhor" (Hb 12.14*b*).

É evidente que Deus espera que em todas as épocas da história da redenção os seus filhos o amem, lhe obedeçam de coração e façam a sua vontade com alegria. Teólogos reformados têm corretamente afirmado que Deus é santo, que a lei moral é santa e que Jesus é o foco da lei. A história da redenção oferece uma perspectiva sobre a continuidade e a descontinuidade

[9]Resposta à pergunta 1. São Paulo: Cultura Cristã, 12. ed., 2002, p. 7.
[10]Murray, *Principles*, p. 7.
[11]Ibid., p. 199-201.

dessa tríade (Deus, lei, Jesus Cristo). A reflexão teológica sobre a lei de Deus acrescenta novas dimensões por meio das questões levantadas na história da igreja. O meu plano é tratar de forma separada essas duas abordagens com a esperança de que o leitor possa apreciar a perspectiva reformada da lei de Deus como o resultado da integração da exegese e da teologia e é aplicável a qualquer época ou cultura.

A LEI DE DEUS NA HISTÓRIA DA REDENÇÃO

Esta seção focalizará o lugar da lei de Deus em seis estágios principais da história da redenção (Criação, Queda, Abraão, Moisés, Jesus Cristo, Paulo). Existe uma unidade subjacente na ética bíblica. Em todas as épocas da história da redenção Deus tem amado as pessoas, e elas têm reagido ao seu amor por meio da tríade do *amor* a Deus (submissão), *lei* (obediência) e *vida* (vida). Essa conexão agrupa os três ingredientes da ética bíblica de acordo com a qual as pessoas tementes a Deus amam o Senhor: ao se *submeterem* a ele, ao *obedecerem* à sua lei e ao dependerem dele para receber as *bênçãos da vida* (provisão, direção, proteção). Qualquer mudança na ordem da tríade de amor, lei e vida afasta a pessoa da ética teocêntrica. A obediência desconectada da submissão (i. e., obedecer à lei sem amor a Deus) abre a porta para o mero legalismo. Amor à própria vida sem amor a Deus abre a porta para subjetivismo, antinomismo ou narcisismo.

Criação[12]

Um mundo ordenado

Este mundo foi criado por Deus, e por meio de sua sabedoria a criação é um cosmo bem-ordenado. Ele governa a sua criação, sustém-na com a sua graça e a estende a animais e seres humanos.[13] O jardim do Éden com a sua ordem comandada pelo Senhor é um reflexo do Deus que gosta de ordem. Continua

[12]*Progress*, p. 40-66.

[13]O Senhor fez uma aliança com a criação, e os beneficiários primários dessa aliança foram Adão e Eva. Essa aliança pode ser definida como a *administração soberana da graça*. V. W. J. Dumbrell, *Covenant and creation*: an Old Testament covenantal theology (Exeter: Paternoster, 1984), p. 20-43.

uma metáfora de harmonia — uma harmonia entre Deus e os seres humanos, entre os seres humanos e a natureza e entre os vários elementos da natureza.

O ser humano reflete a imagem de Deus em um desejo de equilíbrio, harmonia e ordem. Deus não somente abençoou Adão e Eva, mas também os dotou com a sua imagem, ou seja, todas as qualidades para manter a ordem e viver em harmonia com Deus e com outras pessoas: amor, compromisso, compaixão, paciência, eqüidade, justiça e bondade.

Lei e ordem

A criação de seres humanos à imagem de Deus inclui o tornarem-se responsáveis. Adão e Eva foram responsáveis por permanecer na ordem moral. Deus lhes deu decretos (decretos relacionados à criação) que são obrigatórios perpetuamente para todos os seres humanos.[14] Os decretos relacionados à criação regulamentam o descanso, com base no padrão do descanso de Deus, estabelecem o engajamento responsável (governo) sobre a criação de Deus e desenvolvem relacionamentos harmoniosos com Deus, membros da família e outros seres humanos (Gn 1.28; 2.2-3, 24; v. Ef 4.24). Pelo fato de Deus ter dotado os seres humanos com a sua imagem e com sua graça, eles se tornaram capazes de manter e melhorar a ordem espiritual, moral e social.

A ordem só pode ser mantida quando os seres humanos reconhecem a tríade amor a Deus (submissão), lei (obediência) e vida (bênção). O teste específico da lealdade do primeiro homem ao Senhor foi a proibição de comer da árvore no meio do jardim. Foi um teste do amor de Adão por Deus: Será que ele seria obediente a Deus e confiaria na provisão dele para a sua vida?

A Queda, os reinos humanos e a lei de Deus[15]

Rebelião no mundo de Deus

A ordem não durou. O pecado destruiu a tranqüilidade no jardim. O pecado é a desobediência à lei de Deus (Gn 3). Adão

[14]Para o tratamento mais abrangente dos decretos relacionados à criação, v. Murray, *Principles*.

[15]*Progress*, p. 68-97.

e Eva enganaram a si mesmos ao pensar que poderiam ser mais do que eram. Em vez de descobrirem um tipo de potencial mais elevado e maior sabedoria e felicidade, Adão e Eva perceberam que estavam condenados na presença de Deus. Foram forçados a deixar a harmonia do jardim por um mundo de ansiedade, alienação e angústia.

O relacionamento entre Deus e a humanidade é muitas vezes um relacionamento de conflito entre duas vontades. As pessoas estão constantemente desafiando a soberania legítima de Deus. Em vez de edificarem o Reino de Deus, os seres humanos se esforçam para construir seus próprios reinos.

E como fazem isso? Vivem como se Deus não tivesse relevância alguma nas questões da sua vida e como se fossem totalmente livres para trilhar os seus próprios caminhos. Ainda há vestígios da imagem de Deus, mas esta foi destruída pela Queda. As pessoas ainda gostam de ordem e tentam mantê-la a todo custo. Mas ao mesmo tempo destroem a ordem ao perseguir seus próprios interesses. Indivíduos e nações têm oprimido injustamente outras pessoas e nações na busca de justiça, felicidade e liberdade pessoais.

A seriedade da condição humana evocou o juízo de Deus na geração do Dilúvio. A humanidade tinha se corrompido. O Senhor pronunciou um juízo terrível sobre a raça humana porque o pecado afetou todas as pessoas. Os seres humanos haviam se tornado tão depravados que Deus "viu que a perversidade do homem tinha aumentado na terra e que toda a inclinação dos pensamentos do seu coração era sempre e somente para o mal" (Gn 6.5). Mesmo assim, após o Dilúvio, Deus permitiu que a civilização continuasse a existir apesar da depravação humana: "O seu coração é inteiramente inclinado para o mal desde a infância" (8.21).

A Bíblia retrata os seres humanos como não-confiáveis e propensos à independência. Outra palavra para essa tendência humana para o auto governo é autonomia. *Autonomia* vem de duas palavras gregas: *autos* ("auto") e *nomos* ("lei"). Em outras palavras, as pessoas gostam de desenvolver as leis para a sua existência e para julgar os outros seres humanos. O espírito de autonomia se evidenciou na Torre de Babel e revelou dois aspectos da natureza revolucionária da humanidade, ou seja, o fato de que os seres humanos resistem em se submeter a Deus e se empenham no autodesenvolvimento.

A raça humana continua a ser ambiciosa, a desenvolver estruturas e instituições, a prover para si mesma, a se proteger e a se enriquecer.

A vida piedosa antes da lei de Moisés

Antes de ser dada a lei de Moisés, os piedosos caminhavam com Deus, amavam-no e mantinham a ordem no mundo de Deus. Enoque, Noé e Abraão são representantes dos heróis da fé que obedeciam à lei moral ao praticar a justiça e a inculpabilidade sem a lei mosaica. Ao contrário dos seus contemporâneos, esses heróis da fé eram comprometidos com Deus, buscavam o seu reino e lhe obedeciam (Hb 11.5-19).

Enoque, o pai de Matusalém, foi um homem de Deus. A expressão "andou com Deus" é encontrada duas vezes na descrição de Enoque (Gn 5.22,24) e significa a sua submissão e compromisso com o Senhor.[16] Noé também "andou com Deus" (6.9) e achou favor aos olhos do Senhor (v. 8). Ele foi um homem de fé e de integridade, "homem justo [*tsaddîq*], íntegro [*tāmîm*] entre o povo da sua época" (v. 9). Essas duas frases descritivas — *tsaddîq* e *tāmîm* — distinguem Noé da sua geração corrompida e violenta (v. 11). A palavra "justo" mostra o compromisso com Deus e a integridade ética pela qual a ordem é restaurada no seu mundo. As pessoas que são justas se afastam da ordem deste mundo e promovem a "ordem" de Deus (v. Sl 1). As pessoas que são "íntegras" colocam diante de si o propósito da "completitude" da vida; elas vivem em harmonia com Deus e com os outros seres humanos.

Abraão[17]

Fé e lei

Abraão, o pai da fé, também andou com o Senhor (Gn 15.6; 17.1). Mesmo não tendo recebido o decálogo, ele obedeceu à lei de Deus. Ele era íntegro (*tāmîm*) por ter se submetido à lei não-escrita de Deus (17.1; 18.19). Deus comenta com Isaque a

[16]Victor P. Hamilton, Genesis 1—17, *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 258. G. J. Wenham sugere que a "dupla repetição da frase 'andou com Deus' indica que Enoque foi alguém que se sobressaiu nessa família de pessoas tementes a Deus" (Genesis 1—15, *WBC* [Waco: Word, 1987], p. 127).

[17]VanGemeren, *Progress*, p. 100-30.

respeito da fidelidade de Abraão, quando confirmou as promessas para ele: "Porque Abraão me obedeceu [*shāma'*] e guardou [*shāmar*] meus preceitos [*mishmeret*], meus mandamentos [*mitswāh*], meus decretos [*ḥuqqāh*] e minhas leis [*tôrāh*]" (26.5). A escolha de substantivos (*mitswāh, ḥuqqāh, tôrāh*) e verbos (*shāma', shāmar*) é significativa porque estes antevêem a revelação no monte Sinai.

É importante saber que o "pai da fé" era um homem que cumpria a lei. Abraão veio a Deus pela fé (15.6), andou com Deus em fé (17.1), tinha fé na palavra de Deus (v. Hb 11.17-19), tinha fé em Deus como o Criador (v. 3; v. Gn 14.22) e tinha fé no plano de Deus para uma nova criação (Hb 11.13-16). Ao andar com Deus e ao ordenar a sua vida em torno da ordem de Deus demonstrou uma fé viva (cf. v. 17). A interação de Abraão com parentes, reis e pessoas mostra que tinha interiorizado a lei não-escrita. O "pai da fé" demonstrou possuir uma justiça à parte da lei escrita de Moisés. Qual era então a natureza da lei não-escrita que Abraão cumpria?

A lei não-escrita de Deus

Filósofos e teólogos postulam a existência de uma ordem moral — uma lei natural — que seres humanos racionais podem descobrir. Alguns explicam essa ordem como derivada da vontade de Deus (e.g., Scotus e Ocam) e outros como derivada da essência das coisas (e.g., Tomás de Aquino).[18]

João Calvino aceitou o conceito medieval da lei natural, mas redefiniu o seu significado de duas maneiras. Em primeiro lugar, a lei natural se refere à *ordem na natureza* em virtude da criação de Deus. Calvino ensinava que a lei natural era "constante"

[18]J. Van Engen, Natural Law, *Evangelical dictionary of theology*, (org.) W. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), p. 751-2. Alguns estudiosos argumentam a favor do uso limitado da lei natural (e.g., Karl Barth, T. F. Torrance); nas palavras de Wilhelm Niesel: "A lei da natureza tem somente um propósito: tornar o homem indesculpável diante de Deus" (*The theology of Calvin* [Philadelphia: Westminster, 1956], p. 102). Outros argumentam a favor de um lugar mais amplo para a lei natural (e.g., Emil Brunner em *Nature and grace*; ele argumenta que a natureza ainda contém a revelação de Deus e da sua vontade). Cf. Arthur C. Cochrane, Natural Law in Calvin, *Church-State relations in ecumenical perspective*, org. E. A. Smith (Louvain: Duquesne University Press, 1966), p. 176-80.

apesar do pecado e da rebeldia humana, pois é Deus quem, pela sua graça, sustém a criação.[19] Em segundo lugar, a lei natural é aquela *ordem moral* que Deus capacitou os seres humanos a deduzir da criação. Ela é "constante" na medida em que está arraigada na vontade de Deus, mas "variável" no aspecto de que a consciência humana é um guia imperfeito.[20] "Calvino não queria dizer que poderíamos dispensar a lei de Deus e substituí-la pela lei natural", Cochrane comenta. "O seu ponto é que a lei de Deus está em harmonia com a verdadeira ordem da natureza criada do homem *que é em si conhecida com base na lei de Deus.*" [21]

O clero de Westminster concordava com Calvino que Deus dotara Adão e Eva com a habilidade de desenvolver uma ordem moral e, assim, viver em harmonia com a vontade de Deus. Essa lei era uma "perfeita regra de justiça".[22] Se os nossos primeiros pais tivessem lhe obedecido, teriam demonstrado uma justiça à parte da lei escrita. A lei escrita se tornou necessária por causa do pecado e da dureza de coração do ser humano.

A lei moral na forma escrita não contradiz ou muda a vontade de Deus. Em vez disso, torna explícita e amplifica aquela vontade como fora originalmente expressa na lei natural. Visto que a vontade de Deus não muda, a lei permanece praticamente a mesma por toda a história da redenção.

> A lei moral é obrigatória para todos e para sempre, tanto para pessoas justificadas quanto para os outros, para ser obedecida; e isso, não só com respeito ao seu conteúdo, mas também com respeito à autoridade de Deus, o Criador, que a deu. Cristo no evangelho não a dissolve de forma alguma, mas fortalece essa obrigação.[23]

A lei natural não é somente a revelação da vontade de Deus, mas é também a revelação da sua perfeição — as qualidades ou os atributos divinos por meio dos quais falamos do conhecimento

[19]Cochrane, Natural Law, p. 204.

[20]Ibid., p. 197.

[21]Ibid., p. 206. A respeito da visão de Calvino sobre a Lei à parte da Lei escrita, v. I. John Hesselink, Calvin's concept and use of the Law. Dissertação de doutorado: Basel, 1961, cap. V., p. 1-23.

[22]V. CFW XIX.II.

[23]V. CFW XIX.V.

de Deus. Ele é bom, amável, compassivo, fiel, misericordioso, paciente, bondoso, longânimo e justo. A ordem da criação revela as qualidades de Deus, assim como a ordem moral. Visto que Deus é bom, amável, compassivo, fiel e misericordioso, ele também espera que seu povo viva essas mesmas qualidades no relacionamento com ele e uns com os outros. Os decretos relacionados à criação (adoração, família, trabalho, relações sociais) pressupõem essas qualidades. É compreensível que a entrada do pecado no mundo mudou drasticamente o cultivo dessas qualidades, impedindo, portanto, o desenvolvimento harmonioso da verdadeira religião, da família, da sociedade e da vida política e econômica em qualquer cultura.

Mesmo assim, o conceito da lei natural explica a busca universal e a apreciação do que significa ser bom, amável, compassivo, fiel, misericordioso, paciente, bondoso, longânimo e justo. Desde a entrada do pecado, o conhecimento que o ser humano tem de Deus e o discernimento da sua vontade são falíveis, mas Deus lhe estendeu sua graça. Essa graça, também conhecida como graça comum, explica o limite que Deus colocou ao mal, assim como seu suprimento das necessidades humanas (alimento e bebida), sua capacitação e um sentido moral, incluindo um senso de amor e de justiça.

O conceito da lei natural também explica o fato de Enoque, Noé e Abraão terem reagido à graça de Deus ao obedecer à sua lei. A distinção que Paulo faz entre a lei não-escrita e a lei escrita se aplica a esses homens: "De fato, quando os gentios, que não têm a Lei, praticam naturalmente o que ela ordena, tornam-se lei para si mesmos, embora não possuam a Lei; pois mostram que as exigências da Lei estão gravadas em seu coração" (Rm 2.14,15*a*).

O Pai de Israel

As raízes e a herança de Israel estão na sua relação com Abraão. Por um lado, Israel poderia ter rastreado suas origens por meio de Abraão até as nações. Os primeiros capítulos de Gênesis mostram seis elementos universais da existência humana: 1) a *natureza* é parte de um universo bem-ordenado, criado e sustentado por Deus; 2) os seres humanos foram criados à *imagem de Deus* e com uma percepção da lei moral;

3) os seres humanos são influenciados pelo *pecado* com a corrupção e rebeldia resultantes; 4) Deus é o *governante soberano e paciente*, que controla as nações, restringe o pecado e sustém as nações pela sua graça; 5) os seres humanos são *responsáveis* por viver em harmonia com a lei de Deus para promover a sua ordem; e 6) os seres humanos *prestarão contas a Deus* e terão de se submeter ao julgamento dele. Israel compartilhou desses elementos universais.

Por outro lado, Israel compartilhou da herança de Abraão. O Senhor chamara Abraão para deixar as nações e se tornar pai de outro povo. A sua eleição foi pela graça, assim como fora a eleição de Israel (Êx 19.4; Dt 7.6-8; 14.2). A intenção de Deus era formar uma comunidade de pessoas tementes a Deus que seguiriam o exemplo do *amor* de Abraão por ele, sujeição à sua *lei* e confiança em sua provisão para a *vida* (promessas). Ele disse: "Pois eu o escolhi, para que ordene aos seus filhos e aos seus descendentes que se conservem no caminho do SENHOR, fazendo o que é justo e direito, para que o SENHOR faça vir a Abraão o que lhe prometeu" (Gn 18.19).

O Senhor fez quatro promessas a Abraão: um grande povo, uma terra, a presença de Deus por meio da sua proteção e bênção, e a extensão da bênção para as nações. O Senhor se comprometeu por meio de uma aliança para cumprir essas promessas (Gn 12,2,3; 15.18-21; 17.1-8) e confirmou essas promessas a Isaque e Jacó (26.3,4; 28.13-15; 35.11,12). Essa aliança, conhecida como aliança abraâmica, é uma administração soberana de graça e de promessa. É uma administração de graça porque o Senhor prometeu que estaria presente com o seu povo (17.7; v. Êx 6.7; Dt 29.13; Ez 11.20).[24]

O apóstolo Paulo confirma os benefícios especiais que advieram ao povo de Israel como herdeiro da promessa: "Deles é a adoção de filhos; deles é a glória divina, as alianças, a concessão da lei, a adoração no templo e as promessas. Deles são os patriarcas, e a partir deles se traça a linhagem humana de Cristo, que é Deus acima de todos, bendito para sempre! Amém" (Rm 9.4,5).

[24]VanGemeren, *Progress*, p. 169-77.

A aliança mosaica[25]

A ordem da criação e a ordem da lei são correlacionadas.[26] A lei não pode ser separada do legislador ou do plano de Deus para trazer ordem para a criação. Na Criação, Deus anunciou sua palavra para criar ordem. No Sinai, Deus anunciou sua palavra para renovar o ser humano e prepará-lo para uma nova ordem. O salmo 47 reflete essa abordagem holística ao associar a palavra de Deus tanto à ordem natural quanto à vida moral do povo de Deus:

> Ele envia sua ordem [*'imrāh*] à terra;
> e sua palavra [*dāvār*] corre veloz.
> Ele envia a sua palavra [*dāvār*], e o gelo derrete;
> envia o seu sopro, e as águas tornam a correr.
> Ele revela a sua palavra [*dāvār*] a Jacó,
> os seus decretos [*ḥûqqîm*] e ordenanças [*mishpaṭîm*] a Israel.
> (Sl 147.15,18,19; v. Sl 19).

Longe de ver a lei como uma experiência negativa, os santos do AT jubilavam nessa revelação porque a obediência à lei estava no contexto da tríade amor, lei (obediência) e vida.

Nesta seção, quero desenvolver um quadro que nos ajude a observar e interpretar a lei de Deus. Esse quadro inclui cinco pontos de referência: 1) o temor ao Senhor; 2) o Deus da aliança; 3) o mediador da aliança; 4) a aliança; e 5) a lei de Deus.

O temor ao Senhor

Sem o temor a Deus, a obediência à lei se reverte em legalismo ou rebeldia. Esse foi o caso de Israel durante os 40 anos de peregrinação. O povo precisava de uma transformação do coração: "Quem dera eles tivessem sempre no coração esta disposição para temer-me [*yārē'*] e para obedecer a todos os meus mandamentos. Assim tudo iria bem com eles e com seus descendentes para sempre!" (Dt 5.29).

O temor ao Senhor não é uma fobia. Em vez disso, é aquela reação santa a Deus pela qual as pessoas tementes a ele tendem

[25]Ibid., p. 132-79.

[26]Oliver Barclay argumenta a favor de uma ética da criação (The nature of christian morality, in *Law, morality and the Bible*: a symposium, (org.) Bruce Kaye e Gordon Wenham [Downers Grove: InterVarsity, 1978], p. 125-50).

sempre mais a se submeter e a imitar a Deus (Dt 6.2,13,24; 10.12; 31.12,13). O *temor* ao Senhor se expressa de quatro maneiras: 1) fé e confiança; 2) integridade ética; 3) admiração a Deus; e 4) reverência a Deus.

Em primeiro lugar, *fé e confiança* em Deus é o pré-requisito para a obediência à lei. A rebelião de Israel no deserto mostrou que o povo não confiava em Deus. Moisés disse: "Mas vocês se rebelaram contra a ordem do SENHOR, o seu Deus. Não confiaram nele, nem lhe obedeceram. Vocês têm sido rebeldes contra o SENHOR desde que os conheço" (Dt 9.23*b*,24). Confiança é a aceitação inocente, como de uma criança, da vontade do Pai, em que dependemos somente da capacidade dele de prover para nossas necessidades.

Em segundo lugar, o temor ao Senhor se expressa por meio da *integridade ética*, que é progresso em santificação, por meio da qual o indivíduo alinha cada vez mais sua vontade à vontade de Deus. Os seus atos, suas palavras e pensamentos exteriorizam a obra interior do Espírito Santo. Viver uma vida de integridade ética inclui ser *tāmîm* ("íntegro") e *tsaddîq* ("justo"), como Noé e Abraão (Gn 6.8; 17.1). A palavra "íntegro" denota uma integralidade de coração e a integração do nosso ser com Deus e com outras pessoas (v. SI 18.24; 101.2,6; 119.1; Mt 5.48; Ef 1.4; Fp 2.15; Cl 1.22). As palavras "justo" (*tsaddîq*) e "justiça" (*tsedeq, tsᵉdāqāh*) estão relacionadas com a obediência ativa à vontade de Deus.

Em terceiro lugar, *admiração a Deus* é um dos fatores principais de motivação. A admiração é o sentimento de respeito, honra e grandeza que cultivamos por alguém superior a nós ou uma pessoa no poder. É a reação emocional à presença de Deus, aos seus milagres e à sua revelação. A revelação no monte Sinai causou esse sentimento de admiração pela condescendência do Deus santo (Êx 19), e sempre deveria estar na memória de Israel (Dt 10.17,20). O livro de Hebreus chama a atenção para a diferença entre a revelação no monte Sinai e a revelação maior da graça e da glória em Jesus Cristo (Hb 12.18-27). O relacionamento da nova aliança de forma alguma diminui a santidade de Deus ou nossa reação de admiração e reverência (12.28,29). John Murray descreve isso da seguinte maneira: "O sentimento de majestade e santidade de Deus e a reverência profunda que essa percepção evoca são a essência do temor a Deus".[27]

[27]*Principles*, p. 237.

Finalmente, a reação à santidade de Deus se expressa em *reverência a Deus.* Isso está embutido no desafio: "Sejam santos porque eu, o SENHOR, o Deus de vocês, sou santo" (Lv 19.2; v. 11.44). A reverência inclui consagrar-se ao Senhor para o propósito de viver em harmonia com Deus e com as pessoas. A melhor expressão da reverência é a imitação de Deus. Sua lei nos ensina em detalhes a imitar a Deus ao sermos compassivos, cheios de graça, pacientes, amáveis, fiéis, perdoadores e justos.

O Deus da aliança

Javé, o criador do cosmo e Deus dos patriarcas, se comprometeu com os descendentes de Abraão! Ele se comprometeu de forma generosa por meio de um relacionamento com eles e lhes deu segurança por meio do nome *Javé* e pela revelação da sua vontade.

O nome da aliança *Javé* ("o SENHOR") significa que ele é o Deus do passado, do presente e do futuro. A frase um tanto enigmática *'ehyeh 'ăsher 'ehyeh* (lit., "eu sou o que sou", Êx 3.14) expressa a liberdade soberana de Deus com seu povo. Poderia ser traduzida de forma melhor por "eu serei o que serei", com base em uma construção sintática semelhante, em Êxodo 33.19: "Terei misericórdia de quem eu quiser ter misericórdia, e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão". Esta doutrina da liberdade de Deus tem duas implicações: Em primeiro lugar, ele é soberano e não restringido por limitações das criaturas, como seus atos de resistência, suas frustrações ou expectativas. Em segundo lugar, ele é fiel ao cumprir a sua promessa no tempo e da forma que quiser.[28]

As qualidades perfeitas de Deus também asseguram o seu povo da constância e confiabilidade do seu amor. Por natureza, Israel era um povo teimoso e rebelde. Depois de terem sido pegos na adoração idólatra do bezerro de outro (Êx 32), o futuro de Israel estava em perigo. Mesmo que por isso o povo estivesse sujeito às penalidades da lei (22.20), o Senhor o tratou de maneira graciosa como seu povo ao não destruí-lo. A fragilidade de Israel ameaçou a continuidade do relacionamento da aliança, mas a revelação da "bondade" do Senhor (33.19)

[28]VanGemeren, *Progress*, p. 148-150.

foi e é a única razão para esperança. A sua "bondade" é mais uma expressão da sua "glória" (v. 18), isto é, a totalidade das suas qualidades perfeitas. Javé é "Deus compassivo e misericordioso, paciente, cheio de amor e de fidelidade, que mantém o seu amor a milhares e perdoa a maldade, a rebelião e o pecado. Contudo, não deixa de punir o culpado" (Êx 34.6,7; v. Sl 103). As qualidades perfeitas de Deus não somente garantem o seu compromisso com a criação, mas também com a redenção! Deus não revelou sua glória somente na criação (Sl 57.11; Is 6.3), mas também por meio de sua graça e paciência com o seu povo na história da redenção (Is 44.23; 60.1,2).

Moisés

A posição e a revelação de Moisés prefiguram a posição e a revelação singulares do Senhor Jesus. Moisés foi o servo de Deus (Êx 14.31; Dt 34.5; Js 1.1,2) e seu amigo íntimo (Êx 33.11; Nm 12.6-8). Ele também agiu como mediador da aliança (Êx 19.3-8; 20.18,19)[29] e por meio dele o Senhor ministrou e administrou sua graça, confirmou suas promessas, consagrou Israel como seu povo santo e deu a Lei com suas ordenanças.[30] João Calvino sustenta de forma correta a importância de Moisés: "E Moisés não foi colocado como legislador para eliminar a bênção prometida para a raça de Abraão. Ao contrário, nós o vemos repetidamente lembrando os judeus da aliança gratuita feita com seus pais dos quais eles eram os herdeiros. Era como se ele fosse enviado para renová-la".[31]

O ministério de Moisés preparou o povo para a vinda de Cristo. Hebreus o retrata como uma testemunha da vinda de Jesus Cristo: "Moisés foi fiel como servo [...] dando testemunho do que haveria de ser dito no futuro" (Hb 3.5). O futuro não era nada se não o descanso vindouro em Jesus Cristo (4.1-13), por cuja causa Moisés também sofreu (11.26). Moisés testemunhou por meio da sua *tôrāh* a espiritualidade da aliança e da necessidade de um redentor cuja expiação removeria o peso da Lei. Ele apontou para uma transformação do

[29]Ibid., p. 158-60.

[30]Para um estudo sobre a dinâmica da lei da graça, cf. Thomas E. McComiskey, *The covenants of promise*: a theology of the Old Testament covenants (Grand Rapids: Baker, 1985), p. 94-137.

[31]*Institutas*, 2.7.1.

povo de Deus caso tivessem no coração esta disposição para temer o Senhor (Dt 5.29), tendo sido transformado pelo Espírito Santo (Nm 11.29; Dt 30.5-10).

Moisés descobriu com muita dor e sofrimento que sua geração não poderia entrar no descanso devido à desobediência e à rebeldia (Dt 4.21-25). Ele falou de uma nova época iniciada pela graça de Deus (4.29-31; 30.5-10), uma época de paz, tranqüilidade e a completa alegria da presença de Deus, da sua bênção e proteção (12.9,10; 25.19; Êx 33.14; v. Hb 4.1-11).

A administração mosaica, portanto, nunca teve a intenção de ser um propósito em si mesmo. Ela preparou o povo para a vinda de Jesus Cristo: "Se vocês cressem em Moisés, creriam em mim, pois ele escreveu a meu respeito" (Jo 5.46).

A aliança mosaica

A aliança mosaica é o desenvolvimento da aliança de Deus com a criação (i.e., a administração soberana da graça) e com Abraão (i.e., a administração soberana da graça e da promessa). Em outras palavras, a aliança mosaica é a administração soberana da graça e da promessa pela qual o Senhor consagrou o povo a si mesmo debaixo da sanção da lei real. É uma administração de graça e de promessa, mas também de lei e de ordenanças.

A aliança mosaica é uma *administração da graça* no sentido de que o Senhor agiu com graça em relação ao seu povo.[32] Deus perdoou seus pecados, estendeu os benefícios da expiação dos pecados, consagrou seu povo a si mesmo, deu-lhe a alegria da salvação renovou o espírito das pessoas do seu povo. Durante os períodos da rebeldia do povo, demonstrou paciência, amor e compaixão. Essa administração foi um meio de graça para as pessoas tementes a Deus em Israel, à medida que as ajudou a focalizar sua atenção no Senhor e esperar pela sua salvação. A lei nunca teve a intenção de ser o foco ou o propósito em si mesmo.

[32]V. Francis I. Andersen, Yahweh, the kind and sensitive God, in *God who is rich in mercy*, (org.) P. T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West: Lancer, 1986), p. 41-88; Gordon Wenham, Grace and Law in the Old Testament, in *Law, morality and the Bible*, p. 3-23.

A aliança mosaica é uma administração da promessa no sentido de que o Senhor confirmou as suas promessas, cumpriu-as e deu a Israel um antegosto da realidade em Jesus Cristo. A aliança mosaica não é antitética às promessas feitas a Abraão, tampouco é um substituto para a aliança abraâmica. Antes, a aliança mosaica é a confirmação das promessas dadas aos patriarcas: "O SENHOR, o Deus dos seus antepassados, o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, apareceu a mim e disse: Eu virei em auxílio de vocês; pois vi o que lhes tem sido feito no Egito" (Êx 3.16).

A aliança mosaica é uma *administração da lei* no sentido de que o Senhor uniu indivíduos e tribos em uma nação por meio de regulamentações detalhadas.[33] A lei foi o meio de Deus de formar Israel em uma "contra comunidade". Javé tinha consagrado Israel como testemunho para as nações ao lhes mostrar na lei como deveriam se espelhar nas qualidades perfeitas do seu Deus. O sistema legal de qualquer outro povo reflete a cultura daquele povo. Pela lei de Deus, no entanto, as pessoas tementes a Deus aprendiam a refletir o amor de Deus, sua compaixão, sua fidelidade e outras qualidades perfeitas.

A administração mosaica, como administração legal, estava relacionada a Israel como filhos pequenos que não conseguiam compreender completamente a grandeza e a bondade da graça de Deus (Dt 8.5; 32.7-15; Os 11.1; v. Gl 4.1-7,21-31). Mas é importante ressaltar mais uma vez que a lei do AT não está contra o evangelho. É uma expressão do cuidado de Deus. Com o propósito de ensinar seus filhos a se relacionarem com ele e uns com os outros, ele detalhou ao povo as suas expectativas por meio de leis, estatutos e ordenanças.

Deus também os ameaçou com as penalidades (maldições) caso desobedecessem. O aspecto legal da administração mosaica conduziu o povo a esperar pela vinda de Cristo. A lei foi o instrumento de Deus para levar os tementes e piedosos para mais perto dele. Eles percebiam a necessidade do Salvador porque o Espírito Santo lhes mostrava os seus pecados (Sl 32.3-5) e a imperfeição das suas ofertas e sacrifícios (v. 16,17). Eles esperavam pelo justo Redentor que é perfeito na sua obediência e capaz de trazer redenção (v. Is 11.1-9; 52.13—53.12).

[33]V. Gordon Wenham, Law and the legal system in the Old Testament, in *Law, morality and the Bible*, p. 24-52.

E, de fato, ele tomou sobre si a maldição da lei por meio da sua morte (Gl 3.13,14). Mas para os israelitas incrédulos, a lei era um peso que os condenava.

A lei de Deus

O Decálogo (os "Dez Mandamentos") está em Êxodo 20.1-17 e Deuteronômio 5.6-21. Esses mandamentos, também chamados de "dez palavras" (4.13; v. 5.22),[34] são o resumo da lei moral e constituem a constituição básica de Israel de três maneiras. Em primeiro lugar, a abertura oferece um lembrete constante de que o contexto da lei é a obra divina da redenção: "Eu sou o SENHOR, o teu Deus, que te tirou do Egito, da terra da escravidão" (Êx 20.2). A obediência aos mandamentos é exercida como resposta à graça de Deus por ser o libertador de Israel. Em segundo lugar, o Decálogo detalha como os seres humanos devem expressar seu amor ao Senhor e ao próximo. Em terceiro lugar, o Decálogo constitui a base dos outros códigos, das instruções de Moisés e de decisões jurídicas futuras. As leis estão em forma de imperativos e são apodícticas em forma. leis apodícticas são determinações permanentes, proibições ou ordens. Em contraste com isso, leis casuísticas (leis criadas por caso de precedência) fazem aplicações específicas da lei sob circunstâncias restritas. As leis do AT são categorizadas como leis morais, cerimoniais e civis. Cada um dos Dez Mandamentos expressa a lei moral de Deus, ao passo que a maioria das leis do Pentateuco regulamenta os rituais e cerimônias (leis cerimoniais) e a vida civil de Israel como nação (leis civis).

O Livro da Aliança (Êx 20.22—23.33) — com suas regulamentações para a adoração (20.22-26; 23.14-19) e suas leis civis (21.1—23.13) — expande o Decálogo em três direções. Em primeiro lugar, há o desenvolvimento complexo de *leis*

[34]Calvino dividiu os mandamentos nas duas tábuas da lei. Os quatro mandamentos relacionados às nossas tarefas em relação a Deus estavam na primeira tábua e os mandamentos relacionados às nossas responsabilidades frente aos seres humanos estavam na outra tábua (*Institutas*, 2.8.11). Meredith G. Kline argumenta que as duas tábuas eram cópias idênticas da aliança entre Javé e Israel, com base no padrão dos tratados de suserania da época (*Treaty of the great king*: the covenant structure of Deuteronomy — studies and commentary [Grand Rapids: Eerdmans, 1963], p. 13-26).

criadas por caso de precedência. Essas leis começam com "se" ou "quando" e descrevem brevemente uma situação que pode ocorrer na vida real. Por exemplo, quando o sexto mandamento é aplicado na vida real, esse tipo de lei diferencia entre homicídio intencional e acidental: "Quem ferir um homem e o matar terá que ser executado. Todavia, se não o fez intencionalmente, mas Deus o permitiu, designei um lugar para onde poderá fugir. Mas se alguém tiver planejado matar outro deliberadamente, tire-o até mesmo do meu altar e mate-o" (Êx 21.12-14).

Em segundo lugar, as *leis criminais* especificam a penalidade no caso de alguém transgredir os mandamentos. No exemplo abaixo, as leis se baseiam no Decálogo, dando uma sentença baseada em cada caso e especificando uma penalidade:[35]

> "Quem agredir o próprio pai ou a própria mãe terá que ser executado." [Quinto mandamento].
>
> "Aquele que seqüestrar alguém e vendê-lo ou for apanhado com ele em seu poder, terá que ser executado." [Oitavo mandamento].
>
> "Quem amaldiçoar seu pai ou sua mãe terá que ser executado." [Quinto mandamento]. (Êx 21.15-17).

Em terceiro lugar, o Livro da Aliança revela a *complexidade da lei de Israel.*[36] As leis morais (i.e., aquelas refletidas no Decálogo) estão entrelaçadas com as leis civis, com o código penal e com as leis cerimoniais. Por exemplo:

> [*moral*] Todo aquele que tiver relações sexuais com animal terá que ser executado.

[35]Cf. T. Longman III, God's Law and mosaic punishments today, in *Theonomy, a reformed critique*, (org.) W. S. Barker e W. R. Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 41-54. Longman comenta acertadamente: "Não é tarefa fácil aplicar a lei e as penalidades do AT ao período do NT. Precisamos levar em consideração não somente diferenças culturais, mas também diferenças relativas à história da redenção. Essas últimas terão um impacto decisivo em como as leis civis do AT — que têm a ver com o relacionamento entre Deus e Israel — serão transportadas para a sociedade moderna. Cada lei e cada penalidade precisa ser estudada à luz das mudanças existentes entre Israel e a América, a aliança antiga e a aliança nova. A teonomia tende a simplificar demais e de forma grosseira a continuidade a ponto de se tornar virtualmente cega para a descontinuidade" (p. 48, 49).

[36]Para os problemas com a abordagem da crítica da forma, cf. J. I. Durham, Exodus, WBC (Waco: Word, 1987) p. 315-8.

Quem oferecer sacrifício a qualquer outro deus, e não unicamente ao SENHOR, será destruído.

Não maltratem nem oprimam o estrangeiro, pois vocês foram estrangeiros no Egito.

Não prejudiquem as viúvas nem os órfãos; porque se o fizerem, e eles clamarem a mim, eu certamente atenderei ao seu clamor. [*penal*] Com grande ira matarei vocês à espada; suas mulheres ficarão viúvas e seus filhos, órfãos.

[*por caso de precedência/ civil*] Se fizerem empréstimo a alguém do meu povo, a algum necessitado que viva entre vocês, não cobrem juros dele; não emprestem visando lucro. Se tomarem como garantia o manto do seu próximo, devolvam-no até o pôr-do-sol, porque o manto é a única coberta que ele possui para o corpo. Em que mais se deitaria? Quando ele clamar a mim, eu o ouvirei, pois sou misericordioso.

[*moral*] Não blasfemem contra Deus nem amaldiçoem uma autoridade do seu povo.

Não retenham as ofertas de suas colheitas.

[*cerimonial*] Consagrem-me o primeiro filho de vocês. (Êx 22.19-29).

O livro de Levítico desenvolve a lei mais ainda em três formas. Primeiro, os sacerdotes ensinavam e aplicavam as leis cerimoniais: ofertas e sacrifícios (Lv 1—7; 22); pureza ritual (caps. 11—15); festas e festivais (incluindo o dia da expiação, caps. 16; 23; 25) e leis de santidade (caps. 17—27).

Em segundo lugar, os sacerdotes em especial serviam de modelo para o alto padrão de santidade e pureza. Eles entravam na presença de Deus para representar o povo. Sempre que estavam de serviço, tinham de lembrar que Deus é santo e que ele exige que todos que se aproximam dele sejam íntegros e completos em obedecer à lei: "Vocês têm que fazer separação entre o santo e o profano, entre o puro e o impuro" (Lv 10.10). Integridade ou completitude é aquele estado de consagração ao Senhor em que o indivíduo aplica a lei de Deus para todos os aspectos da vida.[37] Somente com esse tipo de

[37]M. Douglas argumenta de forma persuasiva a favor de que santidade significa ordenar a vida de acordo com a ordem revelada de Deus. Toda regulamentação era um passo no desenvolvimento da "idéia de santidade com ordem" (Leviticus, *NICOT* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979] p. 24).

preparo é que os sacerdotes recebiam permissão para entrar na presença de Deus: "Aos que de mim se aproximam santo me mostrarei; à vista de todo o povo glorificado serei" (10.3).

Homens assim íntegros eram também separados para serem mestres do povo de Deus: "[Vocês têm que] ensinar aos israelitas todos os decretos que o SENHOR lhes deu por meio de Moisés" (10.11). A força do seu ensino estava no estilo de vida de "integridade" ao serem consagrados ao Senhor. O propósito da separação deles para a integridade e do seu papel de mestres da Lei santa de Deus era conduzir o povo de Deus para a integridade de vida, como diz Ezequiel: "Eles ensinarão ao meu povo a diferença entre o santo e o comum e lhe mostrarão como fazer distinção entre o puro e o impuro" (Ez 44.23; v. Hb 12.14,15).

Por exemplo, o mandamento: "ame cada um o seu próximo como a si mesmo" (Lv 19.18) é definido no contexto da imitação de Deus: "Sejam santos porque eu, o SENHOR, o Deus de vocês, sou santo" (v. 2). Os seres humanos precisam ser "santos" no seu amor por outros seres humanos. Não é possível interpretar esse mandamento de outra forma, pois perderia a sua força. Além de olharmos para as evidências repetidas do amor de Deus, o contexto do mandamento define uma integridade de vida. Os tementes a Deus agem, falam e pensam em submissão às leis de Deus. Tudo na sua vida está integrado! As leis em Levítico 19 mostram em detalhes que o amor verdadeiro se preocupa com os pobres e deficientes (v. 9,10,14), obedece ao Decálogo (v. 11-13) e respeita a santidade da justiça (v. 15), a dignidade humana (v. 16), a vida (v. 17) e as relações interpessoais (v. 17,18*a*).

Em terceiro lugar, o Senhor ensinou ao seu povo por meio da Lei que eles eram culpados e estavam sob condenação. Esse instrumento perfeito tinha o propósito de conduzir Israel para o aperfeiçoamento ético. No entanto, ninguém podia obedecer completamente à lei. Por isso, a própria lei apontava para a necessidade de um sumo sacerdote "mais perfeito", para um sacrifício e uma expiação melhores do que aquelas. O Senhor lhes ensinou a olharem para os sacrifícios e rituais como símbolos da sua graça em Jesus Cristo.

Conclusão: amor, lei e vida

A lei era então o meio para a salvação? Era o meio para receber a herança? A lei era um meio de santificação? Eu gostaria

de responder negativamente às primeiras duas perguntas e afirmativamente à terceira. A lei nunca teve o propósito de ser o instrumento da salvação nem o meio para se receber a herança. Deus usou a lei para instruir seu povo a ter uma fé viva nele, a fonte da promessa. Além disso, ele ensinou o povo a expressar essa fé por meio de atos concretos de amor com os quais promovessem um estilo de vida harmonioso e de preocupação pela honra de Deus e pela dignidade dos seus concidadãos.

Aparentemente, pode parecer que Levítico 18.5 ensine que a herança é conseguida por meio da obediência à lei: "Obedeça aos meus decretos e obedeça fielmente às minhas leis. O homem que assim fizer é justo; com certeza ele viverá" (v. Ez 18.9). No entanto, quando comparamos esse texto com a expansão do sermão em Deuteronômio 30.15-20, descobrimos que o próprio Senhor é a fonte da vida e que todo aquele que amasse o Senhor se submeteria com prazer à sua lei pela fé no Deus vivo. Moisés disse:

> Vejam que hoje ponho diante de vocês vida e prosperidade, ou morte e destruição. Pois hoje lhes ordeno que amem o SENHOR, o seu Deus, andem nos seus caminhos e guardem os seus mandamentos, decretos e ordenanças; então vocês terão vida e aumentarão em número, e o SENHOR, o seu Deus, os abençoará na terra em que vocês estão entrando para dela tomar posse...
>
> Hoje invoco os céus e a terra como testemunhas contra vocês, de que coloquei diante de vocês a vida e a morte, a bênção e a maldição. Agora escolham a vida, para que vocês e os seus filhos vivam, e para que vocês amem o SENHOR, o seu Deus, ouçam a sua voz e se apeguem firmemente a ele. Pois o SENHOR é a sua vida, e ele lhes dará muitos anos na terra que jurou dar aos seus antepassados, Abraão, Isaque e Jacó. (Dt 30.15,16,19,20).

Moisés definiu os dois caminhos de vida em linguagem antitética. Por um lado, associou o amor a Deus à vida e à herança da promessa. Por outro lado, mostrou que o desprezo a Deus é associado com morte e destruição (v. 17,18). Jesus Cristo também usou os mesmos dois caminhos para proclamar o evangelho: "Entrem pela porta estreita, pois larga é a porta e amplo o caminho que leva à *perdição*, e são muitos os que entram por ela. Como é

estreita a porta, e apertado o caminho que leva à *vida*! São poucos os que a encontram" (Mt 7.13,14, grifo do autor).

No AT, "lei e amor não são opostos, mas se complementam".[38] O Senhor está preocupado com a atitude de coração dos seus servos e espera que ponham em prática prontamente tudo que ele pedir. A interiorização da lei é tanto uma motivação do Espírito de Deus quanto uma expressão do coração do amor a Deus. Peter C. Craigie vê corretamente a lei e a aliança no contexto do amor: "O Decálogo era representativo do amor de Deus no sentido de que suas determinações, tanto negativas quanto positivas, conduziam não para a restrição da vida, mas para a vida plena".[39]

Além da *tôrāh* de Moisés, os sábios e profetas de Israel também confirmam a tríade: amor, lei e vida. Eles exortam, ensinam e encorajam as pessoas a amar (buscar) o Senhor. A obediência à lei sempre começa com um coração que teme o Senhor: "Confie no SENHOR de todo o seu coração e não se apóie em seu próprio entendimento; reconheça o SENHOR em todos os seus caminhos, e ele endireitará as suas veredas. Não seja sábio aos seus próprios olhos; tema o SENHOR e evite o mal" (Pv 3.5-7). O temor ao Senhor se expressa por meio de atos de obediência: compromisso (*'ĕmet*), amar os outros (*ḥeṣed*), eqüidade em relação aos outros (*mishpaṭ*) e justiça (*tsedeq, tsᵉdāqāh*). A obediência à lei moral traz a paz (Pv 3.17; 12.20) e ordem com Deus e o ser humano: "Então você terá o favor de Deus e dos homens, e boa reputação" (3.4; v. Lc 2.52).

Os salmos vêem a verdadeira espiritualidade de forma integral e desenham um esboço das pessoas tementes a Deus que vivem na sombra do Todo-Poderoso (Sl 91.1). No salmo 15 há um questionamento: "SENHOR, quem habitará no teu santuário? Quem poderá morar no teu santo monte?" (v. 1). O salmo 24, de modo semelhante, também questiona: "Quem poderá subir o monte do SENHOR? Quem poderá entrar no seu Santo Lugar?" (v. 3). Como resposta, cada salmo encoraja o piedoso a desenvolver uma integridade de vida na qual a santidade é mais do que

[38]B. de Pinto, The Torah and the Psalms, *JBL* 86 (1967), p. 173.

[39]The book of Deuteronomy, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976. Concordo com Craigie quando diz que "os mandamentos continuam válidos no NT [...] e ainda são considerados de importância vital para os cristãos contemporâneos", p. 150.

uma separação pessoal do mundo para Deus e na qual o desejo principal é a integração de todo o ser da pessoa com as qualidades divinas (eqüidade, justiça, amor e fidelidade).

Isaías também levanta a questão sobre o que o Senhor espera dos seus santos: "Quem de nós pode conviver com o fogo consumidor? Quem de nós pode conviver com a chama eterna?" (Is 33.14*b*). Por meio desse questionamento, ele encoraja as pessoas tementes a Deus a amar o Senhor e a obedecer à sua lei por meio da integridade de vida: andar de forma justa (*ts*^{e}*dāqôt*) e falar o que é correto (*mēsharîm*, v. 15). Essas pessoas recebem a promessa do cuidado de Deus para a sua vida: "É esse o homem que habitará nas alturas; seu refúgio será a fortaleza das rochas; terá suprimento de pão, e água não lhe faltará" (v. 16).

De acordo com Isaías 57.15, a pessoa que busca a nova ordem pertence ao reino de Deus e tem a segurança da presença de Deus: "Habito num lugar alto e santo, mas habito também com o contrito e humilde de espírito, para dar novo ânimo ao espírito do humilde e novo alento ao coração do contrito". É verdade, Isaías proclama a boa nova a todo aquele que vive de acordo com o espírito das bem-aventuranças:

> Assim diz o SENHOR: "O céu é o meu trono, e a terra, o estrado dos meus pés. Que espécie de casa vocês me edificarão? É este o meu lugar de descanso? Não foram as minhas mãos que fizeram todas essas coisas, e por isso vieram a existir?", pergunta o SENHOR.
>
> "A este eu estimo: ao humilde e contrito de espírito, que treme diante da minha palavra." (Is 66.1,2)

Miquéias, um contemporâneo de Isaías, apresenta de forma concisa a ética do AT. Ele define a fé viva como a caminhada de humilde confiança no Senhor, expressa por meio de atos de amor (*ḥeṣed*) e justiça (*mishpaṭ*). Ele censura o povo por conhecer, mas não agir de acordo com a lei mosaica: "Ele mostrou a você, ó homem, o que é bom e o que o SENHOR exige" (Mq 6.8*a*). E depois chega ao clímax e resume da seguinte forma a lei de Moisés: "Pratique a justiça (*mishpaṭ*), ame a fidelidade (*ḥeṣed*) e ande humildemente com o seu Deus" (Mq 6.8*b*; v. Os 6.6).

Finalmente, Zacarias, um profeta do pós-exílio, encoraja os tementes a Deus a serem fiéis à lei de Deus como preparo para a época da restauração. Ele também desafia o povo da sua geração a se submeter ao Senhor e a demonstrar seu amor

a Deus por meio do amor ao próximo. A evidência do amor, afinal de contas, é a obediência à lei do amor: "Eis o que devem fazer: Falem somente a verdade uns com os outros, e julguem retamente em seus tribunais; não planejem no íntimo o mal contra o seu próximo, e não queiram jurar com falsidade. Porque eu odeio todas essas coisas" (Zc 8.16,17).

A NOVA ALIANÇA

Até aqui vimos que a lei de Deus reflete as qualidades perfeitas do Senhor e que qualquer pessoa que quer ser como ele precisa refletir sua natureza por meio da prática da eqüidade, do amor, da compaixão, da justiça e da paciência (v. Sl 111; 112).[40] As leis fornecem detalhes e tornam mais explícito o que essas qualidades significam. De que forma a exigência de Deus para a santidade por meio da lei é mudada na nova aliança?

A nova aliança é a administração soberana da graça e da promessa por meio da qual o Pai consagra o seu povo a si mesmo por intermédio tanto do sangue do Senhor Jesus, como da presença do Espírito Santo para a glória que ele preparou para os eleitos. Em essência, essa administração é a mesma da antiga aliança (a administração mosaica), mas é diferente em forma. A diferença em forma está na vinda de Jesus Cristo: a sua expiação, seu ministério presente e a ação do Espírito Santo. Embora os santos antes de Cristo usufruíssem muitos benefícios sob a lei, a época sob o evangelho oferece benefícios ainda maiores.

Embora a antiga aliança fosse uma administração da graça, era também rica em símbolos (circuncisão, templo, serviço dos sacerdotes, o sistema sacrificial) apontando para a graça por vir em Jesus Cristo. Embora a nova aliança tenha menos símbolos (batismo, ceia do Senhor), é uma administração rica em graça.

Sob as duas alianças, o Senhor tem um mesmo padrão de ética, que é a santidade ou integridade de vida. A integridade de vida é aquela integração do amor a Deus e do amor pelos seres humanos na qual a pessoa inculpável cresce no reflexo das qualidades perfeitas de Deus (e.g., amor, fidelidade, eqüidade, justiça, perdão, paciência). Sob as duas

[40]W. A. VanGemeren, Psalms, *Expositor's Bible commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), v. 5, p. 700-12.

administrações Deus quer que o seu povo o *ame*, obedeça à sua *lei* e dependa totalmente dele para *viver*. Os Dez Mandamentos, como resumo da lei moral, são um guia para a imitação de Deus. Por meio do Espírito a letra se torna viva e cheia de força nos corações dos piedosos.

Não obstante, há diferenças de forma na tríade amor, lei e vida. Em primeiro lugar, na nova aliança, o Pai executou o *ato supremo do amor* ao dar o seu Filho. Jesus, também, amou o Pai tanto que foi totalmente obediente a ele, até a morte, e se deu como resgate pela igreja. Em contrapartida, amor a Deus é a imitação do amor de Jesus Cristo; significa a submissão na qual o cristão e a comunidade cristã mostram a vida de Cristo neles por meio do sacrifício de si mesmos, da negação de si mesmos e da disposição para servir (Ef 5.1,2; Fp 2.1-18).[41]

Em segundo lugar, Jesus Cristo é o *aperfeiçoamento da lei* (Rm 10.4). Sob a antiga aliança, a lei moral foi revelada no monte Sinai de forma detalhada e complexa. Os Dez Mandamentos foram complementados pelas leis cerimoniais, pelas leis civis e um código penal. Essa forma complexa, com as regulamentações e penalidades, muitas vezes tornavam a lei um peso. Jesus carregou esse peso e ele é o aperfeiçoamento da justiça. Sob a nova aliança, a lei nunca mais pode ser lida, interpretada ou aplicada à parte de Jesus Cristo. Ele foi o modelo do cumprimento e aperfeiçoamento da lei: e ele a simplificou. As leis cerimoniais, as leis civis e o código penal foram anulados, e a lei moral recebeu mais esclarecimentos na pessoa e nos ensinos de Jesus Cristo.

Em terceiro lugar, a *vida em Cristo* é mais rica em virtude da sua suficiência, graça e ministério, e em virtude dos benefícios que vêm a nós com base na sua morte, ressurreição e glorificação. Somos novas criaturas nele, e a vida cristã é mais rica em benefícios e mais espiritual do que aquela oferecida aos santos antes de Cristo.

Vamos considerar brevemente a perspectiva da lei de Deus nos ensinos de Jesus e de Paulo.

[41]Oliver Barclay desenvolve a continuidade da ética da criação e de Cristo. Ele fala desses dois elementos como dois "pólos da ética bíblica" (The nature of Christian morality, p. 145).

Jesus: o preço do discipulado

O apóstolo João parece colocar Moisés e Jesus em forte contraste: "Pois a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por intermédio de Jesus Cristo" (Jo 1.17). João certamente estava ciente de que a graça e a verdade estavam presentes em Moisés, mas ao fazer a comparação ele realça a grandeza da graça de Deus por meio de Jesus Cristo. Quando comparada a Jesus, a era de Moisés é lei. John Murray coloca isso da seguinte maneira: "Graça e verdade em completa manifestação e incorporação vieram por meio de Jesus Cristo".[42]

O ensino de Jesus sobre a lei tem linhas claras de continuidade com a lei de Moisés.[43] Jesus é fiel à lei (Mt 5.17; 17.27; 23.23), e desafia o povo a ouvir mais atentamente a Moisés e aos profetas (Lc 24.27,44; Jo 5.39,40,46).[44]

Jesus ofereceu uma interpretação de Moisés mais rigorosa do que os rabinos. Ele rejeitou a mera observância das questões externas e a complacência com a tradição. A antítese é, como observa Murray, "entre a sua interpretação e aplicação da lei do AT e a interpretação formal da tradição rabínica".[45] Na sua aplicação das diversas leis, Jesus exigia mais compromisso das pessoas com a santidade da lei. Ele defendia a intenção espiritual do Legislador; veja os seus comentários a respeito da honra de Deus (Mt 22.18-22), do sábado (Mt 12.1-14; Mc 2.23-28; 3.1-6; Lc 13.10-21; 14.1-24), da honra aos pais (Mc 7.1-13), do homicídio (Mt 5.21-24,43-48), do divórcio e do adultério (Mt 5.27-32; 19.3-12), do jejum (Mc 2.18-22) e dos rituais cerimoniais (Mt 15.1-30; Mc 7.1-23; Lc 11.37-54). Jesus evidentemente não estava abolindo a lei! Aliás, ele exigiu uma

[42]*Principles*, p. 150. O autor dedica um capítulo inteiro ao tema lei e graça (p. 181-201), e a citação a seguir representa bem o espírito do argumento de Murray: "A pureza e integridade do evangelho dependem totalmente da inteireza da antítese entre a função e a força da lei, por um lado, e da função e da força da graça, por outro" (p. 186); v. K. Chamblin, The Law of Moses and the Law of Christ, in *Continuity and discontinulty*, (org.) J. Feinberg, (Westchester: Crossway, 1988), p. 194, 195.

[43]V. Murray, *Principles*, p. 149-80; Chamblin, The Law of Moses, p. 187-92.

[44]V. T. M. McComiskey, The Law in the teaching of Jesus, in *The covenants of promise*, p. 94-105.

[45]*Principles*, p. 158; v. George Elton Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Exodus, 1997, p. 113-126.

observância mais radical: "Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus" (Mt 5.19); v. 7.17; Mc 10.17-22; Lc 6.45; 12.36).[46] Como escreve Ladd: "Jesus ensinou a vontade pura e incondicionada sem qualquer tipo de compromisso, que Deus impõe aos homens de todas as épocas e para todo o tempo".[47] John H. Gerstner comenta de forma semelhante: "A confirmação da lei moral por Jesus foi completa. Em vez de libertar os seus discípulos da lei, ele os amarrou mais firmemente a ela. Ele não aboliu nenhum mandamento, mas em vez disso intensificou todos".[48]

Jesus uniu a lei e o Reino de Deus. A sua vinda marcou um novo estágio no Reino. Com a morte de João Batista, uma época da história da redenção estava chegando ao fim (Mt 11.11-13 = Lc 16.16,17), e a época de maior realização e concretização do Reino estava presente em Jesus Cristo (Lc 10.9). Ele descreveu seu ministério da seguinte maneira: "A lei e os Profetas profetizaram até João. Desse tempo em diante estão sendo pregadas as boas novas do Reino de Deus [...] É mais fácil os céus e a terra desaparecerem do que cair da lei o menor traço" (Lc 16.16,17).

Isso explica por que ele desafiava com tanta urgência que as pessoas se arrependessem, cressem nele, que obedecessem à lei e se preparassem para a vinda do Reino. Nada na terra pode ser tão importante que possa atrapalhar uma pessoa de seguir a Jesus (Mt 6.33; 10.32-29; 16.24; Lc 9.58-61; 14.26,33). O preço do discipulado é alto, mas a recompensa de seguir a Jesus é maior: "Amem, porém, os seus inimigos, façam-lhes o bem e emprestem a eles, sem esperar receber nada de volta. Então, a recompensa que terão será grande e vocês serão filhos do Altíssimo, porque ele é bondoso para com os ingratos e maus" (Lc 6.35; cf. v. 23; Mt 5.19).

[46]Murray escreve que Jesus veio para "cumprir a medida completa da intenção e do propósito da lei e dos profetas [...] para conduzir à realização completa e ao cumprimento perfeito da lei e dos profetas" (*Principles*, p. 150).

[47]*Teologia do Novo Testamento*, p. 120.

[48]Law in the New Testament, *ISBE*, rev. ed., v. 3, p. 88.

Ao mesmo tempo, Jesus simplificou a complexidade da lei mosaica ao focalizar em uma palavra: "amor". Ele viera para cumprir a lei e os profetas (Mt 5.18; Lc 24.44). Visto que ele é maior do que Moisés (Jo 5.36-47), ele interpreta Moisés com autoridade. Como o Filho de Deus, ele, com autoridade, resumiu a lei moral de Deus em dois mandamentos: amar a Deus e amar o próximo (Mt 22.37-40; v. Lv 19.18; Dt 6.5).

Além disso, Jesus também simplificou a lei ao desafiar os seus seguidores a seguirem-no (Mc 10.21).[49] Ele cumpriu a lei e incorporou o espírito da lei de Deus em sua pessoa. Ele disse: "Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu lhes darei descanso. Tomem sobre vocês o meu jugo e aprendam de mim, pois sou manso e humilde de coração, e vocês encontrarão descanso para as suas almas" (Mt 11.28,29). O jugo de Cristo não é nada mais do que a lei do amor (Jo 15.17). O cristão, tendo sido incorporado em um relacionamento de amor, incorpora o amor de Deus na sua vida:

> Como o Pai me amou, assim eu os amei; permaneçam no meu amor. Se vocês obedecerem aos meus mandamentos, permanecerão no meu amor, assim como tenho obedecido aos mandamentos de meu Pai e em seu amor permaneço [...] O meu mandamento é este: Amem-se uns aos outros como eu os amei. (Jo 15.9,10,12)

Ao viver da força desse relacionamento com Deus e ao focalizar a sua atenção em Jesus Cristo, o discípulo de Cristo está em uma posição melhor para interpretar e aplicar a lei de Deus.

Paulo: a liberdade da lei

Concordo totalmente com a frustração de Ladd a respeito da perspectiva de Paulo: "O pensamento de Paulo acerca da lei é difícil de entender porque ele parece fazer uma série de afirmações contraditórias".[50] Muitos são os intérpretes de Paulo, e muitas são as posições acerca do cristão e da lei. Após ler vários dos intérpretes de Paulo e lidar com o campo dos estudos paulinos como um estudioso do AT, fiquei feliz em encontrar um guia no livro, recente, de Stephen Westerholm *Israel's Law and the church's faith* [*A lei de Israel e a fé da igreja*].

[49]V. Chamblin, The Law of Moses, p. 191.
[50]*Theology*, p. 495.

S. Westerholm presta valiosa ajuda ao definir termos essenciais que confundem os estudantes do apóstolo Paulo: a lei, obras da lei, fé, legalismo e a *tôrāh*. Ele argumenta que o significado com que Paulo trabalha quando fala da lei (*nomos*; *tôrāh*) é a legislação sinaítica, embora ocasionalmente possa denotar o AT, o Pentateuco, ou até "princípio".[51] De acordo com Westerholm, Paulo trata abertamente as deficiências da administração mosaica.[52] Visto que essa lei não é capaz de justificar, as obras da lei — i.e., "obras exigidas pelo código sinaítico" — são opostas à fé em Jesus Cristo.[53] Ele considera a vinda de Jesus o propósito da administração mosaica.[54] Westerholm argumenta que a antiga e a nova aliança estão em contraste e que, por isso, a lei mosaica não se aplica ao cristão.[55]

A análise de Westerholm busca entender o que Paulo diz sobre a lei e não interpretar a Paulo por meio de seus intérpretes. Infelizmente, no entanto, Westerholm está condicionado na sua leitura de Paulo pela perspectiva luterana, resultando no que Moisés Silva denominada "uma descontinuidade forte e intransigente entre a 'lei de Israel e a fé da igreja'".[56] Mas o que é pior, Westerholm cai na armadilha de fazer o seu Paulo discordar do Paulo que disse: "O que importa é obedecer aos mandamentos de Deus" (1Co 7.19).

O cenário atual nos dá pouca esperança de alcançarmos uma unidade em torno da perspectiva de Paulo em relação à lei. Compare as conclusões contraditórias de Westerholm e Thielman. Westerholm define a compreensão cristã que Paulo tem da lei como uma rejeição total da lei de Moisés, inclusive a lei moral: "Paulo não conseguia imaginar a *tôrāh* como um mero guia para o comportamento moral. Uma vez que ele tinha rejeitado a lei como meio para salvação, então a conduta ética exigia normas diferentes".[57] Em contraste com isso, Frank

[51] *Israel's Law and the church's faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 107-9.

[52] Ibid., p. 130-5.

[53] Ibid., p. 109-30.

[54] Ibid., p. 175-97.

[55] Ibid., p. 198-218.

[56] V. a resenha da obra de Westerholm em *WTJ* 51 1989, p. 177. V. tb. a resenha de Andrew J. Bandstra, Paul and the Law: some recent developments and an extraordinary book, *CTJ* 25 (1990), p. 249-61.

[57] *Israel's Law*, p. 218.

Thielman conecta Paulo à escatologia profética de acordo com a qual o lugar da lei é elevado. Ele diz que a perspectiva da lei de Paulo não é algo novo, mas antes era "baseada em idéias conhecidas e ecoavam um tema conhecido: o período da desobediência terminaria com a chegada da era escatológica".[58]

Apesar das perspectivas contraditórias, todos os intérpretes concordam que Paulo olha para a lei à luz da vinda de Cristo[59] e que Paulo é o apóstolo da liberdade.[60] Vamos refletir agora sobre dois aspectos sobre a lei de Deus que têm relevância na perspectiva de Paulo: 1) o Espírito de Cristo e 2) escatologia.

A lei e o Espírito de Cristo

Cristo, a lei, o Espírito e o amor estão integrados na teologia de Paulo.[61] A união com Cristo faz uma diferença radical na obediência à lei. A vida cristã é uma vida em que morremos para o velho homem e crescemos na nova vida: "Continuem a viver nele, enraizados e edificados nele, firmados na fé, como foram ensinados, transbordando de gratidão" (Cl 2.6*b*,7). Ridderbos chama esse estilo de vida de "treinamento na milícia de Cristo".[62] A lei moral ainda é relevante como um espelho que condena nossas paixões negativas, características do velho homem, e como um espelho das qualidades perfeitas de Deus (v. Gl 5.17,18). O cristão luta contra e faz morrer as velhas paixões que são proibidas pela lei moral: "imoralidade sexual, impureza, paixão, desejos maus e a ganância, que é idolatria [...] ira, indignação, maldade, maledicência e linguagem indecente no falar" (Cl 3.5,8,9; v. Gl 5.19,20). Ele também desenvolve novas paixões: "profunda compaixão, bondade, humildade, mansidão e paciência" (Cl 3.12).

O Espírito de Cristo conduz o cristão a toda a verdade e piedade. No entanto, o Espírito não opera no vácuo. Ele aplica

[58]*From plight to solution*: a Jewish framework for understanding Paul's view of the Law in Galatians and Romans, *SupNovT* 61 Leiden: Brill, 1989, p. 122.

[59]Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, p. 461-74.

[60]V. a posição de Herman Ridderbos sobre a perspectiva de Paulo em relação à liberdade e à consciência em *Paul*: an outline of his theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 288-93.

[61]Ibid., p. 286-8.

[62]Ibid., p. 252; v. a sua discussão sobre o tema nova vida p. 205-52.

a Palavra de Deus ao coração do cristão que está unido com Cristo. Dessa forma, os cristãos crescem nesse novo estilo de vida que mostra uma preocupação de estar em harmonia com a vontade de Deus[63], ao viverem em obediência à lei de Deus (Gl 5.18; cf. v. 22,23). Aqui concordo com Ladd quando diz: "Mais de uma vez ele [Paulo] afirma que é a vida no Espírito que capacita o crente a cumprir verdadeiramente a Lei (Rm 8.3,4; 13.10; Gl 5.14)".[64]

Em outra passagem, o apóstolo explica que o Espírito esclarece e aplica a palavra "a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8.4).[65] Condução pelo Espírito sem o uso apropriado da lei de Deus é algo perigoso para o crescimento do cristão, como comenta E. F. Kevan: "Nunca devemos esquecer que a lei e a obediência são meramente a forma da vida moral [...] Ignorar a forma é escorregar para um tipo místico de piedade que rapidamente pode se tornar um pretexto para a impiedade".[66]

O propósito da lei é o crescimento cristão na graça, e não justificação ou mérito. Em Gálatas 3.21, Paulo esboça um contraste entre a lei e a promessa: "Então, a lei opõe-se às promessas de Deus? De maneira nenhuma! Pois, se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida, certamente a justiça viria da lei". M. Silva conclui que esse texto é o ponto crucial, e de mais difícil compreensão, da interpretação paulina da lei. Paulo não contrapõe lei e promessa, antes vê promessa e obediência à lei como uma forma de receber a promessa. Por isso, a lei conduz aqueles que já estão vivos e justificados, mas ela não tem o poder de dar vida quando não vem acompanhada da obra da graça.[67] A graça é necessária para a obediência à lei, mas a dependência exclusiva da graça sem o uso responsável da lei conduz ao antinomismo, como John Murray advertiu:

[63]Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, p. 481.

[64]Ibid., p. 480.

[65]V. o tratamento refinado que John Murray dá a esse assunto no capítulo intitulado The dynamic of the biblical ethic. *in Principles*, p. 202-28; Chamblin, Law of Moses, p. 192-4.

[66]*The Evangelical doctrine of the Law*, p. 28.

[67]Is the Law against the promises? The significance of Galatians 3.21 for covenant continuity, in *Theonomy*: a reformed critique, p. 165.

> Não é somente a doutrina da graça que precisa ser zelosamente guardada contra a distorção por meio das obras da lei, mas é também a doutrina da lei que precisa ser preservada contra as distorções de um conceito espúrio da graça. Isso é para dizer que estamos apenas fazendo eco ao testemunho completo e total do apóstolo aos gentios como o paladino do evangelho da graça quando dizemos que precisamos guardar a graça da falsificação do legalismo e que precisamos guardar a lei da devastação do antinomismo.[68]

O cristão cresce em sabedoria ao crucificar a velha natureza por meio do Espírito e se conforma com a nova natureza de Jesus Cristo. O apóstolo Paulo instruiu Timóteo a viver de acordo com as Escrituras, incluindo nisso a lei do AT, como prescrição para o crescimento na graça: "Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a instrução na justiça, para que o homem de Deus seja apto e plenamente preparado para toda boa obra" (2Tm 3.16,17).

O amor é obediência a Deus.[69] O apóstolo da liberdade resumiu a sua perspectiva da lei como uma dívida de amor:

> Não devam nada a ninguém, a não ser o amor de uns pelos outros, pois aquele que ama seu próximo tem cumprido a lei. Pois estes mandamentos: "Não adulterarás", "Não matarás", "Não furtarás", "Não cobiçarás", e qualquer outro mandamento, todos se resumem neste preceito: "Ame o seu próximo como a si mesmo". O amor não pratica o mal contra o próximo. Portanto, o amor é o cumprimento da lei (Rm 13.8-10; v. Gl 5.14; v. Êx 20.13-15,17; Lv 19.18; Dt 5.17-19,21).[70]

O amor motiva a pessoa a obedecer à lei (Fp 2.12). Assim como Cristo obedeceu até a morte (Fp 2.5-11; 2Co 8.9), os cristãos devem desenvolver um novo estilo de vida de obediência (Fp 2.12) e um compromisso para agradar ao Pai (v. 13). Eles são capacitados pela obra de Deus neles (v. 13) e são transformados pelo Espírito para um estilo de vida de humildade (v. 14). Eles se tornam "puros e irrepreensíveis" (v. 15), como Cristo.

[68] *Principles*, p. 182.

[69] V. Ridderbos sobre a perspectiva de Paulo acerca da nova obediência em *Paul*, p. 253-326.

[70] V. McComiskey, The Law in the teaching of Paul, in *The covenants of promise*, p. 106-37.

Lei e escatologia

Paulo defende a idéia de que a nova era começou com a ressurreição de Jesus (1Co 15). A *união com Cristo* explica a mudança do velho homem para o novo homem (Ef 2.1-22; 3.1-4) e da velha era para a nova. Cristo aboliu as leis cerimoniais na sua morte (Cl 2.11-15) e nos libertou das "sombras do que haveria de vir" (v. 17). Em Cristo, o seguidor de Jesus já compartilha da era nova (2Co 5.17), do presente escatológico do Espírito Santo e da comunhão dos santos ("povo escolhido de Deus, santo e amado", Cl 3.12). A nova natureza dada pelo Espírito busca ativamente a justiça (Rm 8.10) sem ser seduzida pelas coisas da presente era, que "está passando" (1Co 7.31). Por ter sido um *doulos* ("escravo") do pecado (Rm 6.16), o cristão foi transformado em um *doulos* da justiça (v. 18). O cristão experimenta nos membros do seu corpo a tensão de estar no Reino (nova criatura) e mesmo assim ainda esperando pelo Reino (a era por vir), como Paulo bem expressou em Romanos 7.6: "Mas agora, morrendo para aquilo que antes nos prendia, fomos libertados da lei, para que sirvamos conforme o novo modo do Espírito, e não segundo a velha forma da lei escrita".

Frank Thielman discorre sobre o lugar da lei na escatologia de Paulo de forma distinta de alguns intérpretes de Paulo, que menosprezam a perspectiva escatológica da lei.[71] Ele conclui, e creio que corretamente, que a doutrina paulina das duas idades pode explicar algumas das afirmações contraditórias de Paulo sobre a lei. Visto que o cristão já pertence à nova criação, a lei de Deus, quando interiorizada pelo Espírito de Deus, é um instrumento eficiente de justiça e um meio de formar a nova comunidade. Thielman comenta o seguinte: "Paulo [...] reserva um lugar para a lei na comunidade escatológica de crentes e afirma que o Espírito escatológico capacita os crentes a obedecer à lei do amor".[72]

Isso se ajusta bem aos profetas do AT. Eles falaram da relação entre a era messiânica e a lei.[73] Por exemplo, Isaías disse:

[71] *From plight to solution* (v. a nota 58).

[72] Ibid., p. 118.

[73] Willem VanGemeren, *Interpreting the prophetic word* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 354-89.

"Virão muitos povos e dirão: 'Venham, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacó, para que ele nos ensine os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas'. Pois a lei sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do SENHOR" (Is 2.3). Jeremias também aponta para uma época nova, quando a lei seria interiorizada: "Porei a minha lei no íntimo deles e a escreverei nos seus corações. Serei o Deus deles, e eles serão o meu povo" (Jr 31.33*b*).

A lei não é substituída pelo Espírito na era escatológica. O Espírito predispõe as pessoas para a lei e as transforma para que vivam segundo uma ética mais elevada. Podemos até falar de uma ética escatológica como de uma aplicação da lei moral, pela qual os crentes vivem na era presente com seus olhos focalizados na vinda do Reino. Embora todas as pessoas pertençam à era presente e são responsáveis por viver segundo os hábitos dessa época, os cristãos vivem segundo a ética mais elevada do Reino. Paulo fala dessa tensão no seu ministério: "Para os que estão sem lei, tornei-me como sem lei (embora não esteja livre da lei de Deus, e sim sob a lei de Cristo [*ennomos Christou*]), a fim de ganhar os que não têm a lei" (1Co 9.21).[74] A lei é a ferramenta de Deus para transformar o cristão em um servo do Reino de Deus, como escreve E. F. Kevan: "Qualquer mudança em relação à lei que ocorra no cristianismo não ocorre na lei mas no crente [...] Dizer que a conduta cristã é agora governada por princípios cristãos é [...] incorreto [...] se significar um afastamento ou modificação da lei".[75]

REFLEXÕES TEOLÓGICAS SOBRE A LEI DE DEUS

Qual é a relevância da lei de Deus a partir de uma perspectiva reformada? Esta avaliação bíblico-teológica dos momentos principais da história da redenção apresentou vários temas gerais e inter-relacionados. 1) Na criação, Deus revelou a lei natural na ordem da criação e na lei moral. Tanto a ordem da criação quanto a lei moral revelam a vontade e a natureza de

[74]V. Herman Ridderbos sobre a perspectiva de Paulo acerca do terceiro uso da Lei em *Paul*, p. 278-88, esp. p. 284, 285.

[75]*The evangelical doctrine of the Law*, p. 25.

Deus (suas qualidades perfeitas). 2) Os seres humanos foram capacitados de forma especial para obedecer à vontade de Deus, para refletir suas qualidades perfeitas e para viver de forma moral, em harmonia com Deus, com os outros seres humanos e com a criação. 3) O pecado e a rebeldia impedem os seres humanos de espelhar as qualidades perfeitas de Deus e de compreender a lei moral como foi revelada na criação. 4) Deus sustém a criação, incluindo os seres humanos, com sua graça. 5) Antes da lei no monte Sinai o Senhor concedeu graça especial e levantou um povo que caminhou com ele e obedeceu aos seus mandamentos. 6) A lei do monte Sinai tornou a lei moral bem mais explícita e a complementou com regulamentações cerimoniais e judiciais. 7) A antiga aliança era uma administração da graça e da promessa, como também da lei. 8) A nova aliança em Jesus Cristo é uma administração da graça e da promessa, mas também contém a lei. 9) As leis apontam para Jesus Cristo como o complemento da lei. 10) A lei nunca pode ser separada da aliança, da graça, de Jesus Cristo ou do Espírito de Deus.

Nesta seção quero desenvolver o conceito da lei de Deus na teologia reformada.[76] Na discussão da lei de Deus, os teólogos reformados a tratam no contexto 1) da aliança, 2) da graça e do evangelho e 3) da redenção.

A lei e a aliança[77]

A perspectiva reformada da lei está integrada com uma compreensão da aliança.[78] *Aliança* descreve um relacionamento que o Senhor estabelece e mantém de forma soberana e generosa, enquanto *lei* descreve a ordem que é exigida para que esse relacionamento seja significativo. Por exemplo, o Senhor, de forma soberana, estabeleceu um relacionamento com a criação, fazendo com que tudo subsista por meio da sua graça (Cl 1.15-20). O fato de ele manter a coerência bem-ordenada na natureza permite a existência significativa de toda forma de vida.

[76]Para o exame do lugar da Lei no período da Reforma, v. Geoffrey H. Greenhough, The reformer's attitude to the Law of God, *WTJ* 39 (1976-77), p. 81-99.

[77]Cf. B. K. Waltke, Theonomy in relation to dispensational and covenant theologies, in *Theonomy*: a reformed critique, p. 59-86.

[78]Hesselink, Calvin's concept, cap. VI, p. 1-69.

Da mesma maneira, no relacionamento de Deus com os seres humanos, a lei moral revela a sua vontade e caráter; e a observância dela intensifica a ordem. Esperava-se que Adão e Eva se submetessem a esse Senhor e obedecessem a essa lei com a expectativa da recompensa de Deus. Como diz a *Confissão de fé Westminster*: "Deus deu a Adão uma lei, como um pacto de obras. Por esse pacto o obrigou, bem como a toda a sua posteridade, a uma obediência pessoal, inteira, exata e perpétua; prometeu-lhe a vida sob a condição de ele cumprir a lei, e o ameaçou com a morte caso a violasse, dotando-o com poder e capacidade para guardá-la".[79]

Deus mantém a aliança e a ordem. Após a Queda de nossos primeiros pais, ele continuou demonstrando sua graça para a criação. Ele confirmou a aliança com a criação (Gn 6.18; 8.15-17), apesar de os seres humanos terem causado o Dilúvio devido à sua depravação. Embora continuem produzindo devastação por meio da destruição da ordem moral e social, o Senhor mantém o cosmo por sua graça, sustentando todas as criaturas e abençoando a humanidade com saúde, descendentes e prosperidade (At 17.26-28). Mesmo assim, ele ainda considera todos os seres humanos responsáveis por obedecer à lei moral: "Essa lei, depois da queda do homem, continua sendo uma perfeita regra de justiça".[80]

A graça especial de Deus se estende aos beneficiários da aliança da graça da qual Cristo é o mediador. O Pai estende os benefícios da expiação de Cristo a todos os santos, tanto àqueles que viveram antes da primeira vinda de Cristo quanto àqueles que viveram depois. Todos os receptores da graça de Deus são obedientes à sua vontade e voluntariamente obedecem à lei moral. Até mesmo santos como Enoque, Noé e Abraão, que viveram antes da revelação da lei no monte Sinai, obedeceram de forma irrepreensível à lei moral e andaram com Deus.

A lei moral foi escrita nos Dez Mandamentos e incorporada na aliança mosaica. O Decálogo resume a lei moral e é mais claro, mais definido e mais eficiente do que a lei natural.[81] Visto que o Decálogo foi incorporado na estrutura da

[79]Cf. XIX.I.

[80]Cf. XIX.II.

[81]Hesselink, Calvin's concept, cap. III, p. 11-3.

aliança, ele é um instrumento de graça. Como observa Berkouwer: "lei e graça — uma harmonia perfeita; mas lei sem evangelho, ou *tôrāh* sem aliança, sempre está em conflito com a graça".[82] Mas se a graça está contida na lei, por que Paulo identifica a promessa na aliança abraâmica e a lei como algo acrescentado à aliança mosaica? Vamos refletir, então, sobre como a lei e a graça e a lei e o evangelho se relacionam na estrutura da aliança.

Lei, graça e evangelho

Lei e graça

A relação entre a lei e a graça é crucial na teologia reformada porque ambas são operantes nas alianças. A abordagem aparentemente paradoxal da lei chega a um foco específico na leitura dos teólogos reformados quando tratam da relação entre a aliança abraâmica e a aliança mosaica.

Calvino mantém a lei e a graça em equilíbrio. A aliança, até mesmo a aliança mosaica, é uma administração da graça: "Deus fez uma graciosa aliança que emana da fonte de sua compaixão [...] da misericórdia de Deus [...] é unicamente na graça de Deus que ela tem sua causa, estabilidade, efeito e completação [...] Sempre que se menciona o pacto de Deus, adiciona-se também sua clemência, ou bondade, ou inclinação para amar".[83] Até mesmo a lei tem uma dimensão da graça porque é incorporada em uma aliança da graça; "na promulgação da lei ele também estabeleceu sua lei".[84]

A relação ambivalente entre a lei e a graça tornou-se proeminente durante a segunda metade do século passado nos escritos de John Murray e Meredith G. Kline. Ao definir a relação entre a aliança abraâmica e a aliança mosaica, Murray simpatiza mais com a idéia da continuidade, enquanto Kline tende para a descontinuidade.

John Murray define a aliança como a "administração soberana da graça e da promessa"[85] e focaliza na soberania de Deus

[82]*Faith and sanctification,* Grand Rapids: Eerdmans, 1952, p. 191.
[83]*Daniel, volume 2,* S. B. do Campo: Paracletos, 2002, p. 173.
[84]O comentário de Calvino sobre Salmos 111.9.
[85]*The covenant of grace.* London: Tyndale, 1954, p. 31.

ao estender sua graça e cumprir suas promessas com Abraão e seus herdeiros. Ele argumenta detalhadamente a favor de continuidade entre a aliança abraâmica e a mosaica porque nas duas alianças a obediência é uma evidência declarada do amor por Deus e uma condição para a bênção.[86]

Por outro lado, Meredith G. Kline defende a idéia de que as alianças abraâmica e mosaica diferem uma da outra em forma. A aliança abraâmica é uma "aliança da promessa" no sentido de que Deus fez uma promessa e jurou cumpri-la (Gn 22.16,17). A aliança mosaica (e.g., Êx 24) é uma "aliança da lei" no sentido de que Deus fez uma promessa e Israel fez um juramento de obedecer à lei de Deus.[87] A aliança da lei é a "administração do senhorio de Deus, consagrando um povo para si mesmo sob as regulamentações da lei divina".[88] Na definição de Kline, graça ou promessa estão sujeitas à lei.[89] Em comparação com a aliança da promessa abraâmica, a aliança da lei mosaica é inferior; é a "administração da lei, da escravidão, da condenação e da morte".[90] Conseqüentemente, a era mosaica como a aliança da lei é um parêntese, sendo espremida entre duas alianças da promessa: a abraâmica e a nova aliança.

Essas posições não ficaram sem críticas. Mark W. Karlberg censura Murray por subordinar a lei à graça na aliança mosaica e por não relacionar as penalidades de maldição da administração mosaica com a aliança das obras.[91] Karlberg conclui corretamente que a lei é a administração da morte e que os sacrifícios, festas e festivais, leis cerimoniais e civis, ordenanças e promessas apontam para a necessidade da expiação de Cristo. A administração mosaica em si é incompleta, mas tem um foco escatológico e cristológico.[92] O. Palmer Robertson,

[88]Murray escreve: "A santidade, como expressada concreta e praticamente por meio da obediência, não é somente exigida pela comunidade da aliança; precisamos lembrar também que a santidade era ela mesma um elemento vital da bênção da aliança" (*Principles*, p. 198).

[87]*By oath consigned*: a reinterpretation of the covenant signs of circumcision and baptism (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 16, 17.

[88]Ibid., p. 36.

[89]Ele escreve: "A coerência pode ser atingida na teologia da aliança somente por meio da subordinação da graça à lei" (ibid., p. 35).

[90]Ibid., p. 25.

[91]Reformed interpretation of the Mosaic Covenant, *WTJ* 43 (1980-81), p. 53.

[92]Ibid., p. 51-3.

embora expresse concordância com Murray e Kline[93] em alguns pontos básicos, discorda especialmente da distinção que Kline faz entre aliança da promessa e aliança da lei.[94]

Esse breve tratamento da relação entre lei e graça na teologia reformada confirma a importância de manter a tensão, como afirma Robertson: "Graça e promessa operam sempre no contexto da lei de Deus".[95] De que maneira, portanto, a aliança mosaica difere do evangelho?

Lei e evangelho[96]

Em essência a aliança mosaica como administração da lei é a mesma que a aliança abraâmica e a mesma que a nova aliança — a saber, o mesmo Deus, Cristo, Espírito, herança, salvação, regra de fé e vida, esperança e imortalidade, igreja, doutrina e adoção.[97] Ela contém graça e promessa. Como explica Calvino: "A promessa está em primeiro lugar porque Deus prefere convidar seu povo pela bondade a forçá-lo à obediência pelo pavor".[98] De que maneira, então, isso é diferente do evangelho? De que forma o evangelho de Jesus Cristo é superior ao evangelho de Moisés?

Na administração mosaica tanto as promessas quanto as ameaças estavam vinculadas à obediência e à lei. Certamente, as ameaças tinham a intenção de estimular os pecadores a se arrependerem e a buscarem a sua graça.[99] As ameaças, entretanto, apresentam uma função da lei que é antitética ao evangelho. A lei nos deixa sem desculpas, exclui-nos das promessas da vida,[100] condena-nos (v. Rm 5.20; Gl 3.19) e "mantém-nos muito distantes das bênçãos que promete aos que lhe obedecem"[101] e não

[93]Current reformed thinking on the nature of the divine covenants, *WTJ* 40 (1977-78), p. 63-76.

[94]Ibid., p. 70-4.

[95]Ibid., p. 74.

[96]V. Andrew J. Bandstra, Law and gospel in Calvin and in Paul, in *Exploring the heritage of John Calvin*, (org.) D. E. Holwerda (Grand Rapids: Baker, 1976), p. 11-39.

[97]Hesselink, Calvin's concept, cap. VII, p. 10-42.

[98]Citado por Hesselink, ibid., cap. VI, p. 38.

[99]Ibid., cap. VI, p. 38. Calvino fez o seguinte comentário sobre Jeremias 11.3: "Uma maldição é acrescida [...] Na lei, Deus seguiu outra ordem; pois primeiro ele os envolveu com regras para viver bem e até acrescentou promessas [...] Finalmente ele anexou maldições".

[100]*Institutas*, 2.7.3.

[101]*Institutas*, 2.7.4

pode ser cumprida e obedecida na carne em virtude da fraqueza da nossa natureza (Rm 8.3).[102]

Há esperança somente no evangelho, porque a lei de Moisés exige obediência e justiça perfeita (v. Rm 10.5).[103] A lei não é defeituosa, mas as pessoas são. Elas não podem ser justificadas pelas obras da lei porque falham na obediência à lei: "... a lei e o evangelho não estão em conflito, exceto que, em relação à justificação, ou a lei justifica uma pessoa pelo mérito das obras, ou a promessa confere justiça graciosamente".[104] Com isso Calvino quis dizer que se alguém pudesse obedecer totalmente à lei poderia ser justificado pela lei. Todavia, ninguém conseguiu, a não ser o Senhor Jesus. Todo filho de Deus na antiga aliança foi justificado pela promessa em Cristo. A lei sem Cristo e sem o Espírito é morta e traz condenação.[105]

O equilíbrio entre a lei e o evangelho está em Jesus Cristo. Ele oferece a perspectiva verdadeira sobre a lei por meio da boa nova de que o pecado foi expiado e de que a culpa foi removida. Ele mantém unidas as administrações da lei e do evangelho, "pois ambas atestam que a bondade do Pai e as graças do Espírito Santo nos são oferecidas em Cristo".[106] O elemento crucial e de mais difícil compreensão são as palavras "em Cristo". Calvino entendia que todo ato de graça divina é condicionado à obediência e à morte de Cristo. Os benefícios sob a antiga aliança vêm por meio da obra de Cristo, o mediador da aliança da graça.[107] A vinda de Cristo é como uma luz muito brilhante em comparação com a lâmpada da era mosaica.[108]

A lei no contexto da redenção

A lei é a ferramenta de Deus para nos conformar à imagem de Jesus Cristo. É a escola da fé por meio da qual o Espírito Santo nos conduz para a conformidade à vontade de Deus.[109]

[102]*Institutas*, 2.7.5.

[103]Eu discordo de Daniel P. Fuller, segundo o qual a herança da promessa depende da *obediência* da fé (*Gospel & Law*), p. 103-5.

[104]Calvino, *Gálatas*, São Paulo: Paracletos, 1998, p. 100.

[105]*Institutas*, 2.7.7.

[106]*Institutas*, 4.14.26.

[107]Hesselink, Calvin's concept, cap. VII, p. 36-8.

[108]*Daniel, volume 2*, S. B. do Campo: Paracletos, p. 259.

[109]É significativa a discussão da lei feita por Calvino no segundo livro das *Institutas*, intitulado *O conhecimento de Deus o Redentor em Cristo* (v. Hesselink, Calvin's concept, cap. IV, p. 8, 9, 18-21; CFW, p. 7, 8).

A lei e Jesus Cristo

A lei é "o coração e o cerne das Escrituras".[110] Ela é usada como o pedagogo (Gl 4.1-3),[111] mas agora que Cristo veio, ele é o foco, o aperfeiçoamento, o complemento, o cumprimento da lei (v. Rm 10.4).[112] Ao usarmos "a lei e os profetas como nosso fundamento vivemos em Cristo, para Cristo e por seu Espírito".[113] Assim podemos aprender a desenvolver o que John Hesselink chama de "vida bem-ordenada".[114]

Cristo, o foco da lei, é o legislador. Ele é o verdadeiro mediador da aliança da graça, da qual Moisés era o administrador.[115] Independentemente das qualidades que a lei tem, elas revelam Cristo. Como Hesselink afirma: "Calvino está dizendo que o que se diz de Deus no AT pode ser aplicado a Cristo no NT sem nenhuma distorção, manipulação ou alegorização porque quando há referências a Deus na Bíblia, pressupõe-se Cristo!"[116]

A lei é espiritual

Deus é Espírito e sua lei é por definição espiritual. O seu propósito era elevar as mentes dos santos antes de Cristo das cerimônias e instituições a si mesmo, pois somente a "adoração espiritual lhe dá prazer".[117] Além disso, o Espírito de Deus é a "luz interior" que age nos crentes para tornar a lei uma alegria. As exigências da lei são tais que requerem amor a Deus e o poder do Espírito Santo: "O amor da lei assim gerado em

[110]Hesselink, Calvin's concept, cap. VII, p. 13. Ele ainda explica que "os profetas e os salmistas, *os apóstolos e o próprio Cristo* não são nada mais do que expositores e intérpretes da Lei". V. tb. *Institutas*, 4.8.6-8.

[111]V. Ridderbos sobre a lei como um disciplinador em *Paul*, p. 149-53.

[112]Hesselink, Calvin's concept, cap. VI, p. 17. Ele diz: "Toda a lei então — não somente a aliança mas também suas promessas e ameaças, regras e regulamentações, sacrifícios e cerimônias — encontra seu significado em Cristo que é sua vida, alma, espírito, essência, cumprimento e alvo" (p. 19).

[113]I. John Hesselink, Calvin, the Law, and the Christian: an unexplored aspect of the third use of the Law in Calvin's theology, in *Reformation perennis*: essays on Calvin in honor of Ford Lewis battles, (org.) B. A. Gerrish, Pittsburgh: Pickwick, 1981, p. 20.

[114]Ibid., p. 19.

[115]Hesselink, Calvin's concept, cap. VI, p. 14, 15.

[116]Ibid., cap. VI, p. 14.

[117]*Institutas*, 2.7.1.

nossos corações pelo Espírito Santo é um sinal seguro da nossa regeneração e adoção".[118] Se não for assim, a lei se torna um peso, e sem proveito.[119]

Qual é então a força da lei moral desde o derramamento do Espírito Santo? De forma negativa, ela não tem mais a força de nos prender (Rm 7.6; Mt 5.17,18)[120] ou nos condenar, porque Cristo nos libertou "das cadeias de exigências severas e perigosas, que não diminuem nada do castigo extremo da lei e que não deixam nenhuma transgressão sem castigo".[121] De forma positiva, a lei tem a força de exortar os crentes "a se livrar de toda preguiça ao instá-los constantemente a punir suas imperfeições".[122] Como tal, a lei permanece inviolável. Por meio de seus ensinamentos, exortações, repreensões e correções, a lei é o instrumento de crescimento pela fé e pela santificação (2Tm 3.16,17).[123] Berkouwer correlaciona esses três aspectos na "tríade dourada: fé, santificação e lei".[124]

A lei moral é um instrumento de justiça perfeita

Nesta seção quero discutir os limites da lei moral, seu uso e sua função na santificação.

Os limites da lei moral. A lei moral está resumida nos Dez Mandamentos e foi complementada pelas leis cerimoniais e judiciais. As leis cerimoniais aplicaram os primeiros quatro mandamentos ao contexto da existência de Israel como nação. Regulamentações a respeito de sacrifícios, leis de santidade e pureza, e o sistema sacerdotal protegiam a adoração a Deus. Com a vinda de Jesus Cristo, as leis cerimoniais foram abolidas,[125] pois foram pregadas na cruz (Cl 2.14). As leis judiciais aplicaram os últimos seis mandamentos ao contexto da existência de Israel como nação. As ordenanças pertenciam

[118]Wallace, *Calvin's doctrine of the Christian life*, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1959, p. 121.

[119]Sobre a relação entre a lei e o Espírito em Calvino, v. Hesselink, Calvin's concept, cap. VI, p. 11, 12; cap. VII, p. 42-59.

[120]*Institutas*, 2.7.14. V. Ridderbos sobre a perspectiva de Paulo acerca da escravidão da lei em *Paulo*, p. 143-9.

[121]*Institutas*, 2.7.15.

[122]*Institutas*, 2.7.14.

[123]Ibid.

[124]*Faith and sanctification*, p. 184.

[125] *Institutas*, 2.7.16,17.

à vida judicial e política de Israel como nação. Elas também foram anuladas.[126]

Os três usos da lei moral. A lei como instrumento de justiça nos adverte, convence e condena de nossa injustiça.[127] Como um pedagogo [guardião, NVI], instrui os pecadores acerca da vontade de Deus. Este é o *usus elenchticus*.[128] A lei tem também o poder de refrear ao nos lembrar as conseqüências da nossa desobediência (v. 1Tm 1.9,10).[129] Este é o *usus politicus*.[130] Em terceiro lugar, a lei é um instrumento para compreender e fazer a vontade de Deus. Às vezes ele a usa como um "oficial de justiça muito severo"[131] para nos conduzir à conformidade com a vontade de Deus.[132] Este uso, o *usus in renatis* ou o *usus normativus*, é o uso mais importante da lei.[133]

A lei moral na santificação. A lei moral é a "regra da justiça perfeita".[134] O Decálogo revela a vontade de Deus e nos conta como devemos crescer no amor por ele e pelo próximo: "Há estas duas coisas principais na nossa vida — servir a Deus de forma imaculada e tratar o próximo com toda integridade e lealdade, dando a cada um o que lhe é devido".[135] Os primeiros quatro mandamentos são "o começo e o fundamento da justiça",[136] ao passo que os outros seis nos dão o contexto e a estrutura para demonstrarmos o amor ao próximo.[137] Esses mandamentos testam nosso amor por Deus, pois é fácil demais

[126]V, 19.4. A Confissão permite o uso de "eqüidade" da lei, mas para analisar uma definição de eqüidade como um termo técnico, v. S. B. Ferguson: An assembly of theonomists? The teaching of the Westminster divines on the Law of God, in *Theonomy*: a reformed critique, 315-49. V. nesse livro uma discussão adequada de todas as questões levantadas pela teonomia.

[127]*Institutas*, 2.7.6.

[128]Hesselink, Calvin's concept, cap. VIII, p. 3-33.

[129]*Institutas*, 2.7.7-11.

[130]Hesselink, Calvin's concept, cap. VIII, p. 33-49.

[131]*Institutas*, 2.7.13.

[132]Ibid., 2.7.12.

[133]Hesselink, Calvin's concept, cap. VIII, p. 49-84. V. especialmente Ralph Roger Sundquist, Jr., The third use of the Law in the thought of John Calvin: an interpretation and evaluation (Dissertação de doutorado; University of Collumbia, 1970).

[134]*Institutas*, 2.8.5.

[135]Sermão de Calvino sobre Deuteronômio 5.16, citado por Wallace, *Calvin's doctrine*, p. 114.

[136]*Institutas*, 2.8.11.

[137]Ibid.

pressupor que *nosso* relacionamento *com* ele está bom. A segunda tábua da lei é um teste especial para verificarmos nosso amor por Deus. O amor pelo próximo é a única evidência real, a "prova infalível de que o coração está em ordem com Deus".[138] Cristo designou a lei como uma "regra de vida correta e justa",[139] como o instrumento que nos instrui na justiça designado para a santificação.[140] Visto que Deus é santo, justo, perfeito, bom e generoso, sua vontade é santa, justa, perfeita, boa e generosa. Deus não se satisfaz com nenhuma outra justiça a não ser aquela que se conforma com as exigências da sua vontade. Por meio da lei podemos aprender obediência, liberdade, justiça perfeita e ordem.

1) A lei constitui a base da obediência. Calvino concorda com Agostinho, de que a obediência é "a mãe e a guardiã de todas as virtudes, às vezes a sua fonte".[141] A lei nos instrui a termos reverência pela justiça de Deus, e, como diz Murray: "A obediência é o princípio e o segredo da integridade".[142]

2) A obediência à lei produz liberdade real. Liberdade não é licenciosidade, nem tampouco a liberdade de interpretar e aplicar a lei a gosto do intérprete. Antes, liberdade é o exercício daquele amor espontâneo por Deus, por parte de um pecador que foi um *doulos* do pecado e se tornou um *doulos* da justiça (Rm 5.21; 6.12).[143] O cristão está absolutamente livre no sentido agostiniano: "Ame a Deus e faça o que desejar". O amor ao próximo não pode ser limitado, pois nosso próximo é toda a raça humana.[144] Berkouwer consegue expressar isso bem quando diz: "Não há diferença entre a liberdade cristã e o estar 'debaixo da lei de Cristo'".[145]

3) Justiça perfeita, no sentido hebraico, não é ausência de pecado, mas ausência de culpa. Perfeição é o compromisso com Deus e com outras pessoas por intermédio das quais o indivíduo serve a Deus "de todo o coração, com integridade e

[138]Wallace, *Calvin's doctrine of the christian life*, p. 116.
[139]*Institutas*, 2.7.1.
[140]V. Hesselink, Calvin's concept, cap. IV, p. 1-25.
[141]*Institutas*, 2.7.5.
[142]*Principles*, p. 239.
[143]Berkouwer, *Faith and sanctification*, p. 180, 181.
[144]*Institutas*, 2.8.55.
[145]*Faith and sanctification*, p. 183.

sinceridade" e procura entender, aplicar e obedecer a toda a lei, enquanto vive pela graça de Deus (v. Ef 2.10).[146]

O cumprimento perfeito da lei traz ordem verdadeira; ou seja, "uma harmonia verdadeira entre a vida exterior e os sentimentos do coração, e uma relação verdadeira entre o cumprimento das nossas obrigações em relação a Deus e nossas obrigações em relação às pessoas".[147]

Diferentemente das qualidades finas que algumas pessoas têm em virtude de sua formação ou de sua posição social, o Espírito Santo aperfeiçoa os santos pelo "vínculo da perfeição", ou seja, há uma restauração integral e total (Tg 3.17,18).[148]

Princípios de interpretação e aplicação

Em vez de oferecer um sistema ético rígido, a teologia reformada oferece um método de interpretação e aplicação da Lei de Deus. Quando a lei moral é aplicada à luz das qualidades perfeitas de Deus, dos ensinos e da vida de Jesus e de toda a Bíblia, os mandamentos do Decálogo se tornam relevantes em qualquer época ou situação. O caráter especial disso está nos dois princípios de interpretação de Calvino:[149] 1) O mandamento trata de "justiça espiritual interior";[150] 2) Os "mandamentos e proibições sempre contêm mais do que está expresso em palavras".[151]

Vamos então aplicar esses princípios à proibição divina do homicídio no sexto mandamento: "Não matarás" (*lo' tirtsah*; Êx 20.13). O que é "matar"? De acordo com a primeira regra, Deus lida com a questão da "justiça interior e espiritual". Visto que a lei é espiritual (Rm 7.14) e revela o caráter do legislador, o mandamento precisa ser aplicado primeiramente ao coração. Por meio da lei, Deus desafia seus filhos a se disciplinarem em "obediência de alma, da mente e da vontade" e a não se contentarem até que satisfaçam a exigência da lei por aquela "pureza angelical que, livre de toda contaminação da carne, só aspira o ser espiritual".[152] Essa interpretação está em concordância com o conceito elevado que

[146]Wallace, *Calvin's doctrine of the christian life*, p. 122.

[147]Ibid.

[148]Ibid.

[149]V. a exposição do Decálogo de Calvino nas *Institutas*, 2.8.13-50. V. tb. Hesselink, Calvin's concept, cap. VI, p. 42-3.

[150]*Institutas*, 2.8.6.

[151]*Institutas*, 2.8.8.

[152]*Institutas*, 2.8.6.

Cristo tem da lei de Deus. Ao contrário do conceito dos fariseus, Jesus aplica a proibição do homicídio à atitude do coração (Mt 15.19), ã raiva (5.22) e ã maledicência (5.22). João a aplica ao ódio (1Jo 3.15). Tiago argumenta que qualquer pessoa que mostra parcialidade pode ser acusada de se associar a um assassino (Tg 2.5-8; 5.1-6) e, conseqüentemente, ser considerada transgressora da lei (2.11). Outros textos na Bíblia aplicam o sexto mandamento à opressão dos pobres (SI 94.6) que negligencia o conforto e a defesa dos mesmos (Is 1.16,17).

O homicídio forçosamente remove, reduz ou restringe a vitalidade de si mesmo ou de outras pessoas. Esse mandamento proíbe o suicídio tanto quanto o homicídio, o negligenciar a vida, as expressões pecaminosas das emoções (raiva, ciúme, vingança, paixões desenfreadas), as preocupações indevidas, o cuidado inapropriado do corpo (comida, bebida, trabalho, recreação), as palavras danosas ou a linguagem insultante e o comportamento que traz discórdias ou dor.[153]

De acordo com o segundo princípio, o mandamento negativo também acarreta tarefas positivas. Em outras palavras, se algo desagrada a Deus, então o oposto lhe agrada, e vice-versa.[154] O sexto mandamento promove a vitalidade física, psicológica, mental e espiritual do ser humano. Isso está em harmonia com o ensino bíblico de a pessoa ter sido criada à imagem de Deus. Visto que os seres humanos foram criados à imagem de Deus, temos a responsabilidade de proteger tudo que está associado à imagem de Deus. Por isso, obediência à lei requer a preservação da vida física; a defesa dos inocentes e dos fracos; o consolo dos desesperados; o cuidado adequado do próprio corpo (comida, bebida, sono, trabalho, recreação); e o cultivo dos frutos do Espírito no seu ser (amor, compaixão, mansidão, bondade, benevolência), no seu linguajar no seu comportamento (amável, meigo, atencioso) e na sua atitude para com o próximo (paciência, disposição para perdoar, pagar o mal com o bem).

[153]*O Catecismo Maior de Westminster* é um guia útil para a interpretação e aplicação de todos os mandamentos. Ao tratar do sexto mandamento, começa com um tom positivo quando pergunta: "Quais são os deveres exigidos no sexto mandamento?" e depois trata dos "pecados proibidos no sexto mandamento" (Perguntas 135,136).

[154]*Institutas*, 2.8.8.

A aplicação desses dois princípios ao sexto mandamento abre a discussão sobre os pecados e os deveres. Os exemplos acima refletem questões relevantes dos séculos XVI e XVII, mas também dos séculos XX e XXI. Embora haja certos problemas comuns às pessoas em qualquer época, podemos ainda aplicar o mandamento a problemas específicos no nosso século. Os pecados proibidos aqui incluem a competição negativa nos esportes e nos negócios; relacionamentos em que empregados são explorados por empregadores, esposas são oprimidas por maridos, crianças são maltratadas por seus pais; crianças que são abusadas por seus pais; inválidos e idosos que são negligenciados; pessoas que são discriminadas no tocante á raça, à religião, ao *status* ou ao sexo; aborto; comportamentos decorrentes de vícios (álcool, cigarro, drogas); e o encobrimento de uma doença contagiosa como a AIDS.

Os deveres incluem o desenvolvimento de negócios e relacionamentos profissionais positivos; o cultivo de relações saudáveis entre empregados e empregadores, marido e esposa, pais e filhos; proteção da dignidade da criança, dos deficientes e dos idosos; cuidar de mulheres grávidas e bebês ainda não nascidos; o encorajamento de padrões de comportamento positivos; e o tratamento responsável de questões que estão relacionadas à AIDS, como os testes e a comunicação entre médicos e pacientes.

De acordo com os três usos da lei mencionados acima, (convicção, restrição e condução), o mandamento nos convence de pecados de omissão e de ação. O Espírito nos convence do fato de que devemos aprender a disciplinar os pensamentos, as palavras e os comportamentos pecaminosos. Resistir a essa convicção pode nos conduzir ao endurecimento, que tem o resultado final de interromper nosso progresso na santificação. Quando estamos cheios do Espírito, a lei não somente nos convence, mas também nos conduz a olharmos para Jesus Cristo. Ele é a justiça perfeita que nos conduz pelo seu Espírito para o comportamento apropriado, o que inclui nossa responsabilidade para com os outros. A condução é o trabalho do Espírito Santo pelo qual ele esclarece a lei ao nossos coração, nos ajuda a vermos nossa necessidade de Cristo e nos torna seguidores de Jesus responsáveis e que prestam contas ao seu Senhor.

CONCLUSÃO

Este breve estudo da lei de Deus na Bíblia e na teologia reformada me leva a uma profunda gratidão a Deus. Visto que ele é tão bondoso no seu relacionamento com seres humanos, tão falíveis e rebeldes, ele pode nos envolver na comunhão consigo e estende o seu Reino por meio de vasos frágeis. A grandeza do amor de Deus suscita em mim a percepção da necessidade de mais graça (Rm 8.31-39). Como reação ao seu grande amor, precisamos temê-lo e demonstrar isso por meio do crescimento 1) em fé, confiando nele em todas as nossas necessidades e submetendo-nos completamente a ele; 2) em integridade ética; 3) em admiração a Deus; e 4) em reverência.

Integridade ética é integralidade de vida. Ao obedecermos à lei moral, buscarmos a perfeição da justiça em união com Jesus Cristo e caminharmos no poder do Espírito, desenvolvemos integridade, uma integridade que inclui a integração do nosso coração, do nosso falar, dos atos e dos hábitos com a mente de Cristo. A nossa visão também se torna holística ao olharmos de volta para a ordem da criação original, para a glória da nova criação e para Jesus, que mantém unidas a criação e a nova criação. No anseio de dar glória ao Pai, de ter comunhão com o Filho e de receber o poder do Espírito Santo, precisamos estar dispostos a sacrificar o nosso eu. Além disso, conhecendo as decepções do nosso coração, precisamos nos avaliar constantemente segundo a lei moral para ver se de fato amamos o nosso próximo como a nós mesmos. O amor ao próximo é o termômetro segundo o qual medimos a intensidade do nosso *amor* por Deus, da obediência à *lei* dele e da nossa dependência dele para a *vida*.

Deixe-me concluir com uma observação pessoal. Eu não consigo obedecer à lei de Deus se eu não viver pela graça de Deus, à luz do evangelho de Jesus Cristo e pelo poder do seu Espírito. Eu preciso da sua graça todos os dias para me ajudar na disciplina do meu coração e quando tento imitar as qualidades perfeitas do Senhor Jesus. A minha oração é que pela graça de Deus eu consiga realçar ordem onde há harmonia e promover ordem onde há discórdia. Vem, Senhor Jesus, vem!

Réplica

REFORMADA TEONÔMICA

a Willem A. VanGemeren

Greg L. Bahnsen

Nosso coração certamente bate em sintonia com o tom meigo que permeia todo o ensaio do dr. VanGemeren, pois este realça o fato de que a compreensão da lei de Deus dada pelo Espírito Santo serve para sublinhar nossa necessidade e nosso amor pelo evangelho da graça de Deus em Jesus Cristo. Sem dúvida, todos devemos concordar com isso. Embora a lei tenha a sua glória apropriada, ela empalidece em comparação com aqueles sobre os quais raiou a luz do evangelho da glória de Cristo (2Co 3.7-11,18; 4.4,6). O evangelho evidentemente excede em glória (3.9)! E para mim pessoalmente, a conclusão do dr. VanGemeren expressa o sentimento do meu coração: "Eu não consigo obedecer à lei de Deus se eu não viver pela graça de Deus, à luz do Evangelho de Jesus Cristo e pelo poder do seu Espírito. Eu preciso da sua graça todos os dias para me ajudar na disciplina do meu coração e ao tentar imitar as qualidades perfeitas do Senhor Jesus". Esses temas no ensaio de VanGemeren, ecoando nossa herança teológica reformada comum, são de fato música suave ao coração.

A tarefa que o organizador deste livro espera de mim, no entanto, é identificar possíveis notas dissonantes, nessa peça sinfônica de VanGemeren, em relação às questões bíblicas e teológicas concernentes à lei de Deus. Infelizmente há algumas, mas em termos gerais as pressuposições gerais e a atitude positiva em relação à lei do autor estão em harmonia com as minhas. Quero esboçar, com base em alguns trechos,

diversos do ensaio dele, alguns comentários ou percepções em que concordamos.

VanGemeren fala de uma "unidade subordinada" ou "unidade básica ou continuidade" em ética bíblica, entre o AT e o NT. Para ele, os decretos morais de Deus foram conhecidos desde o tempo da criação e são "perpetuamente obrigatórios para todos os seres humanos". Desde o início, "pecado é desobediência à lei de Deus". A lei moral de Deus era conhecida e obedecida por pessoas tementes a Deus até mesmo antes da revelação da lei mosaica. Mas a pecaminosidade humana tornou necessário o registro da vontade de Deus de forma escrita. No entanto, "visto que a vontade de Deus não muda, a lei permanece virtualmente a mesma por toda a história da redenção". Receber essa lei escrita no monte Sinai não foi uma "experiência negativa", mas antes os santos do AT "jubilavam nessa revelação" — mesmo para os israelitas incrédulos, a lei era "um peso que os condenava". A lei "nos ensina em detalhes a imitar a Deus"; "a lei de Deus reflete as qualidades perfeitas de Deus". Além disso, o propósito de Deus era mostrar às nações que a lei era "como um espelho das qualidades perfeitas de Deus". Para VanGemeren, a aliança mosaica não era "antitética à" promessa abraâmica, ou um "substituto para" a mesma, mas ela apontava adiante para o Redentor e Mediador singular da aliança, Jesus Cristo. Até a "aliança mosaica é a soberana administração da graça". Ele insiste no fato de que a lei nunca teve o propósito de ser o meio para a salvação (nem mesmo em Lv 18.5). A tudo isso respondemos com um forte "amém". Mas tem mais.

O que dizer da época depois de Cristo quando a nova aliança foi estabelecida? VanGemeren afirma corretamente que "em essência" esta aliança é a mesma que as alianças mosaica e abraâmica, embora diferissem "em forma". Mais especificamente, "sob as duas alianças, o Senhor tem um mesmo padrão de ética" e "o ensino de Jesus sobre a lei tem linhas claras de continuidade com a lei de Moisés" (dando uma "interpretação mais severa" da lei do que a dos rabinos). No entanto, se a antiga aliança era "rica em símbolos", a nova aliança é "rica em graça", trazendo consigo "benefícios ainda maiores". Cristo realizou a redenção prometida e nos deu o Espírito Santo. Mesmo assim, a lei moral continua tendo o seu lugar. Hoje, "Cristo, o foco da lei, é o legislador" e "Cristo designou a lei

como uma 'regra de vida correta e justa'". "A lei não é substituída pelo Espírito na era escatológica." "O propósito da lei é o crescimento cristão na graça, e não justificação ou mérito." Além disso, ele concorda com Ladd quando diz que é a "vida no Espírito que capacita o cristão a verdadeiramente cumprir a lei". O Espírito Santo "age nos crentes para tornar a lei uma alegria". De acordo com VanGemeren, nem graça nem condução do Espírito devem ser separados da lei, para não acabarmos no antinomismo ou em pretextos para a impiedade. "O amor motiva a pessoa a obedecer à lei." "A lei de Deus, quando interiorizada pelo Espírito de Deus, é um instrumento eficiente de justiça." Ele cita E. F. Kevan que argumenta contra qualquer modificação da lei como base para a conduta cristã: "Qualquer mudança em relação à lei que ocorra no cristianismo não ocorre na lei, mas no crente". Esse tipo de observação no estudo de VanGemeren fornece uma base ampla de concordância.

A esta altura, no entanto, precisamos voltar-nos para pontos de discordância que exigem mais reflexão e diálogo. Entretanto, a tarefa de analisar criticamente todo o ensaio de VanGemeren (em vez de observações isoladas) é quase impossível em virtude da sua forma de apresentação. Indo diretamente ao ponto: não há simplesmente nada nesse trabalho que se pareça com uma linha de argumentação — nenhum desenvolvimento discursivo e sistemático de uma conclusão específica e bem definida (ou um conjunto de conclusões inter-relacionadas). VanGemeren não desenvolve nem defende uma tese distinta a respeito da lei de Deus e do cristão moderno. O seu ensaio é uma análise superficial (embora organizada) de partes e fragmentos de informação relacionados de várias maneiras a um tópico mais amplo ou ao assunto da discussão (que é a lei de Deus, embora até nesse aspecto ele tenha a tendência de vagar). O foco específico do assunto de debate neste livro não está estabelecido claramente na discussão de VanGemeren, e isso deixa este replicador um tanto insatisfeito. Às vezes não é fácil encontrar transições naturais, conexões lógicas e a subordinação entre pontos, a interação entre interpretações de textos, síntese conceitual ou precisão.

Algumas afirmações são enganosamente vagas ou meros truísmos. Por exemplo: "A ordem da criação e a ordem da lei

estão correlacionadas"; ou o sexto mandamento exige de nós "padrões de comportamento 'positivos'". Algumas divisões na estrutura confundem o leitor, pois não estão claramente definidas. Por exemplo: a perspectiva reformada da lei é discutida sob o tópico da "graça" como também o tópico [coordenado?] da "redenção". Muitas das observações no texto (mesmo que verdadeiras) parecem apenas estar lado a lado sem relevância alguma de uma para a outra, e não parecem servir para conclusão alguma. Por que alguns tópicos são tratados nas subseções e outros não fica claro para o leitor. Também não está clara a linha de argumentação ou o significado de certos conceitos (e.g., "a tríade": de amor, lei e vida, que não tolera "mudança na [sua] ordem"), esquemas e elementos de organização (e.g., "ordem", "integralidade"/ "integridade" e "integração", usados por todo o estudo de formas que são extremamente vagas e/ ou equivocadas, além de lhes faltar fundamentação exegética), ou estruturas/ esboços propostos (e.g., a estrutura/ esboço proposto para tratar a lei de Deus dentro da aliança mosaica inclui cinco tópicos [por que esses cinco?], o último dos quais é a *própria* "lei de Deus"!). E por fim, se há alguma síntese teológica em relação aos muitos comentários, ou breves percepções não-desenvolvidos, proporcionando uma posição teológica distinta, ela é muito tênue.

Nessas circunstâncias, praticamente tudo o que podemos fazer é examinar uma série de pontos desarticulados sobre os quais poderíamos fazer uma análise crítica.

No título do estudo, VanGemeren diz estar apresentando "uma" perspectiva reformada à lei de Deus, mas alguns parágrafos adiante ele tem a pretensão de apresentar mais do que isso ao dizer que está tratando o tópico "sob a" perspectiva reformada da lei. Um pouco mais adiante, ele anuncia que o seu "plano" é utilizar os tipos de tratamento para que o leitor possa avaliar como a "perspectiva reformada da lei de Deus" integra exegese e teologia. Esse tipo de exagero não pode ficar incontestado. A visão dele não é a única compreensão reformada da lei disponível (a minha tampouco o é). É incontestável que as convicções de VanGemeren estão dentro da órbita convencional da teologia reformada geral, mas isso também vale para uma série de pensadores reformados (do passado e do presente) que discordariam de algumas de suas reivindicações distintas e contestáveis; e em algumas áreas de concei-

tualização e aplicação com relação ao AT não há consenso assim mesmo. Aliás, em alguns pontos VanGemeren omite ou se desvia das perspectivas de expoentes reformados tradicionais como João Calvino ou os teólogos de Westminster, até mesmo batendo de frente com algumas conclusões que muitos dos principais teólogos puritanos consideravam muito fortes.[1] Levando em consideração sua inclinação pessoal, VanGemeren poderia afirmar que está apresentando "a" perspectiva reformada da lei somente se torcesse a seu favor a evidência histórica. Mas vamos adiante.

Eu creio que a discussão que VanGemeren faz da "lei natural" necessita de esclarecimento e correção. O leitor atento percebe que há um pouco de confusão quando o autor, tendo se referido pouco antes ao debate medieval entre escolas de pensamento "voluntaristas" e "essencialistas", escreve que "João Calvino aceitou o conceito medieval da lei natural, mas redefiniu o seu significado...". Em primeiro lugar, em face das controvérsias a respeito desse tópico, não houve algo que pudesse ser definido como "o" conceito medieval da lei natural. E, em segundo lugar, não faz sentido dizer que Calvino aceitou um conceito "mas redefiniu o seu significado"; dizer que alguém redefiniu o significado de um conceito fundamental (como "lei natural") é simplesmente dizer que estava lidando com uma reconstrução teórica ou com uma mudança de conceito, em que a teoria anterior não é aceita.

Mas há uma confusão ainda maior na discussão de VanGemeren. Parece que o próprio autor não tem clareza sobre

[1]Por exemplo, no estudo de VanGemeren não há reconhecimento, muito menos desenvolvimento, do uso político da Lei de Deus na sociedade civil, apesar de este ser um elemento famoso na compreensão da lei na tradição reformada. Suspeita-se que isso ocorre porque o autor está desconfortável com esse aspecto do pensamento e da prática histórica reformada. Para usar outro tipo de exemplo, embora VanGemeren dê atenção às orientações de Calvino para a interpretação da lei, ele reduz a explicação de Calvino da segunda orientação (*Institutas*, 2.8.8) ao princípio dos opostos (e.g., uma proibição negativa implica uma responsabilidade positiva) — negligenciando a discussão do reformador sobre a necessidade de se buscar a "razão ou propósito" de cada mandamento para se assegurar de sua "essência". Não esperaríamos esse tipo de visão panorâmica em uma apresentação "da" perspectiva reformada da lei, visto que essa idéia se torna a chave no tratamento que os puritanos e Westminster dão às leis judiciais do AT (defendendo a sua "eqüidade"). Mas aí o estudo de VanGemeren deixa a desejar em todo o tópico da lei judicial, ao dizer (de forma totalmente errônea) que a teologia reformada a considera "abolida".

o que ele quer dizer com "lei natural". Às vezes, ele simplesmente quer dizer "a lei não-escrita de Deus" — e nesse caso ele teria sido mais preciso se tivesse falado de "revelação natural" (e não "lei natural"). Às vezes, é a expressão da vontade de Deus, mas em outros trechos está "arraigada" na vontade de Deus. Às vezes, o que comunica é a vontade objetiva de Deus (ser universal e perfeito), mas em outras passagens é algo que os seres humanos "descobrem" ou "deduzem da criação", em virtude de sua "habilidade de desenvolver uma ordem moral" — resultando assim em uma percepção subjetiva da vontade de Deus por parte do ser humano (um ser "variável" e "imperfeito"). Simplesmente não fica claro o que VanGemeren está pensando quando fala de lei natural. Ele a trata como um tipo de estrutura metafísica (ordem criada/ criação), porém em contraste como a "ordem *na* natureza" (mas em outro lugar é estranho mencionar o aspecto de que a natureza é parte de um universo bem-ordenado). Ele trata a lei natural como um instrumento epistemológico, porém aí, em contrapartida, como uma "ordem moral" em si (não está claro o que isso significa), mas também como um impulso psicológico que "explica a busca universal e a apreciação do que significa ser bom" (o que logo adiante VanGemeren confunde com "graça comum"). O autor precisa parar, analisar e discernir o que ele quer dizer com "lei natural". Se não fizer isso, o leitor não pode saber se as afirmações ou conclusões são teologicamente confiáveis, exegeticamente sólidas ou até mesmo convincentes.

Há também problemas nesse ensaio quanto ao tratamento dado a outros "tipos" (ou categorias) da lei. Às vezes, VanGemeren chama o Decálogo de "resumo" da "lei moral" de Deus, mas em outros trechos diz que a lei moral de Deus "foi escrita nos Dez Mandamentos", tratando-os como se fossem a totalidade da lei moral. É óbvio que do ponto de vista lógico, as duas coisas não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. No âmbito do conceito de "resumo" do Decálogo, VanGemeren sustenta que ele foi a "base de outros códigos" e de outras "decisões jurídicas"; eu concordo com isso, pois o código jurídico é simplesmente a aplicação do Decálogo (e assim um desenvolvimento do seu significado). Só que mais tarde VanGemeren afirma que as leis jurídicas foram abolidas, ao passo que os Dez Mandamentos, dos quais elas são a aplicação, não foram abolidos. Do ponto de vista lógico, novamente, só uma posição é possível.

Em um lugar do texto o autor compreende as leis jurídicas como algo totalmente diferente da lei moral: "Cada um dos Dez Mandamentos expressa a lei moral de Deus, *ao passo que* [outras] leis do Pentateuco regulamenta[m] [...] a vida civil de Israel como nação" (grifo meu). Mas em outro trecho em vez disso ele afirma que as "leis judiciais aplicaram os últimos seis mandamentos" do Decálogo. Novamente, do ponto de vista lógico não é possível fazer essas duas afirmações.

Portanto, VanGemeren precisa tratar de modo uniforme o seu pensamento e fazer distinções mais cuidadosas sobre a relação entre a lei moral e a lei jurídica para proteger sua posição de contradições internas (e, assim, de auto-refutação). Quero acrescentar ainda que a distinção dele é artificial quando diz que os primeiros quatro mandamentos encontram sua aplicação na lei cerimonial, ao passo que a lei jurídica faz a aplicação dos últimos seis. O castigo civil para a blasfêmia em Levítico 24.16 parece de fato uma lei "jurídica", apesar de ser uma aplicação do terceiro mandamento; e o ritual para evitar que a terra fosse corrompida no caso de não se conseguir identificar um assassino (Dt 21.1-9) é "cerimonial" no seu caráter e propósito, mas, mesmo assim, é obviamente uma aplicação do sexto mandamento. O autor é também um tanto artificial, ou o seu argumento é muito, e enganosamente generalizado, quando contrasta os detalhes "específicos" e as "circunstâncias restritas" das leis criadas por caso de precedência com o aspecto geral inegável do Decálogo. Os Dez Mandamentos mencionam circunstâncias culturais específicas: "ídolo", "animal", "estrangeiro", "terra que o SENHOR, teu Deus, te dá" e "boi ou jumento" do vizinho.

Outra crítica relacionada à discussão que VanGemeren faz das leis do AT pode ser mencionada. O autor chama atenção para a forma como a literatura mosaica se estende além do Decálogo para outros códigos, instruções, decisões e penalidades, todas elas "inter-relacionadas". Ele fala do "desenvolvimento complexo" das leis criadas por caso de precedência e diz que a lei da antiga aliança do Sinai estava registrada de forma "detalhada e complexa", assim como afirma que "o Livro da Aliança revela a *complexidade da lei de Israel*" (grifo dele). Agora, de acordo com VanGemeren, essa revelação detalhada da vontade de Deus não foi uma bênção ou vantagem para o povo de Deus — ao contrário do que pensava Davi, que

tinha "prazer" em meditar na lei de Deus e tinha "todos os teus mandamentos" em alta estima (Sl 1.2; 119.6). O progresso da revelação moral foi um progresso de esclarecimento por meio do qual o salmista podia viver (119.105,130); era uma experiência libertadora (119.45), e não uma algema. A grandeza da sabedoria de Israel em comparação a outras nações estava exatamente em "toda a lei" — o pacote completo de "estatutos e ordenanças" — que Moisés ensinara ao povo (Dt 4.5-8). Até mesmo hoje, quando o povo de Deus se embaraça em dilemas morais, tem anseio por mais lei moral inspirada (orientação), e não menos. Certamente não é bênção alguma ficar dependendo somente de vagas generalidades; e.g., tente imaginar quantas pessoas seriam abençoadas e felizes ao tentarem jogar um jogo de futebol apenas com a regra do *fair play*.

Mas veja a avaliação e a atitude bem distintas de VanGemeren em relação à natureza detalhada e complexa da lei: "Essa forma complexa, com as regulamentações e penalidades, muitas vezes tornavam a lei um peso" — um peso. Este sentimento é diametralmente oposto ao ensinamento da própria palavra de Deus a respeito da lei. "O que hoje lhes estou ordenando não é difícil fazer, nem está além do seu alcance" (Dt 30.11-14). João concordou quando escreveu: "E os seus mandamentos não são pesados" (1Jo 5.3). VanGemeren torna o seu erro ainda maior ao afirmar, baseado em Romanos 10.4, que Jesus carregou esse "peso" da complexidade da lei ao simplificá-la. Mais tarde, ele diz que "Jesus simplificou a complexidade da lei mosaica ao focalizar em uma palavra 'amor'". Tenho minhas dúvidas se ele pode construir algo parecido com uma argumentação exegética crível a favor dessa interpretação de Romanos 10.4. É difícil crer que Jesus tinha a intenção de acabar com a complexidade da lei do AT, quando ele mesmo declarou que cada letra, por menor que fosse, e cada traço dela precisavam ser obedecidos e ensinados (Mt 5.18,19). Nos ensinos de Jesus, como também nos de Paulo, o amor não substitui a lei (ou até mesmo a sua complexidade), mas oferece um resumo dela. Um resumo não cancela aquilo que resume. Jesus exige que até mesmo os menores aspectos sejam cumpridos (Mt 23.23).

A referência ao endosse de Jesus para cada detalhe da lei — aliás, inclusive aos menores mandamentos — em Mateus

5.17-19 me leva a considerar o que acho que é o erro mais gritante e significativo no ensaio de VanGemeren. Ele afirma categoricamente que as leis civis (jurídicas) e o código penal de Moisés foram "abolidos". Não encontro no estudo dele nenhuma explicação ou elucidação disso. De forma clara e simples, o aspecto jurídico é abolido, sem necessidade de mais explicações. Bem mais adiante no seu estudo, seguindo uma afirmação semelhante a respeito das leis cerimoniais, VanGemeren aponta para as leis jurídicas e, de forma sucinta, afirma que também foram abolidas. Isso parece ir diretamente de encontro ao ensino claro e caracterizado da autoridade de Jesus, que diz que ele não veio para abolir a lei, que nem mesmo o menor traço da lei desapareceu, e que todo aquele que ensinasse o relaxamento do menor dos mandamentos seria chamado menor no Reino dos céus. Essas são palavras fortes e inspiradas, e as afirmações de VanGemeren parecem contradizê-las. Consigo entender alguém que argumente que essas palavras exigem que pressuponhamos a validade contínua dos mandamentos do AT, *mas exigem também* que encontremos qualificações ou alterações nos ensinos posteriores de Jesus no NT (eu me incluo aqui). Mas aqui está o que o leitor atento precisa observar. VanGemeren categoricamente elimina a lei jurídica sem ao menos tentar arranjar um mínimo de garantia bíblica para fazer isso. Ele não oferece evidência alguma ao leitor. Se o fizesse, nós certamente teríamos de levá-la em consideração e avaliar seus pontos fortes e fracos. Contudo, ele não oferece nenhuma prova exegética ou teológica. Portanto, temos de responder que o Dr. VanGemeren não tem autoridade de descartar uma parte da lei de Deus por si próprio. Esse é de fato o o que acontece com as pessoas que crêem que precisam de base bíblica para as suas conclusões teológicas.

Mas há mais. A conclusão sem fundamento de VanGemeren de que as leis jurídicas do AT foram "abolidas", não somente parecem contradizer o ensino de Jesus em Mateus 5, como também parecem negar o que VanGemeren ensina no seu ensaio — resultando em auto-contradição. VanGemeren escreve: "Jesus evidentemente não estava abolindo a lei!" (observe o "evidentemente" e o ponto de exclamação). Ele endossa a afirmação de John Gerstner de que Cristo não isentou seus discípulos da lei: "Ele não aboliu *nenhum mandamento*" (grifo do autor).

E depois cita Ladd: Isso é colocado por Deus "sobre o homem em todos os tempos e para todos os tempos". Quando, no entanto, VanGemeren continua e diz que não somente um, mas muitos mandamentos do AT (toda a lei jurídica) foram abolidos, há uma incoerência letal e não-resolvida na sua própria perspectiva teológica.

Ele também reduz sua própria posição ao absurdo ético. Ao discutir a aliança mosaica, VanGemeren dá como exemplo de uma lei por caso de precedência a distinção feita em Êxodo 21.12-14 entre o homicídio intencional e acidental. Mais tarde, ele declara que as leis civis ou jurídicas de Moisés foram abolidas. Se quiséssemos ser coerentes com esse raciocínio, seria necessário concluir que já não é obrigatório distinguir entre homicídio deliberado e acidental. O senso comum nos diz que VanGemeren não pode estar querendo dizer o que de fato escreveu no seu estudo. Ele não refletiu sobre sua posição teológica com o cuidado necessário.

A abolição das leis jurídicas de VanGemeren não somente contradiz o ensino de Jesus, mas também o próprio ensino de VanGemeren em outros trechos, assim como também contradiz o ensino da *Confissão de Fé de Westminster*. Os autores daquela estupenda obra teológica cuidadosamente distinguiram entre a lei cerimonial, que disseram que foi "abolida", e a lei jurídica que, ao contrário, disseram que "expirou" (compare 19.3 com 19.4). A primeira era considerada abolida na sua autoridade por Cristo, ao passo que a segunda ainda tinha autoridade moral, mas a sua forma cultural específica fora desatrelada por meio do desaparecimento da política de "estado" ou de "corpo" para a qual fora elaborada. "Expirou" não pode significar liberdade da obrigação moral em relação ao que aqueles mandamentos ensinavam. Em primeiro lugar, os autores de Westminster citaram as leis jurídicas em vários pontos da sua exposição da lei de Deus encontradas no *Catecismo Maior* (e.g., n.º 135, inclui deveres dos magistrados civis, como também no final do n.º 108) porque as consideravam "morais" em sua natureza (com forma aplicativa específica). Além disso, exatamente no mesmo lugar da Confissão, em que falam explícita e diretamente sobre a questão de como a "liberdade do Cristo é maior" do que a dos judeus do AT, eles enumeram a "liberdade do jugo da lei cerimonial, à qual a igreja judaica era sujeita" — mas conscientemente *não* incluem "a lei jurídica" (a qual, como

foi observado, eles consideravam obrigatória quando explanavam os Dez Mandamentos). A lei jurídica, portanto, não foi "abolida". Mesmo assim, o que era obrigatório nas leis jurídicas não era a forma cultural específica, mas seu princípio ou propósito subjacentes: "não obrigam a ninguém além do que exige a sua eqüidade geral" (XIX.IV). Observe que, quando aplicável, essa eqüidade geral da lei jurídica é "exigida" — algo que não pode ser dito de uma lei "abolida".

A evidência mais significativa de como os puritanos entendiam isso vem dos escritos de George Gillespie, o representante escocês na Assembléia de Westminster, considerado o mais influente e competente teólogo ali presente. Ao tratar a questão de "se o magistrado cristão é obrigado a obedecer às leis jurídicas de Moisés", Gillespie escreveu que "ele é obrigado a obedecer àquelas coisas na lei jurídica que são imutáveis e comuns a todas as nações". Em particular, "o magistrado cristão é obrigado a cumprir aquelas leis jurídicas de Moisés que indicam o castigo dos pecados contra a lei moral". Era a opinião, respeitada, de Gillespie de que "a vontade de Deus concernente à justiça e aos castigos civis não está revelada mais claramente em nenhum outro lugar a não ser na lei jurídica de Moisés. Por isso, este deve ser o apoio e amparo mais seguro para a consciência do magistrado cristão". E será que ele não as trata da mesma maneira que a lei cerimonial, como o faz VanGemeren? "Embora tenhamos textos claros e suficientes no NT para a abolição da lei cerimonial, não lemos em nenhum lugar do NT a respeito da abolição da lei jurídica, no tocante à punição dos pecados cometidos contra a lei moral". Para Gillespie, então, "aquele que é punível de morte com base na lei jurídica, continua ainda punível de morte".[2] O fato de VanGemeren descartar de forma sumária a lei jurídica de Moisés, considerando-a abolida, não tem apoio nos padrões de Westminster e se desvia dos principais teólogos puritanos.

Finalmente, é necessário e apropriado fazer um comentário sobre um ponto no estudo, em que o autor trata da ética teonômica (especificamente quando fala das leis jurídicas e penais). VanGemeren cita, com a sua aprovação, uma generalização de T. Longman III, que afirma que a teonomia exagera em sua

[2]Severidade salutar reconciliada com a liberdade cristã, Londres, 1645), reimp. em *Anthology of Presbyterian and reformed literature*, v. 4, org. Cristopher Coldwell, Dallas, Tex.: Naphthali Press, 1991, p. 182-3.

ênfase da continuidade entre a antiga e a nova alianças a qual se torna "praticamente cega para a descontinuidade". Mas isso é um exagero, como pode observar qualquer pessoa que ler os meus livros[3], ou até mesmo o ensaio neste livro. Longman fez esta afirmação extrema em um ensaio para um livro em que há a participação de outros autores — um volume ao qual respondi em um livro meu. Aquele meu livro inclui uma resposta direta à afirmação em questão aqui:

> "Praticamente cego" para a descontinuidade? Longman não nos conta [como VanGemeren tampouco o faz] exatamente o que vê como tão relevante para refutar a perspectiva teonômica, que os teonomistas cegamente omitem. O co-autor de Longman, Dennis Johnson, imediatamente corrige essa acusação de grave cegueira: "Tanto os teonomistas quanto os seus críticos reconhecem continuidade e descontinuidade entre a antiga e a nova alianças [...] Nenhum teonomista de que tenho notícia defende a idéia de que a aplicabilidade da lei permaneceu exatamente a mesma com a vinda de Cristo [...] Portanto, a diferença entre teonomistas e não-teonomistas é que um grupo só vê continuidade entre a ordem mosaica e a nova aliança, ao passo que o outro só vê descontinuidade" [...] Johnson a seguir oferece uma série de exemplos importantes de descontinuidade tratados em meus escritos.[4]

Eu creio que VanGemeren não deveria fazer eco a um argumento falso como esse.[5] Lançar mão de derrubar um espantalho é uma forma fútil e inadequada de defesa contra a crítica exegética e teológica séria que a ética teonômica faz aos defeitos da perspectiva de VanGemeren em relação à lei civil e à penal do AT.

[3]*Theonomy in Christian ethics* (Nutley: The Craig Press, 1984; v. tb. *This standard*: the authority of God's Law today (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985), no qual o cap. 16 é, na realidade, intitulado: A descontinuidade entre as alianças da lei.

[4]*No other standard*: theonomy and Its critics, Tyler: Institute for Christian Economics, 1991, p. 48.

[5]Em outro lugar, o autor menciona novamente o livro que citou (*Theonomy*: a reformed critique, (org.) W. S. Barker & W. R. Godfrey [Grand Rapids: Zondervan, 1990]), recomendando-o como uma "discussão equilibrada das questões levantadas pela teonomia". Para ver uma avaliação muito diferente daquele livro — uma avaliação técnica bem mais detalhada e baseada mais objetivamente em análise detalhada e consideração das fontes — compare *Theonomy*: an informed response, (org.) Gary North (Tyler: Institute for Christian Economics, 1991), com a contribuição de vários autores.

Réplica da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

a Willem A. VanGemeren

Walter C. Kaiser Jr.

O ensaio de VanGemeren está caracterizado por uma porção considerável de bom senso exegético e de compreensão teológica sobre como lei e evangelho estão inter-relacionados. A partir da lógica tipicamente reformada, VanGemeren distingue a aliança das obras feita com Adão e da aliança da graça que cobre tudo desde a Queda de Adão até a nova criação.

A aliança da graça está dividida em duas "administrações": lei e evangelho, embora nenhuma dessas administrações esteja desprovida de lei ou de evangelho, visto que a lei contém o evangelho e o evangelho contém a lei. Nisto está a singularidade e a atratividade da posição reformada acerca do tema lei e evangelho.

Poderíamos argumentar de forma mesquinha que a Bíblia na verdade não fala sobre essas duas diferentes alianças, como é postulado aqui, mas não há nada nessa maneira de formular as questões da lei e do evangelho que subtrairiam as preocupações centrais que precisam ser tratadas. O problema de estruturas teológicas concluídas indutivamente *versus* estruturas teológicas impostas precisa ser tratado em outro contexto.

O foco da ética bíblica permanece basicamente o mesmo tanto para o AT quanto para o NT na representação do assunto na concepção de VanGemeren. É o chamado para a santidade de vida. Visto que Deus é santo, sua lei moral é santa. Aliás, "sem santidade, ninguém verá o Senhor" (Hb 12.14*b*). Repetindo,

estamos todos plenamente de acordo com essa avaliação do testemunho bíblico.

Há quatro questões relativamente pequenas que quero comentar. Uma é tratada de forma bem breve, pois o assunto é quase que marginal, mas visto que me oponho de forma vigorosa a ele nos outros ensaios, é justo registrar a sua presença aqui. As outras questões serão mencionadas por meio de uma pequena contribuição à conversa corrente do tópico lei/ evangelho. As quatro questões são: 1) a história da redenção e a lei; 2) as alianças abraâmica e mosaica na teologia da aliança; 3) a hipotética oferta de salvação por obediência perfeita a ela; e 4) os princípios de interpretação e aplicação da lei. Cada uma dessas questões será tratada a seguir.

A história da redenção e da lei

VanGemeren organiza sua discussão a respeito de lei e evangelho dentro da estrutura da história da redenção. Há seis estágios principais na história da redenção: Criação, Queda, Abraão, Moisés, Jesus Cristo e Paulo. Nesses seis estágios, VanGemeren encontra a tríade: amor, lei e vida agindo e formando os ingredientes essenciais da ética bíblica em cada um deles.

Seguindo a liderança de Calvino, VanGemeren argumenta a favor da existência de uma ordem moral na criação anterior à promulgação da vontade de Deus na aliança mosaica. Essa lei natural não substitui nem torna necessária a lei escrita de Deus, mas está em harmonia com aquela ordem que agora se torna conhecida na lei de Deus. Assim, visto que a vontade de Deus é tão imutável quanto a sua natureza, essa vontade permanece constante ao longo de toda a história da redenção.

Essa lei natural revela tanto a vontade quanto os atributos de Deus. É por essa razão que a raça humana foi responsabilizada pelo mesmo padrão de justiça até mesmo antes da promulgação da lei de Deus sob Moisés.

Creio que este é um argumento especialmente forte. É bom ser lembrado da herança tão valiosa que a teologia evangélica tem nessa contribuição da teologia reformada. Infelizmente, no entanto, poucas pessoas estão sendo expostas a esse tipo de pensamento às vezes, até mesmo, entre os defensores da teologia reformada. Sem dúvida, a lei natural foi a base para a acusação de todas as pessoas, até mesmo aquelas que nunca

viram a lei de Deus, feita por Paulo em Romanos 2.14,15*a*. Isso também vai explicar por que a Bíblia observa que Enoque, Noé e Abraão obedeceram às exigências de Deus, suas leis, mandamentos e estatutos (e.g., Gn 26.5), até mesmo quando a lei de Moisés ainda não tinha sido promulgada. Esse tipo de argumento tem grande efeito na suavização da crítica de que a lei de Moisés foi (em todos os aspectos, incluindo a lei moral) acrescentada *depois* de a promessa ter sido dada a Abraão. A referência paulina (Gl 3.17) ao fato de a lei ter sido introduzida 430 anos depois da promessa a Abraão sobre o nascimento de seu descendente, refere-se àqueles aspectos da lei que suplementaram a lei moral de Deus. Argumentar contra isso é negar a revelação natural, como definida aqui, e abandonar o enigma de explicar exatamente que tipo de lei Abraão e as pessoas que viveram antes dos patriarcas obedeceram. VanGemeren nos lembrou de um dos aspectos mais importantes do debate lei/ evangelho.

A discussão sobre a importância do papel que o "temor ao Senhor" tem na observância correta da lei mosaica, para prevenir que o guardar a lei se torne mero legalismo, é mais um aspecto muito positivo no trabalho de VanGemeren. Isso vai amarrar ainda mais a literatura sapiencial à história da redenção e prover um vínculo fundamental no tão procurado centro da teologia bíblica.

VanGemeren trata a aliança mosaica como a administração da promessa, mesmo tendo sido uma administração legal que veio com penalidades para a desobediência, com leis casuísticas (leis de caso por precedência) e com observâncias cerimoniais e rituais. Mas a lei mosaica, VanGemeren nos garante, não foi dada com o propósito de ser um meio para a salvação. Foi dada, em vez disso, com o propósito de ser instrumento de santificação. Não poderíamos ser mais enfáticos na concordância com esse aspecto.

Em vez de tratar a nova aliança como sendo diferente em essência da antiga aliança da era mosaica, VanGemeren defende com bons argumentos a idéia de que elas são iguais em essência. É verdade que "escorregou" aqui, ao dizer que era igual em essência à administração mosaica, mas está claro que o que ele quis dizer é a aliança mosaica em si. Ele não trata especificamente a questão de se é a mesma *tôrāh* que Moisés

deu é a que vai ser agora colocada no coração do crente na nova aliança. Mas com base no que ele diz, está claro que é a mesma lei moral que vai ser escrita no coração dos crentes nos dias da nova aliança.

Embora VanGemeren, como a maioria de nós, esteja decepcionado com o apóstolo Paulo na sua discussão sobre a lei, ele encontra o ensino central de Paulo sobre essa questão em Gálatas 3.21: "Então, a Lei opõe-se às promessas de Deus? De maneira nenhuma!" Ele também cita o conselho de Paulo em 1Coríntios 7.19: "O que importa é obedecer aos mandamentos de Deus".

A melhor forma de explicar as afirmações aparentemente contraditórias de Paulo sobre a lei é observando a doutrina de Paulo das duas épocas. Como tal, o cristão pertence à nova criação de Deus e por isso pode usar a lei de Deus somente à medida que ela é internalizada pelo Espírito Santo ao produzir justiça e ao criar uma nova comunidade que cumpre a lei do amor. Isso não vale para argumentar a favor de uma teologia da substituição em que o Espírito agora substitui a lei, mas vale para reconhecer o papel fundamental que o Espírito Santo tem ao nos transformar e na aplicação da lei moral de Deus à nossa vida. A mudança, portanto, VanGemeren explica ao citar E. F. Kevan, "não ocorre na lei mas no crente".

A seção sobre a história da redenção foi especialmente bem escrita e deve proporcionar a base para uma discussão sadia das questões principais por muitos anos.

As alianças abraâmica e mosaica na teologia reformada

A parte menos satisfatória no ensaio muito útil de VanGemeren é o tratamento da relação entre as alianças abraâmica e mosaica. Ele descreve a atitude ambivalente que tem sido expressa dentro da comunidade reformada sobre essa questão, como representada por Meredith Kline, por John Murray e, mais recentemente, por Mark Karlberg. Kline trata o período da lei mosaica como parêntese, marcado por fortes traços de descontinuidade, ao passo que Murray favorece a continuidade. No entanto, Karlberg critica Murray por colocar a graça sob a lei na era mosaica e por não relacionar as maldições encontradas na lei mosaica à aliança das obras. Palmer Robertson expressa concordância parcial com Murray e concordância parcial com Kline.

É decepcionante observar que VanGemeren decidiu concluir essa discussão ao defender que se mantenha a tensão

entre a lei e a graça. Mas o que isso significa neste contexto? Ele quer dizer que tanto Kline quanto Murray estão corretos? A lei mosaica, na realidade, é um parêntese, marcado pela descontinuidade em alguma, toda ou nenhuma parte da sua essência? Se é totalmente parentética, será que a teologia reformada não diferirá muito pouco, ou nada, da opção dispensacionalista? Se ela é parcial, quais serão os critérios para se diferenciar os diferentes aspectos? É injusto que estudiosos do AT concluam que há algumas distinções aqui, sem que coloquem mãos à obra para nos dar orientações sobre como os leigos podem identificar essas diferenças.

É bastante interessante que exatamente nos pontos em que a teologia reformada mostra os seus aspectos mais fortes (em manter a unidade do plano de salvação ao longo da história da redenção), surja uma relutância em prosseguir o desenvolvimento da maneira como a promessa abraâmica se relaciona com a lei de Moisés. Será que essa relutância está relacionada de algum modo a uma decisão teológica anterior que substituiu Israel pela igreja? Em retrospectiva, será que isso pode causar problemas ou confusão de identidade, missão e propósito do material mosaico? Aqui temos um problema digno de ser explorado. A questão, no entanto, é que a bela discussão da forma em que a lei e o evangelho estiveram relacionados na história da redenção não é aprofundada por meio de uma discussão teológica que poderia nos mostrar exatamente como a aliança abraâmica se relaciona com a aliança mosaica — exceto para concluir que a tensão precisa ser mantida. Isso soa como dizer que todos devem estar certos na sua opinião sobre este assunto. Mas como isso é possível, se há conclusões tão contraditórias?

A oferta hipotética de salvação por obediência perfeita à lei

VanGemeren parece citar Calvino com aprovação quando este opinou: "A lei e a promessa não se contradizem a não ser na questão da justificação, pois a lei justifica um homem pelos méritos das obras, ao passo que a promessa concede a justiça gratuitamente". VanGemeren explica essa citação estupenda, ao alegar que Calvino quis dizer que se uma pessoa cumpre a lei perfeitamente, essa pessoa pode ser justificada pela lei. Entretanto, já que nunca ninguém conseguiu isso, nem conseguirá cumprir a lei perfeitamente, a fé justificadora nunca virá por meio da obediência à lei.

Mas a minha resposta a Calvino, como também a VanGemeren, é a mesma que a resposta às formas dispensacionalistas de teologia que analisarei mais adiante neste livro: Paulo nega categórica e claramente em Gálatas 3.21*b* que alguma vez tivesse havido uma oferta de evangelho dessas, hipotética ou real. Ele afirmou: "Pois se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida, certamente a justiça viria da lei". Será que isso não fecha totalmente a porta a qualquer e a todas as propostas sobre a oferta de salvação colocadas à disposição de todos que aceitassem de forma adequada a tarefa de cumprir e obedecer à lei até a perfeição? Estamos surpresos de ver um argumento desses se levantar no pensamento reformado. É por essa razão que alguns, como Daniel Fuller, têm afirmado corretamente que "na hora do vamos ver" não há tanta diferença entre muitas das soluções propostas para o problema lei/ evangelho entre as teologias dispensacionalistas e as teologias da aliança.

É verdade que podemos encontrar um equilíbrio entre lei e evangelho em Jesus Cristo, como VanGemeren destaca. Mas a presença de Cristo nos dois testamentos é pressuposta por todo o pensamento reformado. Isso significa que alguma coisa está fora de lugar ou faltando, se queremos prestar contas do fato de que no final das contas há pouca diferença, em algumas das soluções propostas, entre as teologias da aliança ou dispensacionalistas sobre a relação entre lei e graça em Moisés, Jesus e Paulo.

Princípios de interpretação e aplicação da lei

A distinção entre os três usos da lei tem sido há muito um aspecto constante da teologia reformada. De maneira especial, o terceiro uso da lei, conhecido em frases em latim como o *usus in renatis* ou o *usus normativus*, continua sendo o mais útil para o crescimento do crente na santificação. Esse terceiro uso da lei conduz o crente na justiça, proporciona a base para a obediência, mas faz isso sem escravizar qualquer pessoa que se comprometa com isso, o que pode agora também ser chamado de a "lei de Cristo". Nessas questões, estamos de pleno acordo, pois é exatamente o que pensamos que o texto bíblico ensina.

Mas como devemos interpretar e aplicar a lei de Deus? Aqui VanGemeren recorre de forma apropriada aos dois princípios de

interpretação de Calvino: "1) O mandamento está tratando de 'justiça espiritual interior'; 2) Os 'mandamentos e proibições sempre contêm mais do que está expresso em palavras'". Esses dois princípios acertam o cerne da questão de forma muito adequada. O evangelicalismo teria sido protegido de uma série de seus temores sobre o uso contemporâneo da lei se a geração que cresceu na metade e no final do século passado tivesse aprendido e valorizado esses princípios da lei de Deus. Louvamos a inclusão que VanGemeren faz deles nesta coleção de ensaios.

Conclusão

A lei de Deus pode ser cumprida somente pela sua graça. Além disso, como VanGemeren conclui, só pode ser valorizada à luz do Evangelho de Jesus Cristo e cumprida pelo poder do Espírito Santo — tudo isso é verdadeiro para cada um dos testamentos!

A geração evangélica atual cresceu quase que totalmente desprovida de qualquer ensino sobre o lugar e o uso da lei na vida do crente. Isso resultou em uma perspectiva totalmente (ou talvez parcialmente) antinomianista da vida. Será que é de admirar que a sociedade à nossa volta é tão sem lei, se nem sempre aqueles que deveriam ter sido luz e sal nessa sociedade sabiam o que deveriam estar fazendo?

Está mais do que na hora de fazermos uma proclamação de grande impacto a respeito do uso apropriado da lei. Entrementes, o caráter moral do Deus vivo continua sendo o que sempre foi, mesmo antes de ter sido codificado e dado a Moisés na revelação. Está na hora de se encerrar essa controvérsia; em vez disso, vamos canalizar uma boa parte das energias para o discernimento por meio do Espírito Santo sobre como essa lei pode ser melhor interpretada e aplicada a toda a nossa vida, de tal forma que honre tanto as Escrituras quanto a graça de Deus que nos conduziu a tão grande salvação!

Réplica

DISPENSACIONALISTA

a Willem A. VanGemeren

Wayne G. Strickland

Na tradição reformada, VanGemeren articulou um modelo que preserva a continuidade entre a lei e o evangelho ao sugerir que elas são duas administrações de uma aliança, a da graça. Ele tratou a questão do papel da lei mosaica na época da igreja da perspectiva da teologia da aliança e defendeu a posição da validade obrigatória de pelo menos parte da lei de Moisés. O seu propósito foi demonstrar que a responsabilidade de cumprir o aspecto moral da lei de Moisés é bíblica e fiel à tradição tanto de Calvino quanto dos teólogos de Westminster. O seu tratamento é uma análise relativamente ampla, e ele contribuiu com uma série de percepções e idéias muito úteis nà discussão.

VanGemeren reconheceu corretamente o princípio da lei natural como padrão de comportamento para os santos antes da economia da lei mosaica (embora não faça nenhuma tentativa séria de validar o conceito com base no testemunho bíblico, recorrendo, em vez disso a João Calvino e aos teólogos posteriores de Westminster). Tão cedo quanto a época da criação da raça humana, houve padrões a serem seguidos que ele denomina "ordenanças da criação".[1] Assim, as exigências morais

[1]Algumas dessas ordenanças não são apresentadas explicitamente nas Escrituras, mas precisam ser deduzidas e pressupostas de algumas implicações. VanGemeren aceitou o conceito como foi deduzido por John Murray, *Principles of conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p.27-44. Por exemplo, a ordenança

de Deus eram conhecidas pelas pessoas antes da entrega da lei mosaica; mais tarde, aquela ética foi codificada de várias maneiras nas diferentes dispensações.

VanGemeren também nos forneceu percepções importantes sobre a natureza da aliança mosaica de uma perspectiva bíblico-teológica. Ele esboça de forma apropriada um quadro da aliança mosaica como uma administração da graça. Certamente o pacto mosaico não deve ser compreendido como algo antitético ou um substituto para as promessas feitas a Abraão. Ele corretamente apresenta as duas alianças como complementares. Essa discussão serve como advertência para não chegarmos a resumos simplistas que sugiram ou a continuidade total ou a descontinuidade total. Os elementos graça e promessa realçam o fato de que há certo nível de continuidade entre lei e evangelho, visto que o evangelho — como também a lei — é claramente caracterizado por graça e promessa. Como resposta a VanGemeren, a ênfase nas Escrituras está na descontinuidade, mas há vários aspectos de continuidade.

VanGemeren fez uma análise útil dos propósitos da lei mosaica. Em concordância com a tradição reformada, ele deixou claro que a lei não era um meio de salvação no AT. No entanto, ele argumenta que a lei mosaica era o instrumento de *santificação* para o crente do AT. Com respeito ao uso da lei de Moisés para os dias de hoje, VanGemeren valoriza sua aplicabilidade no sentido pedagógico. Serve para acusar o pecador e informá-lo a respeito da necessidade da justiça de Deus; serve também para despertar restrições civis. Esses propósitos da revelação da lei continuam até os dias de hoje.

Embora aceite a classificação da lei de Moisés em três partes — aspectos morais, civis e cerimoniais — VanGemeren reconhece a complexidade da lei de Israel e a dificuldade especial em dividi-la em seções distintas baseadas nesse princípio de divisão.

Uma diferença fundamental que continua a distinguir a maioria dos teólogos da aliança dos dispensacionalistas com respeito à lei de Moisés aparece na discussão que VanGemeren

do sábado é inferida de Gênesis 2.2,3, mas este texto somente afirma que Deus descansou no sétimo dia e não prescreve esse comportamento para as suas criaturas (v. a discussão desta questão em meu ensaio adiante). A idéia de uma ordenança da criação do *sábado* não pode ser sustentada.

faz da forma como Jesus Cristo trata a lei. Para VanGemeren, Jesus Cristo não colocou um fim à lei de Moisés. Antes, a "lei moral recebeu mais esclarecimentos na pessoa e nos ensinos de Jesus Cristo". Além disso, ele discorda da forma que Westerholm trata a lei, pois este defende a idéia da descontinuidade entre a lei de Israel e a fé da igreja. Neste ponto ele considera que Westerholm foi indevidamente influenciado pela teologia luterana, e VanGemeren previsivelmente opta pelo paradigma reformado. Ele acusa Westerholm de "fazer o seu Paulo discordar do Paulo que disse: 'O que importa é obedecer aos mandamentos de Deus' (1Co 7.19)". Entretanto, em concordância com Westerholm precisamos ressaltar que Paulo desenvolve claramente o tema da descontinuidade em vários textos (e.g., Rm 6.14,15; 9.31—10.8; especialmente 10.4; 1Co 9.19-23; 2Co 3.3,6-18; Gl 2.19; 3.1-5,10-29; Fp 3.7-9).

Em resposta à apresentação de Westerholm sobre o forte contraste entre lei e fé em Paulo, VanGemeren usa 1Coríntios 7.19 como prova de que Paulo defendia a validade obrigatória da lei moral na lei de Moisés.[2] A questão que precisa ser tratada é se a frase "os mandamentos de Deus" (*entolōn theou*) se refere de fato aos mandamentos mosaicos. Se isso é assim, então Westerholm é culpado, conforme foi acusado, de fazer com que Paulo discorde de si mesmo. Entretanto, Paulo nem sempre usa o termo *entolas* ("mandamentos") para se referir à lei de Moisés (e.g., Cl 4.10; 1Ts 4.2; Tt 1.14).

Por várias razões, parece improvável que em 1Coríntios 7.19 Paulo esteja se referindo à lei mosaica; em vez disso, ele parece estar falando das suas próprias instruções. Em 6.1-11, Paulo tratou da questão de cristãos levarem outros cristãos ao tribunal. É significativo que em nenhum momento ele apele a argumentos baseados na legislação mosaica para lidar com esse problema, mas antes recorre a um argumento baseado no princípio de que no *eschaton* os crentes é que vão julgar os incrédulos. Da mesma forma, na seção seguinte, quando Paulo trata dos efeitos da imoralidade sobre o corpo, ele não recorre a decretos mosaicos que proíbem esse comportamento, mas recorre tanto ao relacionamento singular pelo qual o

[2]V. tb. E. B. Allo, *Première epître aux Corinthiens* (Paris: J. Gabalda, 1956), p. 172, para uma defesa de Mandamentos em 1Coríntios 7.19 como referência ao Decálogo.

crente é um membro de Cristo (6.15), quanto ao relacionamento que foi estabelecido com o Espírito Santo (6.19). O próprio Paulo dá um mandamento que ele considera obrigatório para a igreja: "Fujam da imoralidade sexual" (6.18). No capítulo 7 Paulo continua dando instruções, agora falando de casamento. E novamente ele se abstém repetidamente de recorrer aos códigos correspondentes da lei mosaica e, em vez disso, recorre ao Senhor Jesus Cristo (7.10,11) e sua própria autoridade (7.12). Ele mesmo, Paulo, ordena ao crente a permanecer com o incrédulo casado a não ser que o incrédulo abandone o relacionamento, e neste caso a separação é permitida (7.12-15). Nenhuma legislação mosaica era aplicável nessa situação, visto que o casamento com não-judeus era proibido pela lei (Êx 34.15,16; Dt 7.3; Ed 10.2; Ne 13.23-27). Seguindo as instruções gerais para permanecer no estado que Deus designou, Paulo afirma que o importante é seguir os mandamentos de Deus (1Co 7.19). Como pode ser visto, o contexto requer que os mandamentos do Senhor e de Paulo estejam em consideração aqui e não a lei mosaica. Certamente, se Paulo estivesse se referindo à lei mosaica quando usou o termo "mandamentos de Deus", então haveria uma contradição interna no versículo, visto que a exigência de ser circuncidado, que Paulo suspende, era um mandamento de Deus. Talvez, claro, VanGemeren queira delimitar o termo "mandamento" em 7.19 à parte moral da lei mosaica. Se for assim, o problema é minimizado, embora não haja evidência para fundamentar o significado de *entolōn* como restrito ao aspecto moral da lei mosaica.

Mais um problema para a perspectiva da continuidade é a atenção insuficiente dada à natureza da lei mosaica. Ela foi promulgada em forma de aliança, dirigida a um povo específico e tinha o propósito de ser lei para os israelitas com quem Deus iniciou um acordo contratual. A perspectiva que VanGemeren tem da lei não satisfaz totalmente a mudança memorável que ocorreu. Ele sugere que a administração da nova aliança "é a mesma da antiga aliança (a administração mosaica), mas é diferente em forma". A semelhança em essência se estende também à aliança abraâmica. Todas as três compartilham "o mesmo Deus, Cristo, Espírito, herança, salvação, regra de fé e vida, esperança e imortalidade, igreja,

doutrina e adoção. Ela contém graça e promessa".[3] Entretanto, VanGemeren continua e admite que as alianças têm propósitos diferentes. A nova aliança é principalmente uma aliança soteriológica, enquanto a antiga aliança tinha o propósito de regulamentar a vida na teocracia. Só isso já deveria ser diferente para mostrar que diferem em essência. A aliança abraâmica segue o padrão do privilégio real que é incondicional em natureza, enquanto a aliança sinaítica segue o padrão do tratado soberano-vassalo que é condicional em natureza.[4] Essa diferença fundamental na essência também é um argumento a favor de uma boa medida de descontinuidade. Além disso, o autor aos Hebreus apresenta diferenças relacionadas às promessas nas duas alianças — a nova aliança está baseada em promessas melhores (Hb 6.8).

Visto que houve uma abolição de toda a lei de Moisés por meio da vinda de Cristo, concluímos que a lei mosaica não é o código exigido para o crescimento na graça entre os crentes da era da igreja. O assim chamado terceiro uso da lei não resiste ao escrutínio do testemunho de Paulo. VanGemeren recorre a Gálatas 3.21 para argumentar que a lei não foi dada para obter salvação, mas para conduzir "aqueles que já estão vivos e justificados". No entanto, um exame mais cuidadoso desse texto mostra que Paulo não estimula o crente da era da igreja a obedecer à lei de Moisés. De fato, ele argumenta que a lei foi acrescentada depois da aliança abraâmica em conseqüência do pecado e que a lei não foi dada para, e nem era capaz de levar à salvação.. Antes, a lei foi dada para ser um tutor, *paidagōgos*, até que viesse a fé, até que Cristo veio (3.23,24). Esse propósito da lei já não existe em virtude da vinda de Cristo. Paulo conclui: "Agora, porém, tendo chegado a fé, já não estamos mais sob o controle do tutor" (3.25). Assim, VanGemeren

[3]V. Knox Chamblin, The Law of Moses and the Law of Christ in *Continuity and discontinuity*: perspectives on the relationship between the Old and New Testaments, John S. Feinberg (org.) (Westchester: Crossway, 1988), p. 181-202, para uma afirmação semelhante de que as alianças são iguais em essência e diferentes na forma.

[4]Moshe Weinfield, The covenant of grant in the Old Testament and in the ancient near east, *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), p. 184-203; e George E. Mendenhall, Covenant forms in Israelite tradition, *BA* 17 (1954), p. 50-76. Cf. D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985), p. 224, como alguém que rejeita a idéia do material bíblico seguir padrões dos tratados de suserania dos hititas.

está parcialmente correto em dizer que Paulo nega a capacidade salvífica da lei, mas Paulo não confere capacidade santificadora à lei.

VanGemeren levanta uma questão crucial concernente à relação entre o Espírito Santo e a lei. Uma área significativa de descontinuidade entre a economia mosaica e a era da igreja é a promessa ao crente do Espírito Santo que habitaria nele para sempre. Esse Espírito usa a lei interna para convencer o crente moderno do pecado e para encorajar o comportamento piedoso. Porém, não é a lei moral do código mosaico que o Espírito Santo usa para supervisionar o crente; antes, é a lei de Cristo que se torna obrigatória por meio do Espírito. Talvez o autor poderia ter dado atenção maior às passagens que tratam da lei de Cristo. Por que ela é chamada de "lei de Cristo"? Como ela se relaciona com a lei de Moisés? VanGemeren só faz menção dela uma vez em referência a 1Coríntios 9.21, texto em que a frase *ennomos Christou* ("sob a lei de Cristo") é usada.[5] A contribuição de Gálatas 6.2 também precisa ser pesada e avaliada.

Finalmente, um problema para a posição reformada é a compreensão e a contribuição apropriadas do sábado para a aplicabilidade da lei mosaica. A questão fornece um mecanismo para se testar a acuracidade e a coerência do paradigma reformado com relação à aplicabilidade da lei na ética.

VanGemeren e outros teólogos da aliança argumentam que o aspecto moral da lei de Moisés está presente no Decálogo. Por isso, o mandamento do sábado é um elemento ético obrigatório. Mas esse mandamento é diferente dos outros nove mandamentos, gerando assim problemas especiais. É o único imperativo do Decálogo que não é reeditado no NT. Além disso, Paulo discute várias vezes a controvérsia na igreja acerca da observância do sábado e nunca prescreve obediência ao mandamento do sábado, nem mesmo ao domingo como recipiente da mudança do sábado (Rm 14.5; Gl 4.10,11; Cl 2.16,17). Isso não somente não é repetido como a igreja tampouco observa o sétimo dia da semana. Já bem cedo na sua história a igreja se reunia para adorar no primeiro dia da semana (At 20.7; 1Co 16.2).

[5]Cf. C. H. Dodd, Ennomos Christou, in *Studia Paulina*, orgs. J. N. Sevenster e W. C. Van Unnik (Haarlem: De Erven F. Bohn, 1953), p. 96-110, para uma discussão da lei de Cristo como instrução de Jesus.

Argumenta-se que a obrigação permanente da observância do sábado vem do fato de que a conformidade foi prescrita na criação. Especificamente, o sábado foi instituído pelo exemplo do próprio Deus e é uma das ordenanças da criação dadas às pessoas. O apelo como a uma "ordenança" está baseado em Gênesis 2.2,3. Mas esses versículos não prescrevem ou ordenam fidelidade ao sábado para descanso. Portanto, o princípio do descanso semanal do sábado não pode ser baseado na assim chamada ordenança da criação. Posteriormente, a instituição do descanso do sábado vem com a viagem para a Terra Prometida (Êx 16.23) e a legislação do Sinai (Êx 20.11).

Da mesma forma, não há evidência bíblica para o princípio da observância do sábado, ou seja, de que o descanso do sábado foi transferido do sétimo dia para o domingo. Na era do NT, o culto no domingo nunca foi descrito ou compreendido como um sábado cristão. Complicações adicionais são causadas pelos defensores do sábado que argumentam que Cristo colocou o fim no "cerimonial existente do sábado" em Mateus 12.8.[6] Por isso, o princípio do sábado deveria ser colocado em prática ao mudá-lo para o domingo ou sem prescrever um dia específico. De fato não há transferência de sábado ou mudança ensinada na Bíblia. Isso caracteriza uma mudança hermenêutica tanto quanto o significado dos outros nove mandamentos não são modificados ou qualificados dessa forma no NT. Se a observância do Decálogo é obrigatória perpetuamente, incluindo a era da igreja, de que maneira então esse mandamento poder ser erradicado ou alterado?

A melhor solução é entender que não foi dado nenhum mandamento para a observância do dia do descanso do sábado até Israel estar no deserto a caminho da Terra Prometida, momento em que passa a ser governado como uma teocracia. Deus estabeleceu o princípio do descanso, e esse descanso semanal segue o padrão do descanso original de Deus na criação. A adoração de Deus no domingo não é de maneira nenhuma o cumprimento do mandamento do sábado. Esse mandamento não é repetido, e não há obrigação de se observar esse período de descanso. No entanto, o princípio do descanso do sábado é estabelecido como uma forma sábia de

[6]Chamblin, *The Law of Moses*, p. 196.

agir, e o descanso do sábado da lei de Moisés serve para nos lembrar do descanso em que o crente já entrou (Hb 4.1-11).

Para concluir, podemos dizer que VanGemeren apresentou argumentos sólidos a favor da natureza obrigatória e permanente do aspecto moral da lei de Moisés. Ele afirmou de forma acertada a necessidade da atitude correta de coração e da motivação correta para se cumprir a lei. Precisa haver submissão e obediência. Mas é à Lei de Cristo, não à Lei de Moisés, que devemos submissão e obediência.

Mazinho Rodrigues!!!
Um Instrumento Escolhido - At 9.15

Réplica

LUTERANA MODIFICADA

a Willem A. VanGemeren

Douglas J. Moo

Willem VanGemeren, meu colega, nos proporcionou um esboço claro e compreensivo da perspectiva tradicional reformada acerca da lei e de sua relação com os vários estágios da história da salvação. Essa perspectiva está arraigada na nossa herança protestante comum; a maioria de nós, talvez até sem o saber, absorveu na sua teologia muitos dos elementos da perspectiva reformada da lei. É uma perspectiva com muitos pontos fortes, e esses elementos estão evidentes no ensaio de VanGemeren. Antes de indicar alguns pontos em que discordo de VanGemeren, apresento os muitos pontos em que concordo.

Em primeiro lugar, quero elogiar o autor por insistir nos padrões claros e imutáveis da lei moral de Deus. Em uma época de "estilos de vida alternativos" é mais importante do que nunca que os cristãos se agarrem tenazmente à lei moral de Deus como o padrão absoluto e inquestionável. Em segundo lugar, felicito VanGemeren por manter a separação tradicional reformada entre fé e promessa de um lado e obras e lei do outro. Como indico no meu ensaio adiante, alguns estudiosos protestantes estão agora combinando "fé" e "lei" de tal forma que põe em risco o que creio ser central no ensino do NT: que a salvação vem "somente pela fé" e "somente pela graça".

O equilíbrio entre a descontinuidade e a continuidade na história da salvação na perspectiva de VanGemeren é o terceiro elemento que quero endossar, aliás, aplaudir. Sua análise

abrangente, e muito útil, da história bíblica ressalta, de forma tipicamente reformada, a continuidade do plano de Deus e da unidade do povo de Deus. Ao mesmo tempo, ele reconhece descontinuidades na história da salvação à medida que o plano de Deus se desenrola. Elementos preparatórios e propedêuticos como as cerimônias da lei de Moisés e o *status* singular de Israel são deixados de lado, quando o povo de Deus passa a compreender melhor os seus propósitos e a experimentar uma medida mais completa de bênção e de liberdade. Em quarto lugar, quero expressar a minha apreciação pela atenção que VanGemeren dá à lei não-escrita, a lei natural. Alguns protestantes, seguindo a Barth, têm minimizado o papel da lei natural, enquanto outros lhe deram crédito demais, conferindo-lhe virtualmente funções salvíficas. VanGemeren, novamente representando aqui a perspectiva reformada tradicional, apresenta um bom equilíbrio desse elemento tão debatido.

Poderia estender essa lista de aspectos além destes quatro, com os quais concordo a muitos outros pontos mais detalhados. É suficiente dizer que endosso a perspectiva teológica geral do estudo de VanGemeren e até a maioria dos seus pontos específicos sobre a lei. Mas há um ponto no qual discordo: não creio que o cristão é diretamente responsável por obedecer a qualquer parte da lei de Moisés. Ou, apresentando a questão de outra forma, creio que a lei de Moisés como um todo foi dada a Israel para um tempo e propósito limitado e já não tem autoridade imediata sobre o cristão. VanGemeren, refletindo mais uma vez uma perspectiva tipicamente reformada, discorda, defendendo que dentro da lei de Moisés os Dez Mandamentos funcionam como lei moral eterna, com autoridade sobre os crentes de todas as épocas. Quero me concentrar nesta diferença de opinião no restante da minha resposta.

Em primeiro lugar, quero deixar claro que não estou negando que a lei de Moisés, especialmente os Dez Mandamentos, contenha princípios e exigências que refletem a vontade moral eterna de Deus. O que estou defendendo é, antes de mais nada, que a lei mosaica não é idêntica à essa lei moral eterna. Ela é parte de um documento de aliança feita com a nação de Israel e é por isso dirigida especificamente a Israel — e não à comunidade da nova aliança. Os teólogos reformados como VanGemeren admitem que a maior parte da lei de Moisés foi dada a Israel e já não tem

vigência e autoridade direta sobre o cristão — as leis "casuísticas", ou as leis "civis" ou "cerimoniais". Mas eles insistem em que parte da lei foi dirigida à comunidade de crentes de todas as épocas — as leis "apodícticas" ou a lei "moral", que é encontrada especialmente (ou somente) nos Dez Mandamentos. Por isso VanGemeren insiste na continuidade da "lei moral" dentro da descontinuidade mais ampla da aliança mosaica e da sua lei. É exatamente esse tratamento de uma parte da lei mosaica de forma diferente do restante que eu questiono.

Qual é a evidência para fundamentar o tratamento dos Dez Mandamentos como lei moral eterna de forma distinta do restante da lei mosaica? VanGemeren nos oferece poucos argumentos. Ele observa que essas "dez palavras" são apodícticas em forma, expressando assim princípios sobre os quais o restante da lei está edificado. Mas em si isso não faz com que sejam lei moral eterna. VanGemeren parece pressupor a divisão tradicional reformada em forma de tríade da lei em lei "moral", "civil" e "cerimonial" sem apresentar argumentos a favor disso. Porém, essa distinção, vital para toda essa argumentação, não está formulada nem afirmada em lugar nenhum da Bíblia. Aliás, há boas razões para pensar que Jesus e os autores do NT tratavam a lei de Moisés como uma unidade. A teologia judaica se negava a permitir a escolha entre os mandamentos da lei, e textos como Gálatas 5.3 e Tiago 2.8-13 sugerem que o NT adotou a mesma forma e perspectiva. Isso não significa que os judeus não discutissem às vezes a importância relativa dos mandamentos de Moisés. Mas essas discussões nunca pressupunham que os mandamentos mais importantes pertencessem a categoria separada das outras de forma tal que, em algum dia do futuro, continuassem válidos ao passo que os outros seriam descartados. Jesus seguiu de perto essa tradição judaica, quando afirmou que alguns mandamentos tinham mais peso do que outros, mas que mesmo assim até os mais leves precisavam ser obedecidos (Mt 23.23).

Mesmo assim, sem demonstrar com base nas Escrituras a existência da distinção entre elementos como a lei "cerimonial" e a lei "moral", VanGemeren a emprega na exegese de textos cruciais. Ele argumenta, por exemplo, que é somente à lei cerimonial que Paulo está se referindo, quando afirma que Cristo [ou Deus] "cancelou a escrita de dívida, que consistia em ordenanças,

e que nos era contrária. Ele a removeu, pregando-a na cruz" (Cl 2.14). É provável que aqui Paulo tenha se referido à lei mosaica (v. a palavra *dogmata*, usada também em Efésios 2.14). Mas é improvável que possamos confinar a sua referência à "lei cerimonial", pois o que Paulo está fazendo aqui é mostrar que a cruz de Cristo cancela a dívida que temos com Deus pelos pecados que cometemos (*cheirographon* é um "certificado de dívida"). É a lei que define esses pecados e, por isso, está "contra nós". É evidente, portanto, que Paulo não estaria pensando somente nos pecados cometidos contra a lei cerimonial; ele estaria pensando na lei mosaica como um todo.

VanGemeren fala novamente da "lei moral em conexão com Gálatas 5.17,18, citando esse texto como evidência de que a lei moral ainda é relevante como um espelho que condena nossas paixões negativas características do velho homem [...]" Estes versículos dizem o seguinte:

> Pois a carne deseja o que é contrário ao Espírito; e o Espírito, o que é contrário à carne. Eles estão em conflito um com os outros, de modo que vocês não fazem o que desejam. Mas, se vocês são guiados pelo Espírito, não estão debaixo da Lei.

Vemos que essa passagem em si não diz nada de positivo sobre a lei, em nenhum sentido. VanGemeren aparentemente se refere à lei moral aqui porque é ela que define os desejos da natureza pecaminosa (cf. v. 19,20). Mas o texto certamente não justifica a conclusão de que a lei moral continua válida como força condenatória. Aliás, Paulo sugere nesse texto que é o que "o Espírito [deseja]" que revela os desejos da natureza pecaminosa. Além disso, mesmo se permitirmos que o que "o Espírito [deseja]" seja equivalente à lei moral, não há razão alguma para pensarmos que Paulo considerava a lei mosaica como a origem dessa lei moral. Agora, VanGemeren não deixa claro nesse parágrafo que ele pensa na lei mosaica como a origem dessa lei moral. Se ele não tem essa conexão em mente, então esses textos não nos dão base alguma para pensarmos que a lei mosaica tem alguma função ainda hoje na vida do crente. Uma conclusão dessas seria injustificada a não ser que argumentássemos que a lei de Moisés seria a única origem possível da lei moral, uma conclusão que VanGemeren não permitiria, visto que ele corretamente argumenta a favor de uma "lei não-escrita".

Assim, se VanGemeren está sugerindo que a lei moral, de que ele fala aqui, tem a sua origem na lei mosaica, objeções descomunais aparecem. Em vez de confirmar o papel da lei mosaica na vida do cristão (como VanGemeren parece sugerir), Gálatas 5.17-24 nega isso muito claramente. Paulo alega explicitamente que os cristãos, conduzidos pelo Espírito e sujeitos à "lei de Cristo" (v. 5.18 e 6.2), não estão "debaixo da lei" (quase certamente, à luz da situação dos gálatas, a lei de Moisés). Entretanto, Gálatas 5.17,18, no mínimo, não fornece base alguma para o conceito de uma "lei moral" mosaica, e certamente não há base para a sua relevância para os cristãos.

VanGemeren parece concordar em outro trecho com essa perspectiva holística que estamos defendendo. Ele alega que Jesus ensinou uma "interpretação mais severa da lei do que a dos rabinos", que "simplificou a complexidade da lei mosaica" e que "defendia a intenção espiritual do Legislador". Como ilustração do último ponto, VanGemeren cita o ensino de Jesus sobre o sábado, homicídio e os rituais cerimoniais. Jesus trata de cada uma dessas questões; e nenhuma delas fica como está, pois até a proibição do Decálogo quanto ao homicídio é modificada por Jesus para incluir a raiva. Em outras palavras, como sugere a perspectiva de VanGemeren, Jesus não ignora parte alguma da lei mosaica em sua soberana reinterpretação. Ele a trata como um todo, selecionando ilustrações de todas as partes para usá-las como meio de reforçar a ética do seu próprio reino. Não há evidência de que Jesus tenha isolado os Dez Mandamentos do restante da lei mosaica e os colocado em uma categoria separada. Ele veio para "cumprir" a lei como um todo, em todas as suas partes.

Nesse aspecto, a alegação de VanGemeren de que Jesus "não estava abolindo a lei!" precisa ser cuidadosamente qualificada. Pois entre os exemplos que VanGemeren cita para ilustrar o fato de que Jesus estava confirmando a intenção espiritual do Legislador está a discussão de Jesus com os judeus sobre os rituais cerimoniais em Marcos 7.1-23. Mas é exatamente nesse texto que o evangelista observa: "Ao dizer isso, Jesus declarou 'puros' todos os alimentos" (v. 19*b*). Em outras palavras, Marcos está nos dizendo que Jesus está ensinando que seus seguidores não precisam mais obedecer a grandes seções da lei mosaica. Não estou necessariamente afirmando que isso significa "abolir" a lei. Mas estou insistindo

no fato de que nós, como crentes da nova aliança, já não obedecemos à lei na forma em que foi dada originariamente; não estamos diretamente debaixo de sua autori-dade. Se dissermos então (como o faz VanGemeren) que Jesus nos chamou a uma "observância mais radical" (citando Mt 5.19), temos de interpretar isso com muito cuidado. Certamente não pode significar observância da lei mosaica como tal, pois já não estamos sujeitos, por exemplo, às leis alimentares. Talvez VanGemeren quisesse argumentar que isso significa obediência mais radical à "lei moral" (isso parece ser uma dedução correta da citação de Gerstner que acompanha essa argumentação). Mas precisamos perguntar novamente: De onde veio essa categoria? Que indícios nos são dados de que podemos colocar a proibição do homicídio na categoria de questões "morais", enquanto colocamos o jejum e o sábado em outra categoria? A própria perspectiva de VanGemeren sugere, antes de mais nada, que Jesus as tratava como partes de uma simples entidade — a lei de Moisés.

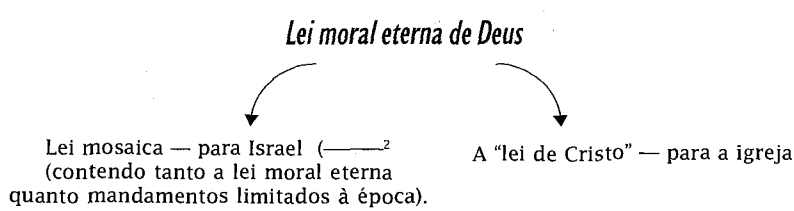
Talvez VanGemeren fosse responder neste momento que o tratamento do próprio Jesus em relação aos diversos mandamentos revela exatamente a mesma distinção. Ele isenta seus seguidores de obedecer à lei cerimonial, enquanto reitera e realça as leis morais. Mas esse é exatamente o ponto que estou defendendo. É somente ao atentarmos para a forma como Jesus e os autores do NT trataram os mandamentos da lei mosaica é que vamos saber quais ainda continuam diretamente válidos para nós e quais já não se aplicam. Os mandamentos de Moisés, portanto, não são *diretamente* aplicáveis a nós, mas somente na medida em que são passados para nós por meio de Cristo. Ele é o "filtro" por meio de quem deve passar toda a lei, e é ele quem determina quais daquelas leis ainda precisam ser seguidas e quais não precisam.

O mandamento do sábado nos proporciona uma ilustração excelente do ponto que estou tentando defender.[1] VanGemeren afirma que "cada um dos Dez Mandamentos expressa a lei moral de Deus". Não tenho certeza se VanGemeren em algum ponto lida diretamente com a questão, mas suspeito que ele defende a interpretação reformada tradicional do

[1]Isso é esclarecido em muitos detalhes no livro editado por D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's day* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

sábado: que já não deve ser observado no sétimo, mas no primeiro dia, para comemorar a ressurreição. Além disso, talvez ele argumente, como muitos autores reformados o fazem, por um relaxamento ou uma re-interpretação da proibição do trabalho. Mas a adoração no primeiro dia da semana não é o que o quarto mandamento exige: Ele exige explicitamente a interrupção do trabalho no *sétimo* dia. Aqui, então, VanGemeren provavelmente argumentaria que já não precisamos obedecer a uma lei moral eterna de Deus na forma em que foi nos dada originariamente. Além disso, ele possivelmente alegaria que poderíamos fazê-lo, porque isso foi sancionado no NT. Mas isso nos leva a uma de duas conclusões possíveis: ou 1) os Dez Mandamentos não são a "lei moral eterna de Deus", ou 2) a "lei moral eterna de Deus" está sujeita a revisões. Visto que VanGemeren explicitamente afirma a primeira, pressuponho que ele adote a segunda. Talvez ele argumentasse que os Dez Mandamentos "expressem" a lei moral eterna de Deus, mas isso é feito na forma de princípios gerais que podem ser aplicados de diversas maneiras. Assim, o mandamento do sábado expressa a necessidade de dedicarmos parte de cada semana para a adoração e o reconhecimento de Deus. Este é o princípio, e o dia em que isso é praticado é secundário.

Isso talvez até seja uma interpretação satisfatória. Mas eu gostaria de propor que é a única base para sabermos que isso ocorre dessa forma a interpretação neotestamentária do mandamento. Ou seja, dessa perspectiva, a "lei moral eterna de Deus" não é *diretamente* aplicável a nós. Será que não poderíamos então alegar algo semelhante para os outros Dez Mandamentos? Estou argumentando, portanto, que o mandamento do sábado é um *case* crucial, sugerindo que os Dez Mandamentos, na sua forma mosaica, não tiveram o propósito divino de serem obrigatórios eternamente para todas as pessoas em todos os lugares. Todos os dez foram expressão da vontade de Deus para o seu povo Israel; e sabemos, com base no NT, que nove deles expressam mandamentos que continuam válidos para os crentes do NT. Eles são obrigatórios para nós não porque estão nos Dez Mandamentos, mas porque o NT deixa claro que eles são expressão da lei moral eterna de Deus. Seguindo o padrão que Paulo sugere em 1Coríntios 9.20-22, eu defendo o seguinte esquema para relacionar a lei moral eterna de Deus à lei mosaica e à "lei" do NT:



A "lei" sob a qual os cristãos vivem é contínua com a lei mosaica pelo fato de que as normas morais eternas de Deus, que nunca mudam, são claramente expressas nas duas leis. Mas há descontinuidade no fato de que cristãos vivem sob a "lei de Cristo" e *não* sob a lei mosaica. A nossa fonte para determinarmos a lei moral eterna de Deus é Cristo e os apóstolos, não a lei mosaica nem tampouco os Dez Mandamentos. É, portanto, aos mandamentos de Cristo e dos apóstolos que Paulo se refere em 1Coríntios 7.19, quando alega que "o que importa é obedecer aos mandamentos de Deus". Em oposição ao que VanGemeren afirma, esse texto está em profunda concordância com a opinião de que a lei mosaica não se aplica diretamente ao cristão.[3]

Por falar em continuidade e descontinuidade, no entanto, quero concluir com uma breve observação sobre a continuidade entre mim e VanGemeren. As nossas perspectivas sobre a questão da relação do cristão com a lei mosaica diferem, e essas diferenças afetam questões como síntese teológica e a interpretação de vários textos-chave. Mesmo assim, as nossas convicções básicas são bem semelhantes. Em concordância com ele, conclamo os cristãos a uma obediência mais profunda e radical à lei moral eterna de Deus, uma obediência que a nossa cultura, cada dia mais anticristã torna tanto mais difícil quanto mais importante. E até as nossas diferenças sobre se descobrimos essa lei moral eterna de Deus diretamente nos Dez Mandamentos, ou não, têm pouco efeito — talvez nenhum — sobre a questão principal: o que os cristãos devem de fato fazer para reverenciar a Deus nesta vida.

[2]Como defendo em outro lugar, alguma continuidade entre a lei mosaica e a lei de Cristo precisa ser mantida. É o que representa essa linha.

[3]O autor cita aqui a perspectiva de Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988). A minha perspectiva é semelhante à de Westerholm, e considero esse livro uma das melhores análises do assunto.

1

O ponto de vista

REFORMADO NÃO-TEONÔMICO

Willem A. VanGemeren

2

O ponto de vista

REFORMADO TEONÔMICO

Greg. L. Bahnsen

3

O ponto de vista da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

Walter C. Kaiser Jr.

4

O ponto de vista

DISPENSACIONALISTA

Wayne G. Strickland

O ponto de vista

REFORMADO TEONÔMICO

GREG L. BAHNSEN

FORMAS LEGÍTIMAS E ILEGÍTIMAS DE TRATAR A LEI

De acordo com a Bíblia, que papel a lei mosaica tem na vida do crente da atualidade? Não podemos chegar a uma resposta que glorifique a Deus e que seja teologicamente correta, se não levarmos em consideração a completitude e a complexidade do testemunho do NT e da diversidade do uso que faz da palavra "lei". O NT não nos oferece uma resposta fácil e sem dificuldades para essa questão. Mesmo assim, podemos descobrir a resposta de forma clara e segura por meio do estudo cuidadoso.

Algumas passagens do NT parecem advogar uma atitude positiva em relação à lei do AT. Paulo afirma que "a Lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom" (Rm 7.12); ele cita a lei do AT como garantia de autoridade para os juízos éticos (e.g., 1Co 9.9; Ef 6.1,2). Paulo escreveu abertamente: "No íntimo do meu ser tenho prazer na Lei de Deus" (Rm 7.22). Tiago ensina que os seus leitores fazem bem em obedecer à "lei do Reino", e os adverte para que não desobedeçam a nenhum aspecto dela (Tg 2.8-10); de acordo com ele, a nossa função é sermos praticantes da lei, não juizes dela (4.11,12). Pedro desafia os crentes a viverem vidas santas baseadas nas exigências da lei (1.15,16), e João identifica cumprir a lei tanto com conhecer a Deus quanto com amá-lo. (1Jo 2.3,4; 5.3; 2Jo 6). De alguma maneira importante para a vida cristã, a lei do AT é incontestavelmente mantida pelos autores do NT.

Não obstante esses endossos da lei, o NT também fala da lei de forma negativa e parece descartá-la. Paulo declara: "Eu morri

para a Lei, a fim de viver para Deus" (Gl 2.19). Ele não se considera como estando "debaixo da Lei" (1Co 9.20). Os seus leitores "não estão debaixo da Lei, mas debaixo da graça"; aliás — "fomos libertados da Lei" (Rm 6.14; 7.6). Em outro texto, Paulo diz que Cristo aboliu "a Lei dos mandamentos expressa em ordenanças" (Ef 2.15). De alguma maneira, isso é vital para a mensagem do evangelho e, por isso, a lei do AT é indisputavelmente confrontada pelos autores do NT.

Essa ambivalência e aparente contradição na postura do NT em relação à lei do AT começa a ser esclarecida e resolvida, quando Paulo declara em 1Timóteo 1.8: "Sabemos que a Lei é boa, se alguém a usa de maneira adequada". O testemunho infalível de Paulo é que não deve haver dúvida sobre o fato de que a instrução moral contida nos mandamentos da lei do AT é inerentemente boa. As exigências éticas da lei não refletem nada mais do que a santidade, a justiça e a bondade do *próprio Deus* (1Pe 1.15,16; v. Rm 6.18,22 com 7.12-14). Paulo afirmou que "a Lei é espiritual" (Rm 7.14), para que os que vivem "segundo o Espírito" cumpram de fato a ordenança da lei, ao passo que "a mentalidade da carne é inimiga de Deus porque não se submete à Lei de Deus" (Rm 8.4,7). Visto que a lei é uma "cópia" do caráter de Deus, a reação da pessoa à lei é a reação da pessoa ao próprio Deus. Portanto, as prescrições morais da lei precisam ser vistas como algo positivo.

No entanto, a excelência da lei é manchada se for usada de uma forma contrária à intenção de Deus. Paulo qualifica sua afirmação categórica a respeito da excelência da lei ao acrescentar: "se alguém a usa de maneira adequada". A lei precisa ser usada de acordo com sua natureza, direção e intenção. Isso obviamente implica que as pessoas podem fazer mau uso da lei — podem interpretá-la e usá-la de forma contrária aos propósitos de Deus. Nesse caso, a lei seria pervertida em algo contrário à sua natureza e intenção, tornando-a má e ímpia. Esse tipo de uso da boa lei de Deus é condenado aberta e repetidamente nas páginas do NT. Qual seria esse uso ilícito da lei? Nós o encontramos na atitude dos fariseus e judaizantes que promoviam o mérito próprio diante de Deus, ao realizarem obras da lei.

Foi o orgulho indescritível e o auto-engano que fez com que os judeus confiassem na lei e se sentissem seguros de que possuíam na lei "a expressão do conhecimento e da verdade",

que os tornou mestres auto-justificados que ensinavam aos outros (Rm 2.17-21), quando na verdade aqueles que "se orgulha[m] da Lei" eram evidentemente culpados de transgressão da lei e desonram a Deus (v. 23,24). Os fariseus estavam cegos pela obsessão de se justificar diante das pessoas (Lc 16.15), confiando em si mesmos que eram de fato justos (Lc 18.9); eles achavam que já não precisavam de um Salvador assim como uma pessoa sadia não precisa de médico (Mt 9.12,13). Mesmo assim, Deus conhecia profundamente o coração deles; independentemente das aparências exteriores de justiça, eram interiormente corrompidos, cheios de iniqüidade e espiritualmente mortos (Mt 23.27,28). Ao tentarem estabelecer a sua própria justiça, esses judeus não podiam se submeter à justiça genuína de Deus (Rm 10.3).

Nos primeiros dias da igreja cristã, surgiu um partido entre os fariseus que se negou a abandonar esse uso perverso e ilícito da lei de Deus e não reconheceu a forma em que a realização redentora de Cristo tirara de cena aquelas porções da lei que prefiguravam sua pessoa e obra. Por conseguinte, as pessoas dessa linha de pensamento queriam obrigar os gentios a viverem "como judeus" (Gl 2.14; literalmente, "judaizá-los"). Os judaizantes insistiam em que os gentios não podiam ser salvos se não fossem circuncidados e se não cumprirem os aspectos distintivos da aliança da lei de Moisés (At 15.1,5). A graça precisava ser complementada pelas obras da lei, ou seja, por meio de submissão autojustificadora às cerimônias judaicas.

Para Paulo, essa atitude dos fariseus e judaizantes em relação à lei mosaica não era estranha ou desconhecida, pois essa era sua mentalidade antes da conversão. Ele fora criado como fariseu em relação à lei (Fp 3.5), e, como ele mesmo diz: "Fui instruído rigorosamente por Gamaliel na lei de nossos antepassados" (At 22.3). O seu testemunho era: "No judaísmo, eu superava a maioria dos judeus da minha idade, e era extremamente zeloso das tradições dos meus antepas-sados" (Gl 1.14). Ele sabia o que significava orgulhar-se da lei (v. Rm 2.17-20,23). Da perspectiva de um homem que está espiritualmente morto, Paulo afirmou certa vez que "quanto à justiça que há na Lei" ele era "irrepreensível" (Fp 3.6). Ou seja, em certa época — à parte de uma percepção verdadeira da lei — ele estava se enganando de tal forma que pensava que estava espiritualmente

vivo e justificado. Somente por meio da ação de convencimento do Espírito Santo sua consciência finalmente conseguiu compreender o mandamento e matar sua complacência auto justificadora. "Antes eu vivia sem a Lei, mas quando o mandamento veio, o pecado reviveu, e eu morri" (Rm 7.9).

O QUE A PRÓPRIA LEI DIZ?

Aqui há algo extraordinário, algo que os teólogos não podem ignorar se quiserem entender corretamente a intenção divina em relação à lei do AT. Paulo sabia pela sua experiência que ele precisava morrer para o legalismo, para o uso da lei como um meio de mérito próprio ou justificação diante de Deus. E, exatamente, onde e *como* Paulo aprendeu essa lição fundamental? Observe cuidadosamente o que ele diz em Gálatas 2.19: "Pois, *por meio da Lei* eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus". Foi a *própria lei* que ensinou Paulo a não buscar a justiça e a aceitação de Deus por meio de obras da lei! A lei do AT nunca foi legalista em sua natureza e intenção, embora os judeus a tenham pervertido nesse propósito interesseiro. Eles simplesmente não perceberam que "o fim da Lei é Cristo, para a justificação de todo o que crê" (Rm 10.4). Paulo lamentou que "até hoje o mesmo véu permanece quando é lida a antiga aliança [...] até o dia de hoje, quando Moisés é lido, um véu cobre os seus corações" (2Co 3.14,15).

Paulo claramente classificou e incluiu a aliança mosaica — a aliança da lei, que tinha edificado um muro entre judeus e gentios e alienado os incircuncisos da "comunidade de Israel" — como parte integrante do que ele chamava de "alianças da *promessa*" (Ef 2.12). Havia muitas alianças (plural) no AT, mas todas eram administrações de uma promessa (singular) subjacente de Deus. Os teólogos podem até falar apropriadamente de "lei" e "graça" como rótulos convenientes para as duas administrações da aliança (que são, nova aliança e antiga aliança), mas a Bíblia afirma enfaticamente que as *duas* são administrações da *graça* (ou promessa) como o único caminho para aceitação diante dele. A aliança da lei foi uma manifestação da promessa de Deus, não de legalismo.

A administração da lei da antiga aliança (ou a própria administração mosaica) não ofereceu uma forma de salvação nem tampouco ensinou uma mensagem de justificação que difere daquela encontrada no evangelho da nova aliança. Ao reco-

nhecer que diante de Deus ninguém podia ser justificado (Sl 143.2), a antiga aliança prometeu justificação fundamentada no nome: "O SENHOR é a Nossa Justiça" (Jr 23.6). O testemunho da antiga aliança era que a justiça tinha de ser *imputada*, até mesmo ao grande pai dos judeus, Abraão (Gn 15.6; v. Rm 4.3; Gl 3.6). Por conseguinte, a literatura do AT fornece evidências suficientes de que os santos de Deus eram pessoas de *fé* (v. Hb 11). Paulo compreendeu muito claramente que o próprio AT ensinava que os justos viveriam pela fé (Hc 2.4; v. Rm 1.17; Gl 3.11). O profeta Isaías proclamou: "Mas no Senhor todos os descendentes de Israel serão considerados justos e exultarão (Is 45.25); e mais adiante: "Esta é a herança dos servos do SENHOR, e esta é a defesa que faço do nome deles, declara o SENHOR" (54.17).

Se permitirmos que a Bíblia se interprete a si mesma e não introduzirmos nessa interpretação uma antítese teológica preconcebida entre a nova e a antiga aliança (lei[1] e evangelho), somos levados a concluir que a antiga aliança — a lei de Moisés — foi uma aliança de *graça* que ofereceu salvação com base na graça por meio da fé, assim como o faz a boa nova encontrada no NT. A diferença é que a aliança de Moisés ou da lei olhava para a frente, para a vinda do Salvador, administrando, assim, as alianças de Deus por meio de promessas, profecias, ordenanças rituais, tipos e prefigurações que anteviam o Salvador e sua obra redentora. O evangelho ou a nova aliança proclama a realização daquilo que a lei antevia, administrando a aliança de Deus por meio da pregação e dos sacramentos. A essência do relacionamento salvador de Deus e da aliança é a mesma sob a lei e o evangelho.[2]

As Escrituras não apresentam a aliança de Moisés ou da lei como fundamentalmente opostas à graça da nova aliança —

[1]É importante que o leitor observe que a expressão "a lei", quando contrastada com "o evangelho", é usada para denotar uma administração da aliança de Deus com a humanidade: particularmente, a aliança mosaica, ou mais amplamente toda a antiga aliança. "A Lei" nesse contexto não significa as exigências morais ou instruções éticas de Deus como tais (e.g., "Não furtarás").

[2]A essência da graça de Deus é a mesma tanto no AT quanto no NT, assim como a essência da vontade moral de Deus é a mesma nos dois testamentos (v. *Confissão de Fé de Westminster* VII.V, XIX.I, II, V, VI). Essas verdades teológicas, no entanto, não diminuem as diferenças claras entre os testamentos em termos da natureza externa ou da ordem. "Pois a Lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por intermédio de Jesus Cristo" (Jo 1.17).

uma perspectiva errônea (essencialmente dispensacionalista) que está no cerne de tantas convicções mal-orientadas sobre a lei hoje. Por exemplo, reflita sobre Hebreus 3—4. De acordo com o NT, por que Deus estava insatisfeito com os israelitas a ponto de não permitir que entrassem na Terra Prometida? A resposta é que eles foram desobedientes (Hb 3.18), mas isso é a mesma coisa que dizer que lhes faltou fé (3.19)! Eles ouviram o evangelho pregado a eles assim como nós o ouvimos (4.2), mas eles falharam ao não aceitar a provisão prometida por Deus porque não tiveram fé (4.2) — ou seja, foram culpados de desobediência (4.6)! Não podemos jogar a fé contra a obediência na antiga aliança; elas são diferentes lados da mesma moeda, como na nova aliança (Tg 2.14-26).

Por isso Paulo chegou a perguntar tão incredulamente: "Então, a lei opõe-se às promessas de Deus?" Será que a graça da aliança abraâmica deveria ser contradita pela lei revelada por Moisés? A resposta do apóstolo foi um categórico: "De maneira nenhuma!" (Gl 3.21). A lei nunca teve a intenção de ser um caminho para a autojustificação, como Paulo revela logo a seguir. Por intermédio do seu esforço autojustificador de ganhar mérito e favor diante de Deus por meio da obediência à lei, os israelitas não atingiram a lei de forma alguma (Rm 9.31)! E por que não? "Porque não a buscava[m] pela fé, mas como se fosse por obras" (v. 32).

Se dermos ouvidos à própria lei, seremos demovidos da idéia de que a lei de Deus tinha a intenção de ser um caminho para o mérito próprio ou a autojustificação diante de Deus. A salvação pela graça da nova aliança é o florescimento, o desenvolvimento e a realização da promessa da graça prevista e anunciada na antiga aliança. "Pois quantas forem as promessas feitas por Deus, tantas têm em Cristo o "sim". Por isso, por meio dele, o "Amém" é pronunciado por nós para a glória de Deus" (2Co 1.20). Na maior aula de Bíblia de todos os tempos, Cristo, "começando por Moisés e todos os profetas, explicou-lhes o que constava a respeito dele em todas as Escrituras" (Lc 24.27). Aliás, "Moisés foi fiel como servo em toda a casa de Deus, dando testemunho do que haveria de ser dito no futuro" (Hb 3.5). A lei mosaica não está em antítese com o evangelho de Cristo que foi proclamado posteriormente — assim como também não contradiz a promessa abraâmica que fora dada 430 anos antes (Gl 3.15-17). Cristo foi o foco e o

Mozinho Rodrigues

alvo da lei de Moisés ou da antiga aliança (Rm 10.4), assim como o foi da aliança abraâmica e das promessas de antigamente.

Paulo insiste em que a administração mosaica, a lei, não ab-rogou a promessa abraâmica, mas foi acrescentada "até que viesse o Descendente a quem se referia a promessa" (Gl 3.17,19) — isto é, foi acrescentada até a vinda de Cristo (v. 16). Antes da vinda de Cristo, o objeto da nossa fé, o povo de Deus estava "sob a custódia da Lei, nela encerrado" (v. 23). Isso significa que a lei se tornou "o nosso tutor até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé" (v. 24). Observamos novamente que a teologia paulina vê a aliança mosaica — a lei — como apontando para Cristo e ela própria ensinando a mesma mensagem de justificação que o evangelho ou a nova aliança ensina.

O aspecto da lei que mais distinguia a administração mosaica, e fazia esse papel de apontar adiante para Cristo, e a doutrina da justificação pela fé eram o que hoje muitas vezes chamamos de lei "cerimonial", os rituais e ordenanças redentoras da antiga aliança (e.g., circuncisão, sacerdócio, templo, sacrifícios: v. Cl 2.11-13; Hebreus 7—10). O tutor ou mestre a que Paulo se refere em Gálatas 3.24,25 era a administração mosaica, "a lei", especialmente na sua prefiguração cerimonial de Cristo. Das cartas de Paulo fica claro o seguinte: Paulo estava engajado em uma controvérsia teológica com os judaizantes, que insistiam na circuncisão (Gl 2.3,4; 5.2-4); ele escolheu como exemplo específico o calendário cerimonial da lei judaica (Gl 4.10); ele também fala daqueles "princípios elementares do mundo" (Gl 4.3,9) que Colossenses 2.16,17 descreve mais em detalhes como "sombras do que haveria de vir", cuja realidade ou essência é Cristo; finalmente ele descreve a lei como governando os judeus e ensinando-lhes que a justificação vem por meio da fé em Cristo (Gl 3.24) — algo que não se consegue por meio de mandamentos morais como "não furtarás", mas por meio de ordenanças sacrificais que vividamente ilustravam o caminho da salvação. Paulo insiste que agora que Cristo veio como objeto da nossa fé, já não estamos sob esse tutor, a lei mosaica (Gl 3.25). A administração mosaica, apropriada para o povo de Deus no estágio inicial do seu desenvolvimento e educação e contendo somente prefigurações pobres da redenção, agora deu lugar à liberdade madura dos filhos de Deus que depositam a fé no seu Filho (Gl 3.26; 4.1-7,9).

Recapitulando, descobrimos que a *própria* lei da antiga aliança nos ensina a morrermos para o legalismo e o mérito próprio, visto que a lei, em concordância com a promessa abraâmica, olhou adiante para Cristo e ensinou a justificação pela fé. O evangelho não pode ser contraposto à lei no tocante à doutrina da salvação. Todavia, o evangelho é uma suplantação gloriosa e um avanço em relação à administração mosaica com as suas ordenanças cerimoniais. Ao passo que no estabelecimento da nova aliança não há mudança da natureza benevolente da salvação prometida e prefigurada nos dias de Abraão e de Moisés, há um desvanecer da administração e da ordem da antiga aliança (Hb 8.13). Precisamos ver ainda que as instruções *morais* encontradas na lei — os mandamentos de Deus revelados na antiga aliança — não foram colocados de lado com as instruções redentoras para a circuncisão, o sacerdócio, os sacrifícios e o templo.

DESCONTINUIDADES COM A LEI DO ANTIGO TESTAMENTO

Será que é teologicamente justificável fazer uso contemporâneo da instrução moral da lei do AT? Esta não é uma pergunta fácil. Por um lado, negar que os preceitos revelados na lei de Moisés são absolutos morais imutáveis é endossar implicitamente a posição do relativismo cultural na ética — "eram válidos moralmente para aquela época e lugar, mas não são válidos para outras pessoas em outras épocas"; essa posição é diametralmente contrária ao testemunho unido da Bíblia (Sl 89.34; 111.7; 119.160; Ec 12.13; Ml 3.6; Rm 2.11). Todavia, afirmar que as leis do AT são obrigatórias para os nossos dias poderia sugerir para algumas pessoas que não deveríamos reconhecer diferença alguma entre a antiga e a nova alianças, ou entre uma sociedade agrária antiga e a atual era da computação. Pois, afinal, no AT lemos instruções sobre as guerras santas, sobre dietas alimentares *kāsher*, sobre o templo e o sacerdócio, sobre cidades de refúgio em lugares específicos da Palestina, sobre bois que chifram e sobre a queimada de campos de cereais.

É óbvio que há alguns aspectos de descontinuidade entre essas orientações e os nossos dias. No entanto, a literatura evangélica que trata desse assunto muitas vezes fervilha de generalizações apressadas, premissas exegéticas injustificáveis e conclusões errôneas. Precisamos fazer uma distinção logo no

início caso não queiramos nos confundir sobre o uso contemporâneo da lei do AT.

Alguns aspectos de descontinuidade com a lei (ou leis) de Moisés são de natureza *redentora-histórica* e pertencem à vinda da nova aliança e da obra concluída de Cristo, ao passo que outros são de natureza *cultural* e pertencem a simples mudanças de época, lugar e estilo de vida. Estes não estão conceitualmente relacionados àqueles. Há diferenças culturais não somente entre a nossa sociedade e a do AT, mas também entre o mundo atual e a época do NT (e.g., sua menção de túmulos caiados, ósculo santo e carne oferecida a ídolos); aliás, há diferenças culturais até mesmo *no próprio* AT (e.g., vida no deserto, na terra, no cativeiro) e *no próprio* NT (e.g., cultura judaica e cultura dos gentios). Essas diferenças culturais apresentam questões hermenêuticas importantes — às vezes muito debatidas, visto que o "abismo cultural" entre os tempos bíblicos e os nossos é tão grande.[3]

Entretanto, essas diferenças não são particularmente relevantes para a questão da validade ética. Ou seja, uma coisa é perceber que precisamos traduzir mandamentos bíblicos sobre um boi perdido (Êx 23.4) ou sobre a negação de pagamento a alguém que trabalha no campo (Tg 5.4) por termos relevantes para a nossa cultura presente (e.g., sobre cartões de crédito perdidos ou a remuneração de trabalhadores). Outra coisa totalmente diferente é dizer que esses mandamentos não têm autoridade ética hoje! Deus obviamente se comunicou com seu povo em termos da época e do contexto cultural, mas o que ele disse a eles também ele espera que cumpramos em

[3]Esse abismo é tão grande quanto o Grand Canyon ou como uma rachadura na parede? (Rodney Clapp sugere alternativas em Democracy as heresy, CT 31 [20/2/1987], p. 22.) Poderia ser enganoso responder de uma ou de outra forma. Em primeiro lugar, o "abismo" obviamente varia de preceito para preceito na Bíblia; alguns estão mais distantes do nosso estilo de vida do que outros. A questão de Clapp sugere uma simplificação exagerada e perigosa. Em segundo lugar, as metáforas sugeridas são obviamente extremas; entre esses extremos certamente há outras respostas mais razoáveis, que apontam para graus mediadores de diferença. Finalmente, estaremos seriamente enganados se pensarmos que essa questão de abismo cultural é mais desconfortável para (ou crítico de) teonomistas do que para qualquer outra escola comprometida com o uso da antiga literatura bíblica na sociedade moderna. A alternativa — que todo crente deveria considerar repugnante — é simplesmente descartar a Bíblia como anacrônica.

nosso contexto cultural, pois se não a autoridade de sua palavra será relevada na nossa vida.

Além disso, deveria ser óbvio que ao nos ensinar as responsabilidades morais, Deus, como Mestre exemplar, muitas vezes nos instrui não em preceitos gerais (e.g., "Não matarás", Êx 20.13; "amemos uns aos outros", 1Jo 3.11), mas por meio de ilustrações específicas (e.g., o parapeito em torno do terraço, Dt 22.8; compartilhar bens materiais com a pessoa necessitada, 1Jo 3.17), esperando que aprendamos princípios subjacentes mais amplos a partir deles. Ou seja, essas ilustrações bíblicas são tiradas da cultura daqueles dias. Depois da história do NT sobre o bom samaritano, Jesus disse: "Vá e faça o mesmo" (Lc 10.37). Não precisamos de muito bom senso hermenêutico para saber que a nossa tarefa concreta não é viajar pela estrada de Jericó (em vez de usar uma auto-estrada) no lombo de um jumento (em vez de em um Ford) com denários no bolso (em vez de dólares ou reais), derramando vinho e óleo (em vez de fazer curativo anti-séptico) nas feridas das pessoas que foram assaltadas. Aliás, alguém pode ser um "bom samaritano" atualmente em circunstâncias que não têm nada a ver com viagens e assaltos. Infelizmente, esse mesmo bom senso hermenêutico muitas vezes não é aplicado às ilustrações transmitidas nas instruções morais do AT.[4] Por exemplo, a exigência do parapeito no terraço (Dt 22.8), relevante para entreter pessoas em telhados planos na Palestina, nos ensina o princípio subjacente das precauções de segurança (e.g., cercas ao redor de piscinas nas casas), e não a obrigação de colocar um parapeito nos telhados inclinados dos dias de hoje.

Há, portanto, aspectos de descontinuidade *culturais* entre as instruções morais bíblicas e a nossa sociedade moderna. Esse fato não implica que o ensino ético da Bíblia já não é válido para nós; simplesmente significa que precisamos ter sensibilidade hermenêutica. Ao perguntarmos se é teologicamente legítimo fazer uso contemporâneo de preceitos bíblicos (especialmente

[4]É exatamente nesse ponto que Christopher J. H. Wright concebeu de forma errônea e representou mal a perspectiva teonômica dizendo que demanda a "imitação literal de Israel"; isso simplesmente tira as leis antigas do seu contexto e as transplanta para o mundo totalmente transformado dos dias de hoje (The use of the Bible in social ethics: paradigms, types and eschatology, *Transf* 1 [Jan./Mar. 1984], p. 17).

do AT) pertencentes à lei civil, então, a nossa preocupação está mais relacionada com aspectos de descontinuidade *redentora-histórica*, especialmente entre a antiga e a nova alianças. A Bíblia nos ensina claramente que um novo dia surgiu com o estabelecimento do reino de Cristo (Jr 31.31-34; Lc 22.20; Hb 8.7-13; 10.14-18) e a era do Espírito (Lc 3.16,17; At 2.16-36), um dia esperado por todas as Escrituras da antiga aliança (Lc 24.26,27; At 3.24; 1Pe 1.10,11).

Quando comparadas com a antiga aliança, que diferenças foram introduzidas? Somente o Rei, o Senhor da aliança, que fala por meio do Espírito Santo, está na posição de responder a essa pergunta com autoridade; assim temos diante de nós não especulação pecaminosa ou tradição cultural, mas a palavra inspirada de Cristo para conduzir nossos pensamentos em relação a isso. Aí aprendemos que a nova aliança suplanta a antiga em 1) poder, 2) glória, 3) finalidade e 4) realização. Esses aspectos de descontinuidade não podem ser menosprezados, e, mesmo assim, levando em consideração a natureza do caso, eles pressupõem uma unidade subjacente na forma de Deus ver a aliança. As mudanças históricas na administração e nas circunstâncias externas surgem da intenção comum e imutável de Deus.

1) A antiga lei escrita em tábuas de pedra exteriores e visíveis, acusou a humanidade de pecado, mas não pôde proporcionar a habilidade interna para atender essas exigências. Ao contrário disso, a nova aliança escrita pelo Espírito Santo nas tábuas interiores do coração humano transmite vida e justiça, dando o *poder* para obedecer aos mandamentos de Deus (Jr 31.33; Ez 11.19,20; Rm 7.12-16; 8.4; 2Co 3.3,6-9; Hb 10.14-18; 13.20,21).

Que a nova aliança suplanta a antiga em poder vemos no derramamento do Pentecostes e no ministério dinâmico do Espírito Santo (que obviamente também era ativo na antiga aliança). A nova aliança prometida por Jeremias escreverá a lei nas tábuas do coração humano (Jr 31.33), ou, como Ezequiel diz, citando o desejo do coração de Deus: "Darei a eles um coração não dividido e porei um novo espírito dentro deles [...] Então agirão segundo os meus decretos e serão cuidadosos em obedecer às minhas leis" (Ez 11.19,20). Paulo vê a diferença entre a antiga ordem e aquilo que foi instituído por Cristo da mesma forma. "Porque, aquilo que a Lei fora incapaz de

fazer por estar enfraquecida pela carne, Deus o fez, enviando seu próprio Filho, à semelhança do homem pecador, como oferta pelo pecado. E assim condenou o pecado na carne, a fim de que as justas exigências da Lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8.3,4).

2) O poder insuperável da nova aliança não está desconectado da *glória* insuperável da redenção. Embora a antiga aliança tivesse a sua glória, os judeus carregados de pecados pediram a Moisés que cobrisse a sua face com o véu, quando estava revelando as estipulações da lei, porque era basicamente uma administração de condenação. Mas a nova aliança, de forma redentora, traz vida e confiança diante de Deus (Rm 8.3; 2Co3.7—4.6; Hb 4.15,16; 6.18-20; 7.19; 9.8; 10.19,20), excedendo, assim, em glória imarcescível (2Co 3.9,18; 4.4-6; Hb 3.3).

3) Além disso, ao contrário da palavra de Deus aos crentes da antiga aliança, a revelação especial não será ampliada ainda mais para cristãos da nova aliança; já alcançou sua forma *final* até a volta de Cristo. Essa palavra do NT traz clareza moral maior (removendo distorções farisaicas da lei, Mt 5.21-48; 23.3-28 e demonstrando de forma inequívoca o significado do amor, Jo 13.34,35; 15.12,13) e maior responsabilidade pessoal pela obediência (Lc 12.48; Hb 2.1-4; 12.25).

4) Finalmente, a nova aliança suplanta a antiga na *realização* da redenção. Para compreendermos isso, precisamos levar em consideração o fato de que as leis da antiga aliança serviam a dois propósitos diferentes. Algumas leis definiam que a justiça de Deus precisava ser imitada pelos seres humanos (assim exercendo a função moral), ao passo que outras leis definiam o caminho da salvação para os injustos (assim exercendo a função redentora). Por exemplo, a lei que nos proíbe de furtar mostra a exigência da justiça, ao passo que a lei que estipula o sacrifício animal mostra o que precisa ser feito por um ladrão para conseguir a redenção. Essa distinção entre as leis que definem a justiça e expõem a redenção foi proverbialmente expressa pelos judeus: "Fazer o que é justo e certo é mais aceitável ao SENHOR do que oferecer sacrifícios" (Pv 21.3). Isso ficou evidente na declaração profética de Deus: "Pois desejo misericórdia, e não sacrifícios; conhecimento de Deus em vez de holocaustos" (Os 6.6; v. Mt 9.13; 12.7). Essas afirmações bíblicas não fariam sentido algum se os israelitas

não soubessem a diferença entre (como as denominamos hoje) leis morais e cerimoniais. É óbvio que os antigos israelitas tinham a perspicácia para compreender a diferença entre leis que eram obrigatórias tanto para judeus quanto para gentios (e.g., a pena capital por homicídio, Lv 24.21,22) e leis que eram obrigatórias para judeus, *mas não* para gentios (e.g., a proibição de comer animais mortos por si mesmos, Dt 14.21). Se os judeus usavam os rótulos "moral" e "cerimonial" é totalmente irrelevante.

Como já comentamos anteriormente, o NT ensina que algumas partes da lei do AT eram "sombras" do Messias vindouro e de sua obra redentora (Hb 9.9; 10.1; Cl 2.17). Eram considerados princípios fracos e miseráveis que serviram como tutor até Cristo e ensinavam a justificação pela fé (Gl 3.23—4.10). Paulo chamou esses princípios de "lei dos mandamentos expressa em ordenanças", que impunham a separação dos judeus do mundo dos gentios (Ef 2.14,15). Essas descrições, no entanto, não aplicam de forma acurada as leis morais do AT, como aquelas que proíbem o adultério e a opressão dos pobres. Essas leis não prefiguram a obra redentora de Cristo, nem tampouco a justificação pela fé e nem separam simbolicamente os judeus dos gentios. No entanto, que as leis pertencentes ao sacerdócio, ao templo e ao sistema sacrificial cumprem essa função, e devem ser consideradas como "fora de consideração" por meio da vinda de Cristo é um aspecto demonstrado pelo autor aos Hebreus (esp. caps 7—10). Por exemplo, a vinda de Cristo trouxe uma mudança em relação à lei referente ao sacerdócio (Hb 7.12), e a administração da antiga aliança desvaneceu-se (8.13). Ao levar à consumação a salvação prefigurada na antiga aliança, a nova aliança suplanta os detalhes da dispensação da antiga aliança. Já não nos aproximamos de Deus por meio de sacrifícios de animais, mas agora por meio do sangue derramado do Salvador; as duas dispensações reconhecem, no entanto, que "sem derramamento de sangue não há perdão" (Hb 9.22).

Em conexão à suplantação das sombras da antiga aliança, a redenção trazida pela nova aliança também redefine o povo de Deus. O reino, que no passado focalizava na nação de Israel, foi tirado dos judeus (Mt 8.11,12; 21.41-43; 23.37,38) e dado a um corpo internacional: a igreja de Jesus Cristo. O NT descreve a igreja como a reconstrução de Israel (At 15.15-20), a "comunidade de Israel" (Ef 2.12), "filhos de Abraão" e "descendência

de Abraão" (Gl 3.7,29) e "o Israel de Deus" (6.16). O que Deus estava fazendo com a nação de Israel não era nada mais que um tipo apontando adiante para a igreja internacional de Cristo. Os detalhes da antiga ordem já passaram, e deram lugar ao verdadeiro Reino de Deus estabelecido pelo Messias, no qual tanto judeus quanto gentios se tornaram "co-herdeiros e co-participantes", com direitos iguais (Ef 2.11-20; 3.3-6).

É importante, para a interpretação bíblica ter em mente a análise acima, porque algumas estipulações da antiga aliança foram decretadas com o propósito de distinguir Israel, como o povo de Deus, das outras nações do mundo pagão. Essas estipulações não eram essencialmente morais em função (ou seja, proibindo o que era essencialmente contra a justiça de Deus), mas antes simbólicas. Isso explica o fato de que se permitiu aos gentios fazer as coisas que tinham sido proibidas aos judeus (e.g., Dt 14.21). Por conseguinte, de acordo com a redefinição do povo de Deus na nova aliança, alguns aspectos da antiga aliança foram alterados. 1) A nova aliança não exige lealdade política a Israel (Fp 3.20) ou a defesa do Reino de Deus com a espada (Jo 18.36; 2Co 10.4). 2) A terra de Canaã prefigurava o Reino de Deus (Hb 11.8-10; Ef 1.14; 1Pe 1.4), que é cumprido em Cristo (Gl 3.16; v. Gn 13.15); esse cumprimento ressaltou provisões inaplicáveis da antiga aliança relacionadas à terra (como a divisão por famílias, localização de cidades de refúgio e o levirato).[5] 3) As leis que simbolicamente ensinavam Israel a se separar do mundo gentio, como as prescrições relativas à alimentação (Lv 20.22-26), já não precisam ser observadas em sua forma pedagógica (At 10, esp. v. 15; v. tb. Mc 7.19; Rm 14.17), embora o cristão honre de fato o princípio simbolizado da separação da impiedade (2Co 6.14-18; Jd 23).

É da perspectiva da nossa discussão anterior, em que as diferenças da antiga aliança, definidas biblicamente, que precisamos

[5]Ronald J. Sider está errado, portanto, ao imaginar que a validade da lei do AT acarreta a necessidade da restauração da terra (relacionada ao ano do jubileu) ao dono original nos dias de hoje; ele esquece o lugar especial do tratamento dado à Terra Prometida da Palestina, e a argumentação neotestamentária (objetiva) para a alteração com relação à terra (Christian love and public policy: a response to Herbert Titus, *Transf* 2 [July/Sept. 1985], p. 13). Ele continua, sem base exegética, a tratar as instruções do sábado e do jubileu como se fossem questões de coerção civil, além de serem executadas por imposição de julgamento sobrenatural (p. 14).

entender as palavras de Paulo em dois trechos usados comumente por autores dispensacionalistas para provar que "a lei de Moisés foi colocada de lado" na presente dispensação[6] — Romanos 6.14 e 1Coríntios 9.19-23. 1) Paulo diz em Romanos 6.14: "Pois o pecado não os dominará, porque vocês não estão debaixo da lei, mas debaixo da graça". House e Ice confundem as coisas ao aludir a Gálatas 3.23, ao interpretar assim as palavras de Paulo em Romanos 6.14, para dizer que "os cristãos não estão 'debaixo *da* lei' como regra de vida".[7] Esta é uma interpretação que contém um sério equívoco. Ao contrário de Gálatas 3, Romanos 6.14 não está falando "da lei" de Moisés (v. Gl 3.19) ou da lei mosaica como uma administração específica da aliança de Deus (v. Gl 3.17,24). Não há nada parecido com isso no contexto textual imediato de Romanos 6.14, para fornecer um sentido qualificativo para as palavras de Paulo. Para sermos tecnicamente precisos, devemos observar que Paulo não fala aí de estar debaixo "da lei", mas de estar "debaixo de lei" (de forma geral, sem artigo definido). Ele ensina que aqueles cujos recursos pessoais são meramente os da lei, sem a provisão da graça divina, estão por essa razão sob o domínio inescapável do pecado; "há uma antítese absoluta entre o potencial e a provisão da lei e o potencial e a provisão da graça".[8] O "domínio da lei" do qual os crentes foram "libertos" é inequivocamente explicado por Paulo como sendo a condição em que "éramos controlados pela carne" pelas "paixões pecaminosas [...] de forma que dávamos fruto para a morte" (7.1-6). A maravilhosa graça de Deus, por meio da morte e ressurreição de Jesus Cristo, libertou os crentes dessa escravidão e fraqueza espiritual; mas não os libertou de pecarem contra os princípios morais de Deus.

[6]V., e. g., H. Wayne House e Thomas Ice, *Dominion theology*: blessing or curse? (Portland: Multnomah, 1988), p. 113-5.

[7]Ibid., p. 118. A discussão deles também tem o problema da autocontradição. Eles afirmam que para sermos biblicamente exatos, precisamos dizer que Israel do AT *não* estava "debaixo da graça", porém, mais tarde mudam e dizem que "as estipulações do Sinai eram [...] para um povo debaixo da graça" (p. 128).

[8]John Murray, *The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eermans, 1959), 1:229. Recomenda-se ao leitor também que estude a discussão de Murray, Death to the Law (7.1-6) como um tratamento exegético excelente desse tópico (p. 239-47).

Quando Paulo fala de não estar "debaixo de lei", nem mesmo House e Ice conseguem interpretá-lo coerentemente, como querendo dizer "lei" no sentido de "regra de vida" (exigências morais), visto que eles mesmos insistem que os crentes *estão* debaixo de uma lei nesse sentido, a "lei de Cristo".[9] Na interpretação deles, Paulo estaria negando que o crente tenha uma "lei" dessas (no sentido de regra de vida), e, assim, contradizem a si mesmos. Além disso, "lei" em Romanos 6.14 *não pode* se referir à administração ou à dispensação mosaica em particular, pois, como vimos, "debaixo da lei" é equivalente a estar sob o domínio do pecado. House e Ice teriam de dizer, então, que todos os santos que viveram sob a lei de Moisés estavam sob o domínio do pecado — uma idéia que é absurda e antibíblica. Um último ponto: Está claro para todas as escolas de interpretação que em Romanos 6.14 Paulo está ensinando que os crentes não devem ser controlados pelo pecado (cf. v. 1,2,6,11-13,15-18). Como, então, Paulo entendia o que era pecado? "Eu não saberia o que é pecado, a não ser por meio da Lei" (7.7). Por conseguinte, ao contrário de descartar a autoridade da lei, Romanos 6.14 ensina que o crente não deve transgredir a lei e, assim, pecar. É exatamente a "mentalidade da carne" que "não se submete à Lei de Deus" (8.7). Mas os cristãos têm a mentalidade do Espírito, que os conduz e os capacita a cumprirem completamente as "exigências da Lei" (8.4).

2) Os dispensacionalistas às vezes usam 1Coríntios 9.19-23 para apoiar a alegação de que os crentes estão libertos da autoridade moral da lei mosaica, mas não há nada parecido com essa alegação nesse texto. Quando Paulo fala de si mesmo como alguém que não estava "debaixo da lei", mas estava disposto a agir "como se estivesse sujeito à Lei" por causa dos que estavam debaixo da lei, ele está claramente se referindo à sua relação com os judeus. "Tornei-me judeu para os judeus, a fim de ganhar os judeus" (v. 20). Mas ele estava exatamente tão disposto a agir "como sem lei" ao lidar com "os que estão sem Lei" (v. 21), uma referência aos gentios. "Tornei-me tudo para com todos, para de alguma forma salvar alguns" (v. 22). Então, claramente a lei que Paulo podia adotar ou ignorar, dependendo se estava entre judeus ou entre gentios, não podia

[9]*Dominion theology*, p. 85, 179.

ser de forma alguma "toda a lei de Moisés", como alegam House e Ice. Até mesmo eles reconhecem que muito do que está na lei de Moisés inclui princípios morais (aprendidos por meio da revelação geral) que são obrigatórios tanto para gentios quanto para judeus.

Tampouco conseguimos imaginar que Paulo esteja admitindo agir com duplicidade, segundo um padrão duplo de moralidade ("lei como regra de vida", dizem House e Ice). Observe, por exemplo, como "tornei-me judeu" é colocado paralelamente a "tornei-me como se estivesse sujeito à Lei" no versículo 20. Paulo afirma isso mesmo que somente *alguns* dos regulamentos "da lei" impunham uma diferença entre estilos de vida judaico e gentio (e.g., Dt 14.21); na maioria dos casos as estipulações da lei eram obrigatórias tanto para judeus quanto para gentios (v. Rm 1.32; 2.14,15; 3.19). A alteração na conduta de Paulo era permitida, porque não estava sujeito ao código cerimonial em primeiro lugar, deixando-o, assim, livre para seguir ou ignorar as suas orientações que simbolizavam a separação dos judeus, de acordo com os princípios determinantes de que deveria tornar-se todas as coisas para todas as pessoas a fim de ganhar alguns para Cristo. Seria absurdo pensar que Paulo tinha a intenção de ensinar que tinha permissão para transgredir a lei moral de Deus (ao furtar, violentar, blasfemar etc.) entre os gentios, ao passo que estava proibido de fazer isso entre os judeus, para que assim os dois grupos fossem atraídos para o cristianismo! A única "lei" que distinguia judeus de gentios, mas sem incluir princípios morais, era o que chamamos hoje de lei cerimonial. Somente à luz disso esse texto tem sentido. Quando ministrava entre os judeus, Paulo se conformava a algumas determinações cerimoniais que tinham sido elaboradas (e.g., ritos e votos de purificação, v. At 18.18; 21.20-26), embora não fosse obrigatório que seguisse esses regulamentos; mas quando ministrava entre os gentios, não havia necessidade para fazer isso.

Embora os dois textos que acabamos de discutir não defendam a noção de que os crentes do NT estejam livres das obrigações morais da lei do AT, não queremos minimizar ou esquecer que a dispensação e a forma da redenção do reino, que estavam presentes na antiga aliança, mudaram radicalmente na era da nova aliança. A nova aliança suplanta a antiga em

poder, glória, finalidade e realização. Em resumo, a nova aliança é uma "aliança superior" (Hb 8.6). Até mesmo aqueles aspectos da lei da antiga aliança que tipificavam o Reino de Deus e o caminho da redenção (e.g., sacerdócio, sacrifício, templo, Terra Prometida, símbolos de separação e pureza) estavam falando das promessas de Deus, preparando e prefigurando a salvação e o reino a ser trazidos pelo Messias.

Com relação às promessas pertencentes à redenção, então, podemos falar acertadamente das "melhores promessas" da nova aliança. Elas diferiam das determinações da antiga aliança ao serem o cumprimento daquilo para o que a antiga aliança apontava, dando às duas alianças a mesma intenção e propósito. As diferentes administrações da promessa de Deus no contexto da aliança existem exatamente em virtude da natureza histórica do plano redentor.

A VALIDADE CONTÍNUA DAS EXIGÊNCIAS MORAIS DE DEUS

Ao contrário do que acabamos de ver em relação às promessas de Deus, nunca lemos na Bíblia, sobre a lei de Deus, de que as suas estipulações morais compartilham o mesmo tipo de variação histórica. Por exemplo, a Bíblia nunca fala que a nova aliança está instituindo "mandamentos melhores" que os da antiga aliança. Longe disso. Paulo declara que "de fato a Lei [do AT] é santa, e o mandamento é santo, justo e bom" (Rm 7.12). Ele pressupôs a validade das exigências morais da lei como uma verdade teológica que deveria ser óbvia e conhecida por todos, afirmando inequivocamente: "Sabemos que a Lei é boa" (1Tm 1.8).

Ao contrário daqueles hoje que estão predispostos a criticar os preceitos morais do AT, não pode haver dúvida alguma quanto à adequação e validade do que eles revelaram. O ponto de partida da ética cristã, os padrões pelos quais julgamos todas as outras opiniões, deveriam ser que as determinações da lei são corretas. "Considero justos os teus preceitos" (Sl 119.128). Por conseguinte, Tiago nos lembra que não temos o direito de nos tornarmos juízes da lei (Tg 4.11). E quando Paulo propôs a questão hipotética de se a lei era pecado, a sua resposta imediata foi: "De maneira nenhuma!" (Rm 7.7).

A boa e santa lei de Deus nunca está errada naquilo que exige. Ela é "perfeita" (Dt 32.4; Sl 19.7; Tg 1.25), assim como é perfeito o Legislador (Mt 5.48). Ela é uma cópia da sua natureza

moral. Portanto, a sugestão de que os teonomistas se concentram em leis abstratas impessoais em vez de se concentrarem em conhecer o Legislador é não somente uma interpretação profundamente errada da nossa posição, mas repousa também sobre um erro teológico devastador. A lei de Deus não é abstrata (se o fosse, menos pessoas se ofenderiam com ela) e tampouco é impessoal. Ela reflete tão perfeitamente a própria santidade de Deus (Rm 7.12; 1Pe 1.14-16) que o apóstolo João categoricamente descartou como "mentirosa" qualquer pessoa que alegasse conhecer a Deus mas não obedecesse aos seus mandamentos (1Jo 2.3,4). A lei de Deus é uma questão extremamente pessoal — tanto assim que Jesus disse: "Se vocês me amam, obedecerão aos meus mandamentos" (Jo 14.15; cf. v. 21,23; 15.10,14). Verdadeiros crentes têm a lei gravada no seu coração e têm prazer interior em cumpri-la (Sl 1.1,2; Jr 31.33; Rm 7.22), exatamente porque amam profundamente a Deus, o seu Redentor.

Em outra passagem Paulo ensina que todos os seres humanos — até mesmo pagãos que não conhecem a Deus e não têm a vantagem dos oráculos escritos de Deus (v. Rm 3.1,2) — conhecem as exigências justas da lei de Deus. Eles sabem o que o Criador exige deles. Eles reconhecem isso na Criação (1.18-21) e na sua consciência, uma vez que "as exigências da Lei estão gravadas em seu coração" (2.14,15). Paulo os caracteriza como pessoas que conhecem o "justo decreto de Deus" (1.32) e são, portanto, "indesculpáveis" por se negarem a viver de maneira que glorifique a Deus (1.20-23).

Essa discussão indica que as estipulações da lei moral de Deus, independentemente, de como se tornaram conhecidas, se pelas ordenanças mosaicas (escritas) ou se pela revelação geral (não-escrita), têm uma obrigatoriedade universal e "natural" que é adequada ao relacionamento Criador-criatura, à parte de todo o aspecto da redenção. A sua validade não está de forma alguma limitada aos judeus em um período especial. O que a lei diz, ela o diz para que "todo o mundo esteja sob o juízo de Deus" (3.19). Deus não faz diferença entre pessoas. "*Todos* pecaram" (3.23), o que significa que eles violaram a Lei de Deus, aquele padrão de integridade moral comum para todos (3.20).

Um bom estudante do AT já poderia saber isso. As leis morais de Deus nunca foram restritas ao povo judeu em sua validade. No início do livro de Deuteronômio, quando Moisés

exortou os israelitas a obedecerem aos mandamentos de Deus, ele ensinou claramente que as leis divinamente reveladas a Israel tinham a intenção de ser um modelo a ser imitado por todas as nações circunvizinhas:

> Eu lhes ensinei decretos e leis, como me ordenou o SENHOR, o meu Deus, para que sejam cumpridos na terra na qual vocês estão entrando para dela tomar posse. Vocês devem obedecer-lhes e cumpri-los, pois assim os outros povos verão a sabedoria e o discernimento de vocês. Quando eles ouvirem todos estes decretos dirão: "De fato esta grande nação é um povo sábio e inteligente" [...] que grande nação tem decretos e preceitos tão justos como esta lei que estou apresentando a vocês hoje? (Dt 4.5-8).

"Todas as nações", não somente os israelitas deveriam seguir os mandamentos manifestamente justos da lei de Deus. Nesse sentido, a justiça da lei de Deus fez com que Israel fosse "luz para as nações" (Is 51.4).

Ao contrário do que muitos autores cristãos dizem sobre o tópico ética, Deus não tinha padrões de moralidade duplos, um para Israel e outro para os gentios (v. Lv 24.22). Por conseguinte, Deus deixou claro que a razão de as tribos pagãs serem expulsas da Terra Prometida era exatamente porque tinham violado as determinações da sua lei santa (Lv 18.24-27). Esse fato pressupõe que os gentios estavam obrigados a obedecer a essas determinações. Por isso, o salmista condenou "todos os ímpios da terra" por se desviarem dos estatutos de Deus (Sl 119.118,119). De modo semelhante, o livro de Provérbios, que tinha o propósito de ser literatura sapiencial internacional, direciona todas as nações a obedecerem às leis de Deus: "A justiça engrandece a nação, mas o pecado é uma vergonha para qualquer povo" (Pv 14.34). Isaías também olhou adiante para o dia em que os gentios fluiriam para Sião, precisamente para que a lei de Deus pudesse ir de Jerusalém a todo o mundo (Is 2.2,3).

Os gentios foram claramente obrigados às mesmas exigências morais dos judeus, embora somente os judeus usufruíssem os privilégios de um relacionamento especial de aliança com o Senhor. Por um lado, o AT indica que Israel tinha um relacionamento redentor especial com Deus, pois ele mesmo dissera: "Escolhi apenas vocês de todas as famílias da terra" (Am 3.2). Por outro lado, as nações do mundo eram moralmente obri-

gadas a seguir os mandamentos de Deus da mesma forma que os judeus. Por isso, Isaías 24.5 diz: "A terra está contaminada pelos seus habitantes, porque desobedeceram às leis, violaram os decretos e quebraram a aliança eterna". E. J. Young faz os seguintes comentários a respeito desse versículo:

> Assim como a própria Palestina, a terra santa, profanara-se por meio do pecado dos seus habitantes (Nm 35.33; Dt 21.19; Jr 3.9; e Sl 106.38), também toda a terra se profanou quando as ordenanças dadas a ela foram violadas [...] A transgressão é contra a lei de Deus, e isso é expresso por meio dos termos *lei, estatuto, aliança eterna.* As leis que Deus revelou ao seu povo são obrigatórias para toda a humanidade; e por isso, a obra da lei de Deus escrita no coração humano, por exemplo, pode ser descrita nesses termos.
>
> A lei não foi revelada especificamente aos gentios como o foi aos judeus no Sinai. Contudo, de acordo com Paulo, os gentios fazem o que é prescrito pela lei por instinto natural [...] e esse fato mostra que a obra da lei está escrita nos seus corações. Ao transgredirem as coisas que são prescritas na lei, no entanto, pode-se dizer que os gentios estavam na verdade transgredindo a própria lei. Aqui usamos o plural para mostrar que os gentios transgrediram mandamentos e ordenanças divinos, e também que os seus pecados eram muitos e variados. Podemos dizer que os gentios transgrediram itens específicos da lei, uma idéia que a forma plural do substantivo também apoiaria. É a transgressão da vontade divina de forma geral, ou, como Calvino diz: "toda a instrução contida na lei".
>
> A menção de "estatuto" talvez tenha a intenção de realçar a especificidade, pois visto que tanto mandamento quanto promessa foram incluídos na lei, essa palavra ressalta o mandamento [...]
>
> Por fim, lemos que o ser humano frustrou ou tornou inútil a última aliança [...] Precisamos observar, no entanto, que aqueles que frustraram a aliança eterna não são somente os judeus, mas o mundo de forma geral. Frustrar a aliança é algo universal. Por essa razão podemos adotar a posição de que a aliança eterna, de que se fala aqui, designa o fato de que Deus deu sua lei e ordenanças a Adão, e em Adão a toda a humanidade [...] Isaías usa a linguagem que é característica da legislação mosaica, e assim descreve as transgressões universais da humanidade.[10]

[10]The book of Isaiah, *NICOT*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969, v. 2, p. 2.156-8.

A Bíblia ilustra repetidamente que as nações pagãs eram julgadas pelos mesmos padrões morais da lei mosaica. Amós, Naum e Habacuque declararam o juízo de Deus sobre as nações dos gentios por violarem padrões morais encontrados na lei de Moisés — por exemplo, questões mundanas e específicas como o tráfico de escravos (Am 1.6; Êx 21.16; Dt 24.7), feitiçaria (Na 3.4; v. Êx 22.18; Lv 19.21) e coisas penhoradas em empréstimos (Hc 2.6; v. Êx 22.25-27; Dt 24.6,10-13). João Batista declarou os padrões morais da lei de Moisés a Herodes com as seguintes palavras: "Não te é permitido viver com a mulher do teu irmão" (Mc 6.18). Os padrões morais da lei de Moisés não eram exclusivos de Israel, mesmo que a administração da aliança mosaica o fosse.

Portanto, duas premissas a respeito da lei de Deus são suficientemente claras se queremos ser fiéis ao testemunho infalível das Escrituras: 1) A lei de Deus é *boa* naquilo que exige, sendo o que é natural para o relacionamento Criador-criatura. 2) As exigências da lei de Deus são *universais* na sua natureza e aplicação, não restritas em validade ao Israel do AT.

Por conseguinte, não seria razoável esperar que a vinda do Messias e a instituição da nova aliança iriam alterar as exigências morais de Deus como reveladas na lei. Por que, devemos perguntar, Deus sentiria a necessidade de mudar as suas exigências perfeitas e santas para a nossa conduta e atitudes? Mas Cristo veio para expiar as nossas transgressões contra essas exigências morais (Rm 4.25; 5.8,9; 8.1-3). E a nova aliança foi estabelecida exatamente para confirmar os nossos corações redimidos em obediência à lei de Deus (Rm 8.4-10; 2Co 3.6-11). Podemos então pecar porque estamos sob a graça de Deus? Paulo declarou inequivocamente: "De maneira nenhuma!" Tendo sido libertos do pecado temos de nos tornar agora "escravos da justiça" (Rm 6.15-18). A graça de Deus apareceu, e Jesus Cristo se deu a si mesmo para "nos remir de toda a maldade e purificar para si mesmo um povo particularmente seu, dedicado à prática de boas obras" (Tt 2.14; v. Ef 2.8-10).

Embora o NT condene todo uso legalista (i.e., judaizante) da lei de Deus para estabelecer a justificação ou a santificação pessoal, e embora o NT exulte no fato de que a obra de Cristo suplantou as prefigurações e rituais legais da antiga aliança, não vemos o NT rejeitando ou criticando em lugar algum as *exigências morais* da lei do AT. Elas são apoiadas e elogiadas

em todos os lugares.[11] Portanto, Paulo ensinou firmemente que "toda Escritura" (i.e., o AT inspirado) era "útil para [...] instrução na justiça", para que fôssemos equipados perfeitamente para toda a boa obra (2Tm 3.16,17). Tiago deixa igualmente claro que se alguém é culpado de quebrar até mesmo um mandamento da lei, é como se essa pessoa tivesse quebrado todos eles. Jesus repreendeu Satanás (e muitos eticistas modernos), ao declarar que todas as pessoas deveriam viver de cada palavra que sai da boca de Deus (Mt 4.4). Essa é a perspectiva uniforme e a pressuposição do NT com respeito às leis do AT. Deus certamente tem a prerrogativa de alterar seus mandamentos. A sua palavra nos ensina, no entanto, que deveríamos tolerar essas mudanças *somente quando* o próprio Deus assim ensina. Não podemos pressupor arbitrariamente que seus mandamentos foram revogados, mas somente quando, onde e como ele assim o declarar.

A palavra decisiva sobre esse assunto é a do próprio Senhor, encontrada em Mateus 5.17-19. Visto que as exigências morais da lei de Deus continuam a ser consideradas boas e santas e justas no NT, e visto que essas exigências eram obrigatórias tanto para judeus quanto para gentios desde o início, seria insensato pensar que Cristo veio para cancelar a responsabilidade da humanidade de cumpri-las. Teologicamente pensando é impossível que a missão de Cristo tenha sido tornar a blasfêmia, o homicídio, o estupro, o furto, a fofoca ou a inveja coisas moralmente aceitas para os seres humanos! Cristo não veio para mudar a nossa avaliação das leis de Deus de santas para não-santas, de obrigatórias para opcionais, de perfeitas para manchadas. Preste atenção ao testemunho dele mesmo:

> Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir. Digo-lhes a verdade: Enquanto existirem céus e terra, de forma alguma desaparecerá da Lei a menor letra ou o menor traço, até que tudo se cumpra. Todo aquele que desobedecer a um

[11]As antíteses de Mateus 5.21-48 não são uma condenação *ex post facto* injusta dos fariseus por um padrão mais elevado que o que eles já conheciam. Estas antíteses provam ser uma série de contrastes entre a interpretação de Jesus das exigências completas da lei e as interpretações restritivas, exteriores e distorcidas da lei por parte dos líderes dos judeus (v. 5.20; 7.28,29; e.g., 5.43, um versículo que nem mesmo aparece no AT).

> desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus (Mt 5.17-19).

Vários pontos acerca da interpretação desse texto estão claros. 1) Duas vezes Cristo nega que sua vinda tinha o propósito de ab-rogar os mandamentos do AT. 2) Até o final da existência deste universo físico, nem mesmo uma letra nem um traço da lei será abolido. 3) Por isso, a desaprovação de Deus está sobre qualquer pessoa que ensinar que até um dos menores mandamentos do AT pode ser quebrado.[12] Nos mínimos detalhes ("a menor letra" e "o menor traço"), a lei de Deus precisa ser reconhecida como de validade permanente, a não ser que o Legislador revele outra coisa.

Não há nenhum beco-sem-saída ou impasse exegético aqui, como se os não-teonomistas pudessem aduzir afirmações igualmente fortes, universais e penetrantes de Jesus ou dos apóstolos de que todo ponto ou sinal da lei, até mesmo os maiores mandamentos, foram revogados pelo advento do Messias e pelo estabelecimento da nova aliança. Qualquer afirmação que encontrarmos sobre o pôr de lado da lei ou de um mandamento específico precisa ser integrada na opinião mais abrangente e absoluta do próprio Messias. As palavras de Cristo nas Escrituras não permitem o silêncio para a ab-rogação da lei.

Além disso, não podemos ser enganados a pensar que a Bíblia contrapõe os mandamentos-resumo ou os mandamentos mais abrangentes da lei de Deus — i.e., amar a Deus e o próximo (Lv 19.19; Dt 6.5; v. Mt 22.36-40) — aos detalhes específicos da lei. Toda a lei nas suas diversas estipulações depende de dois mandamentos-resumo, mas o resumo não ab-roga nem diminui aquilo que resume. Não faria sentido algum dizer que precisamos seguir o mandamento-resumo de amar o próximo como a nós mesmos (Lv 19.19), mas que não é importante

[12]Algumas pessoas fazem tentativas para fugir do cerne desse texto ao descartar a sua referência às exigências morais do AT — algo contrário ao que está óbvio no contexto (5.16,20,21-48; 6.1,10,33; 7.12,20,21,26) e às referências "à Lei" (v. 18) e "aos mandamentos" (v. 19). Outras fazem tentativas de extrair uma abolição das exigências morais da lei da palavra "cumprir" (v. 17) ou da frase "até que tudo se cumpra" (v. 18). Essas tentativas, no entanto, fazem com que os versículos entrem em auto contradição nas suas afirmações.

que deixemos de violar a estipulação específica de não colocar uma "pedra de tropeço à frente do cego" (v. 14)! Fazer o cego tropeçar é exatamente uma forma de mostrar falta de amor. Jesus ordena que vivamos "toda palavra que procede da boca de Deus" (Mt 4.4), até mesmo do menor "desses mandamentos" (5.19). E quando o Senhor nos desafiou a reconhecermos os "preceitos mais importantes da lei" (Mt 23.23), ele acrescentou imediatamente que os preceitos menos importantes não deveriam ser negligenciados. Quebrar até mesmo um aspecto da lei nos torna culpados de quebrarmos a lei toda (Tg 2.10). Aliás, os aspectos "menores" da lei nos ajudam a definir e esclarecer os mandamentos mais importantes ou mandamentos-resumo do amor e da justiça. Citando novamente as palavras de Jesus: "Se vocês me amam, obedecerão aos meus mandamentos" (Jo 14.15).

UMA PALAVRA DE PRECAUÇÃO É NECESSÁRIA

Nada do que foi dito acima significa que a elaboração da ética cristã é um trabalho fácil. Mesmo que os detalhes da lei de Deus estejam à nossa disposição como absolutos morais, eles ainda assim precisam ser interpretados da forma correta e aplicados ao mundo moderno. Precisamos sempre levar em consideração que nenhuma escola de pensamento, e por último a perspectiva teonomista, tem todas as respostas. Ninguém deveria ter a impressão de que "soluções" claras, simples ou incontestáveis podem ser simplesmente tiradas da superfície das leis das Escrituras sem esforço. Muita tarefa de casa ainda precisa ser feita, seja em exegese textual, seja em análise cultural ou argumentação moral — com muito espaço para erros e correções. O trabalho da ética cristã não pode ser feito de forma leviana e sem esforço mental santificado. Além disso, em tudo isso precisamos dos melhores esforços e correções fraternais uns dos outros. Somente depois de nossos sentidos éticos terem sido exercitados corporativamente para discernir o bem e o mal por meio de estudo e uso constantes da lei de Deus, somente depois de termos adquirido uma porção significativa de "experiência no ensino da justiça" (Hb 5.13,14), seremos capazes de alcançar maior clareza, confiança e uma mente comum na aplicação das leis de Deus às dificuldades éticas que nos cercam hoje. Não obstante, apesar dos erros que possamos cometer no uso da lei de Deus hoje, prefiro a

lei como base da ética às especulações pecaminosas e tolas dos seres humanos. Seria absurdo que qualquer pessoa se submetesse a tomar veneno só porque os médicos às vezes cometem erros nas receitas de medicamentos!

A NATUREZA TRANSFORMACIONAL DO REINO DE CRISTO

Precisamos nos voltar agora para a questão de como a validade permanente da lei do AT deveria ser aplicada à área polêmica da política hoje. Será que é necessária alguma modificação das conclusões a que chegamos quando o cristão enfrenta as questões da ética em assuntos sociais e políticos contemporâneos? Embora a resposta um tanto automática e sem muita reflexão de muitos cristãos seria dizer sim (e até insistir nisso com veemência), eu creio que a reflexão sóbria conduz a outra conclusão, especialmente se queremos fugir de arbitrariedades e inconsistências.

Qualquer concepção do papel do governo civil que alega ser distintivamente "cristã" precisa estar claramente fundamentada nos ensinos de Deus na Palavra revelada.[13] Tudo o que fugir disso reflete o que o mundo incrédulo imagina por si só na sua rebeldia contra Deus. Se queremos ser discípulos de Jesus, mesmo no âmbito político, é fundamental que permaneçamos na sua palavra libertadora (Jo 8.31). Em qualquer área da vida o critério do nosso amor por Cristo — ou a ausência dele — está intimamente relacionado ao fato de cumprirmos as suas palavras (Jo 14.23,24) — ou então está fundamentado nas areias movediças de outras opiniões (Mt 7.24-27). E como confessam especialmente as pessoas da herança da Reforma, uma vez que nossa perspectiva de governo civil (ou qualquer outro aspecto) é fiel à Escritura, essa perspectiva está acima

[13]A Palavra de Deus, obviamente, não é encontrada somente na revelação especial (Sl 19.7-14), mas também na revelação natural (v. 1-6). E independentemente da intensidade com que incrédulos fazem o bem civil, e sempre que um governo razoavelmente justo existe em países não-cristãos, isso deve ser creditado à graça comum e à revelação natural. Mesmo assim, a Bíblia é a nossa autoridade final. Em um mundo caído, em que a revelação natural suprimida pela injustiça (Rm 1.18,21), a revelação especial é necessária para verificar, confirmar e corrigir tudo que se alega ser o conteúdo da revelação natural. Além disso, não há normas morais dadas na revelação natural que não estejam também presentes na revelação especial (2Tm 3.16,17); aliás, o conteúdo e os benefícios da revelação especial excedem os da revelação natural (v. Rm 3.1,2).

de todo desafio que vem da sabedoria e da tradição humana (Rm 3.4; 9.20; Cl 2.8).

Assim, os cristãos que defendem o que passou a ser chamado de ponto de vista "teonômico" (ou "reconstrucionista")[14] rejeitam as forças sociais do secularismo que muitas vezes formam a concepção de uma boa sociedade na nossa cultura. O programa e os padrões políticos do cristão não precisam ser ditados por eruditos não-regenerados que querem isolar os valores religiosos (e conseqüentemente a influência de Jesus Cristo como registrada na Bíblia) do processo decisório daqueles que dirigem a política. Os teonomistas igualmente repudiam a dicotomia "sagrado/ secular" da vida que é o resultado de algumas concepções extra bíblicas e sistemáticas da autoridade bíblica que recentemente têm influenciado a comunidade reformada[15] — concepções que têm sugerido que os padrões morais atuais para a nossa ordem política não podem ser extraídos do que a Palavra de Deus diz diretamente sobre a sociedade e o governo civil. Esses pontos de vista acarretam uma restrição perigosa do escopo da verdade e da autoridade bíblicas que não é teologicamente permissível (Dt 4.2; Sl 119.160; Is 40.8; 45.19; Mt 5.18,19; Jo 17.17).

[14]De acordo com o ponto de vista dos teonomistas, na verdade não há necessidade para um rótulo novo ou distintivo, visto que a posição aceita é basicamente a de Calvino (v. os sermões dele sobre Deuteronômio), das confissões reformadas (e.g., a *Confissão de fé Westminster*, caps. 19, 20 e 23, e a exposição dos Dez Mandamentos no *Catecismo Maior*) e dos puritanos da Nova Inglaterra (v. *JCR* 5 [Inverno 1978-79]). Até mesmo um oponente tão hostil quanto Meredith Kline admite que a perspectiva teonômica era a da Confissão de Fé de Westminster (v. o seu artigo resenha em *WTJ* 41 [Oct. 1978], p. 173-4).

[15]Duas ilustrações apropriadas são encontradas 1) no esquema de Dooyeweerdian de dicotomização da realidade em esferas modais, cada uma tendo suas leis particulares e 2) em Meredith Kline, na sua idéia de dicotomização da autoridade canônica de vários elementos da Escritura, tanto entre os dois testamentos quanto dentro deles. No primeiro caso, textos bíblicos explícitos concernentes ao governo civil podem não proporcionar uma perspectiva cristã do Estado, pois se afirma que a Escritura é aplicada diretamente somente à esfera modal da "fé" (v. Bob Goudzwaard, *A Christian political option* [Toronto: Wedge, 1972], p. 27). No segundo caso, a autoridade moral de alguns elementos da Escritura é descartada arbitrariamente com base na separação que o autor faz, sem poder de convicção ou justificação exegética, de normas de fé e de normas de vida, de normas individuais e de normas comunais, assim como de princípios de "graça comum" e de princípios de "intrusão escatológica" — implicando a conclusão de que as orientações bíblicas mais explícitas sobre ética política não podem ser utilizadas hoje (*The structure of biblical authority* [Grand Rapids: Eerdmans, 1972]).

Nós, teonomistas, admoestamos as pessoas a não se conformarem com este mundo, mas a serem transformadas pela renovação e reconciliação da obra de Jesus Cristo para experimentarem a vontade boa, aceitável e perfeita de Deus nas suas vidas (Rm 12.1,2; 2Co 5.20,21). Nós as desafiamos a serem libertas da escuridão para virem ao Reino do Filho de Deus, que foi ressurreto dos mortos para ter a preeminência em *todas* as coisas (Cl 1.13-18). Precisamos fazer o que Paulo diz: "Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.5), em quem "estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento" (Cl 2.3). Por isso, encorajamos os crentes a serem santos em todas os aspectos da vida (1Pe 1.15) e a fazerem tudo que fazem para a glória de Deus (1Co 10.31). Fazer isso exige concordância com a palavra escrita de Deus, visto que a nossa fé não está baseada em sabedoria humana, mas na obra e no ensino do Espírito Santo de Deus (1Co 2.5,13; v. Nm 15.39; Jr 23.16; 1Ts 2.13). Esse ensino, registrado de forma infalível em *toda* a Escritura do Antigo e do NT, é poderoso para nos capacitar para *toda* a boa obra (2Tm 3.16,17), incluindo o trabalho na vida pública e comunitária.

Por essa razão, os teonomistas estão comprometidos com a transformação ou reconstrução de todas as áreas da vida, incluindo as instituições e questões do domínio sociopolítico, em concordância com os princípios santos da palavra revelada de Deus (teonomia). É para esse alvo que a comunidade humana tem de caminhar se espera viver em verdadeira justiça e paz.

O apóstolo João inicia o livro de Apocalipse ao apresentar o Salvador ressurreto, Jesus Cristo, não somente como o cabeça da igreja com a qual ele está presente de forma soberana (Ap 1.12-20), mas também como "o soberano dos reis da terra" (v. 5). Somos lembrados da conclusão do Evangelho de Mateus, em que mais uma vez Cristo não só promete estar com a igreja até o "fim dos tempos", mas também reivindica para si "toda autoridade [...] na terra" (Mt 28.18-20). Essas reivindicações são audaciosas. Elas necessariamente contrariam a tendência popular de restringir o reino exaltado do nosso Senhor a algum domínio espiritual transcendental ou aos limites da igreja institucional. Cristo tem o direito e não se satisfaz

com nada menos do que a autoridade imanente sobre todas as coisas, incluindo os potentados políticos desta terra, "pois é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis" (Ap 17.14).

As reivindicações acima não são somente audaciosas, mas são também um tanto desconcertantes. Na mesma hora em que Cristo reivindicou toda a autoridade sobre a terra, ele simultaneamente indicou que as nações ainda precisavam ser discipuladas. Na mesma hora em que João descreveu Cristo como o Senhor sobre as coisas terrenas, ele estava prestes a experimentar um retrato extenso da hostilidade brutal ao Salvador e seu povo por parte dos líderes políticos do seu tempo. Como esse paradoxo pode ser resolvido? Será que Cristo é de fato o Rei sobre os governantes terrenos de hoje, ou será que eles reinam incrédulos e em oposição desafiadora a ele? Que as duas coisas são verdadeiras pode ser facilmente compreendido no contexto 1) do ensino mais amplo da Bíblia sobre o Reino de Deus e 2) do ensino específico do salmo 2.

O Reino de Deus na Bíblia

1) Para evitar nossa confusão sobre o ensino bíblico acerca do "Reino" de Deus, precisamos reconhecer algumas distinções conceituais sobre ele, o que muitos autores hoje não fazem. Em primeiro lugar, a Bíblia nos leva a diferenciar o reino *providencial* de Deus (o seu domínio soberano sobre todo evento histórico, se mau ou bom, como em Daniel 4.17) do reino *messiânico* de Deus (o governo divino que garante a redenção e quebra o poder do mal, como em Daniel 7.13,14). Em segundo lugar, a Bíblia distingue entre três fases históricas do reino Messiânico: a fase passada da *expectativa* ou prefiguração veterotestamentária (v. Mt 21.43), a fase presente do seu *estabelecimento* na primeira vinda de Cristo (e.g., 12.28) e a fase futura da sua *consumação* no Segundo Advento de Cristo (e.g., 7.21-23). Finalmente, por mais intimamente que a igreja esteja aliada ao Reino de Deus (e.g., ela tem em suas mãos as chaves da entrada para as suas bênçãos, 16.18,19), o reino Messiânico presente ainda não pode ser igualado com a igreja (v. At 28.23); o escopo daquele reino, ao contrário do escopo da igreja, é o mundo inteiro, incluindo os praticantes da iniqüidade (13.38,41).

Mas como esse último aspecto pode ser assim? De que maneira os incrédulos que rejeitam o Salvador e vivem de forma

ímpia sobre a terra podem mesmo assim estar sob o domínio do Messias? Podemos aliviar a complexidade dessa questão ao lembrar alguns aspectos relevantes. Em primeiro lugar, podemos distinguir entre o estado objetivo da situação e o reconhecimento subjetivo dessa mesma situação (e.g., entre ter tuberculose e admitir o fato pessoalmente). Em segundo lugar, há uma diferença entre governar *por direito* e reinar *de fato*, como se torna evidente em qualquer nação quando há uma revolução contra a autoridade instituída. Por conseguinte, os incrédulos muitas vezes rejeitam subjetivamente o reconhecimento do reino de Jesus Cristo sobre as suas vidas, mas objetivamente e por direito esse governo pertence a ele e, pois para isso é que ele foi designado pelo Pai (Lc 22.29; 1Co 15.27,28), sua ressurreição e ascensão certificaram isso (Mt 28.7,18; At 17.30,31; Rm 1.4; Fp 2.9-11; Hb 1.3,8,9; 2.7-9). Além disso, como o evangelho, que é uma fragrância tanto para a morte quanto para a vida (2Co 2.14-16), o reino do Messias atualmente quebra o poder do pecado e da rebeldia de duas maneiras diferentes: uma por meio da *bênção redentora* (Jo 3.3; Rm 14.17; Cl 1.13), mas a outra por meio de uma *maldição condenatória*, experimentada tanto agora (Mc 9.1; v. 13.1-30; Sl 72.4,12-14; At 12.21-23; Ap 18; 19.15,16) quanto mais tarde em sua fúria completa (Mt 13.41,42,49,50; 25.31-34,41,46; 2Ts 1.4-9). Por conseqüência, incrédulos que repudiam o domínio do Messias estão, mesmo assim, debaixo do governo dele em forma de ira e de maldição.

Finalmente, não deveríamos esquecer do aspecto referente ao crescimento do reino messiânico presente e consumado. Ele vai se tornar grande gradativamente e transformar todas as coisas (Mt 13.31-33). Isto é, o reino objetivo do Messias por direito, incluindo o juízo sobre os rebeldes, será de fato reconhecido mais e mais à medida que espalha a bênção redentora. Embora na presente era o trigo vá existir sempre na presença do joio (Mt 13.36-43),[16] paulatinamente tornar-se-á evidente que este mundo é o campo de trigo (reino) de Cristo, e não um campo de joio. Cristo está reinando no presente, e

[16]A tentativa pluralista de encontrar base bíblica, por mais escassa que seja, para suas doutrinas políticas parece desesperadora quando chega à parábola do joio e do trigo. Analisar o texto dessa lição escatológica não revela a menor sugestão de que pertença à natureza ou função do governo civil, tampouco

ele precisa continuar a fazê-lo até que todo inimigo seja dominado sob seus pés (1Co 15.25; Hb 10.12,13), destruindo progressivamente a casa de Satanás e salvando as nações do engano (Mt 12.29; v. Ap 20.1-3). No poder do evangelho e do Espírito Santo "as portas do Hades não poderão vencê-la" (Mt 16.18). Muitos pecadores serão salvos (Rm 11.12-15,25,26), alimentados nos mandamentos de Jesus (Mt 28.20) dando a primazia em tudo a Cristo (Cl 1.13-20), incluindo as coisas pertencentes a este mundo (v. 1Tm 4.8).[17] As nações serão discipuladas e vão obedecer à palavra do Senhor (Mt 28.18-20). O reino de Cristo dominará os reinos deste mundo (Ap 11.15). E à medida que o Reino de Deus estiver chegando, a sua vontade será feita mais e mais na terra (Mt 6.10), tanto na igreja (Ml 1.11) quanto no âmbito político (Sl 72). "E o governo está sobre os seus ombros. E ele será chamado [...] Príncipe da Paz. Ele estenderá o seu domínio, e haverá paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, estabelecido e mantido com justiça e retidão, desde agora e para sempre. O zelo do Senhor dos Exércitos fará isso" (Is 9.6,7). O conhecimento do Senhor vai cobrir a terra assim como as águas cobrem o mar (Is 11.9). Concomitantemente o povo de Deus exercerá com Cristo a autoridade de persuasão e de direito, em vez de poder

tem influência sobre esses assuntos por implicação lógica. O tipo de castigo de que a parábola fala não é temporal, mas antes é o juízo da condenação eterna (o joio é amarrado em feixes para ser queimado, Mt 13.30). Além disso, os julgamentos temporais do magistrado civil não têm nada a ver com o discernimento do coração humano para separar os não-regenerados ("os filhos do Maligno", v. 38) dos regenerados ("os filhos do Reino"), mas com o castigo de transgressores da lei e proteção dos que são obedientes à lei. Ao restringir a separação prematura do trigo do joio, Jesus não estava condenando os julgamentos morais e a vingança divina exercidos por meio do magistrado civil, pois aí Paulo estaria em oposição a Jesus (v. Rm 12.19; 13.4). Certamente nem os pluralistas protegeriam todo e qualquer comportamento criminal (e.g., abuso sexual de crianças em escravidão assumida ao Maligno) em nome da garantia da liberdade de religião para todos os cidadãos! Por conseguinte, é ridículo que eles pretendam que somente eles estão de acordo com o ensino dessa parábola, enquanto os que defendem a prática da lei de Deus em relação a crimes de alguma forma não estão.

[17]A frase mal-usada de Jesus em João 18.36: "O meu Reino não é deste [de dentro para fora de] mundo" é uma afirmação sobre a *origem*, não a natureza, do reino dele, como o final epexegético do versículo torna evidente: "Mas agora o meu Reino não é daqui [*enteuthen*]". O ensino não é que o Reino de Cristo é totalmente de outro mundo, mas antes que se origina com o próprio Deus, não com um poder ou autoridade encontrados na criação.

militar, sobre as nações (Lc 22.29,30; Ef 2.5,6; Ap 2.26,27; 3.21; 5.10; 20.4-6).

Essas convicções bíblicas sobre o reino de Cristo nos ajudam a entender que, apesar de muitos reis desta terra se rebelarem contra o Salvador, ele, mesmo assim, é a autoridade superior (como ensinam Mt 28.18 e Ap 1.5). Cristo é de fato o "Rei dos reis" em um sentido que é tanto *ético* (todos os governantes devem obediência a ele e eles estão sob juízo histórico e eterno caso se neguem a fazer isso; v. 2Ts 2.8) e *escatológico* (ao longo da história o reino de Cristo, proclamado em seus princípios, verá que mais e mais reis se submetem a ele; e.g., Ap 21.24).[18]

O ensino do salmo 2

2) Essas verdades gerais do reino de Cristo ganham expressão específica nas palavras grandiosas do segundo salmo. Davi começa com uma cena que mostra as nações em tumulto, unidas no seu alvoroço contra Deus (Sl 2.1; v. 74.22,23). Essa oposição política que vem "dos reis da terra [...] e dos governantes" (v. 2) é dirigida contra o Senhor. Esses governantes se opõem ao Altíssimo, maquinando esquemas ímpios contra ele, especialmente "contra o seu ungido", o seu Cristo (v. a maquinação de uma trama ímpia contra o rei eterno em 21.11). Ao gostarem de exercer autoridade sobre outros (v. Mt 20.25), os governantes deste mundo são hostis contra toda afirmação de que Deus escolheu Alguém para exercer autoridade sobre eles. Essa antipatia, característica de todos os reis incrédulos, foi clara e definitivamente expressa durante o ministério terreno de Jesus Cristo e na fundação de sua igreja (v. At 4.23-31).

[18]Minha posição escatológica do Reino de Cristo (especialmente a dimensão do seu crescimento) é pós-milenarismo histórico. Colegas e irmãos, pré-milenaristas e amilenaristas aplicam muitos dos elementos vitoriosos do Reino mencionados no meu estudo a uma época *após* o retorno de Cristo. Aqui não é o lugar para debater essas questões. É fundamental observar, no entanto, que a interpretação escatológica que a pessoa tem do Reino (especialmente a posição milenarista) não tem implicação lógica alguma sobre o aspecto ético do Reino presente não consumado. Todos deveríamos concordar que os seres humanos, incluindo os seus líderes políticos, *devem* se submeter de forma obediente à vontade de Jesus Cristo, independentemente da posição sobre se e quando muitos vão fazê-lo. Há pré-milenaristas e amilenaristas que são tão teonomistas quanto alguns pós-milenaristas; da mesma forma, também há pós-milenaristas que não são teonomistas.

A rebelião contra o Cristo de Deus de que Davi fala no salmo 2 é aplicada aí 1) à crucificação do Salvador (At 2.27,28) e 2) à perseguição daqueles que proclamam sua soberania (v. 29,30). Os juizes civis que condenaram Cristo à morte estavam unidos com o povo de Deus, que em apostasia exigiram a crucificação do Filho de Deus por meio da afirmação: "Não temos rei, senão César" (Jo 19.12,15). Da mesma forma, quando a igreja de Cristo pregou que ele é Salvador e Senhor, a resposta do mundo foi (e continua a ser) que eles "estão agindo contra os decretos de César, dizendo que existe um outro rei, chamado Jesus" (At 17.7).

O aspecto contra os quais os governantes deste mundo se rebelam é a reivindicação de que Cristo, o Ungido de Deus, é o Rei supremo ao qual todos os magistrados terrenos precisam se submeter obedientemente. Davi indicou isso em Salmos 2.3, dizendo que as decisões políticas tomadas "contra o Senhor e contra o seu ungido" têm como propósito fazer em pedaços as suas correntes e algemas. Governantes incrédulos desprezam qualquer governante superior que queira exercer autoridade divina sobre eles; eles querem governar de acordo com os próprios ditames e desejos autônomos. Eles decidem "quebrar as suas correntes" com Deus, assim desprezando e transgredindo a lei de Deus (v. Jr 5.5). Deus responde a essa imprudência política rindo e caçoando (Sl 2.4; v. 37.13; 59.8), e com furor e ira (2.5). O Criador ri daqueles governantes que tentam se assegurar da sua independência de Cristo e de seu governo, e ele os coloca debaixo da sua terrível maldição. Ninguém pode escapar do fato objetivo de que, por direito divino, Jesus Cristo é o rei estabelecido por Deus (2.6), figuradamente descrito como entronizado sobre o monte santo de Deus (o templo) na "cidade do grande Rei" (v. Sl 48.1,2). Deus o ungiu com o "óleo de alegria" e o distinguiu de todos os seus companheiros e o colocou sobre um trono eterno, em que o cetro desse reino é um "cetro de justiça" (Sl 45.6,7) — uma referência clara à ascensão de Cristo (Hb 1.8,9; cf. v. 3). Da mesma forma, a afirmação divina: "Tu és meu filho; eu hoje te gerei" (Sl 2.7) — uma verdade manifesta no batismo de Cristo, na transfiguração e na ressurreição (Mc 1.11; Lc 9.35; At 13.32,33) — chega ao ápice na ascensão de Cristo (Hb 1.5; 5.5,6).

Por conseguinte, o salmo 2 retrata Deus honrando seu Filho, o Cristo, ao entronizá-lo como o Rei supremo, o que ocorreu de

forma especial na ascensão, apesar da rebelião autônoma contra ele por parte dos reis e governantes da terra. A reação divina a essa oposição política é afirmar a natureza escatológica (Sl 2.8,9) e ética (v. 10-12) do reino de Cristo, os mesmos dois aspectos do seu reino que discutimos anteriormente. No aspecto escatológico, o Senhor promete ao seu Ungido que todas as nações da terra tornar-se-ão sua herança e possessão. Jesus Cristo, como Rei exaltado, terá a vitória sobre as nações deste mundo, tanto por meio da imposição de um julgamento histórico contra a desobediência (v. 9), quanto por meio do fornecimento de um refúgio abençoado aos humildes (v. 12). Em outra passagem dos salmos, Davi fala do Senhor colocando o Senhor de Davi do seu lado direito até que todos os inimigos estejam dominados (110.1), novamente na forma dupla de ou fazer com que se voltem para ele em arrependimento (v. 3; v. Sl 22.27; 65.2; 67.7) ou esmagá-los "em sua ira" (v. 5-7).

No aspecto ético, o salmo 2 retrata Deus reagindo à oposição política a Cristo ao desafiar os "reis [...] e autoridades da terra" a se tornarem sábios e a aceitarem a advertência (v. 10). É tolice moral absoluta desobedecer ao Rei a quem o Senhor entronizou. É digno de nota que esse versículo é dirigido não simplesmente aos magistrados do Estado teocrático de Israel, mas a todos os reis e juizes "da terra", especialmente àqueles que ousam desafiar a Jesus Cristo no exercício do governo civil. Não podemos escapar da verdade bíblica de que todo e cada governante terreno está sob as obrigações morais estabelecidas divinamente e declaradas neste salmo: "Adorem o Senhor com temor [...] Beijem o filho" (v. 11,12). Servir ao Senhor com temor sem questionar significa obedecer aos mandamentos (v. Dt 10.12,13; Js 22.5; Sl 119.124-126). Demonstrar reverência ao "filho"[19] na forma de um beijo era um ritual antigo, por meio do qual a autoridade de um líder era reconhecida (e.g., 1Sm 10.1).

É impossível não perceber, portanto, o quanto a instrução moral infalível desse salmo está distante das teorias "pluralistas"

[19]A interpretação tradicional do hebraico é defendida em comentários clássicos por Hengstenberg, Delitzsch e Leupold; Kidner prefere a leitura "demonstre reverência de forma pura (sincera)" — o que, à luz dos v. 6-9, implica submissão ao Filho mesmo assim.

dos nossos dias. Ao argumentar que a política de conduta civil não está baseada em uma religião ou filosofia de vida específica, mas antes no equilíbrio entre os supostos direitos de todos os pontos de vista conflitantes, o pluralismo no final das contas se posiciona no aspecto político a favor do secularismo, ao se recusar a "beijar o Filho" e a "servir o Senhor com temor". A perspectiva pluralista transgride o primeiro mandamento ao condescender com diversas autoridades (deuses) supremas no âmbito da conduta pública e a favorecê-las. Em vez de se submeter exclusivamente à lei do Senhor com temor e seguir abertamente o Filho entronizado de Deus, o pluralista tenta realizar a impossível tarefa de honrar mais de um mestre na legislação civil (Mt 6.24) — um tipo de "politeísmo político". A Bíblia nos adverte sobre como o nosso Senhor ressurreto e que ascendeu aos céus, Jesus Cristo, reagirá à recusa política de reverenciá-lo e de obedecer à sua lei: ele vai se irar ("pois num instante acende-se a sua ira") e os orgulhosos serão destruídos (Sl 2.12). A única opção política segura e obediente para os reis da terra é refugiar-se nele. Os nossos governantes não deveriam refugiar-se em si mesmos — em vez de no Senhor — assim como nós não o deveríamos fazer (Sl 118.9; 146.3).

O GOVERNO CIVIL DEVE EXECUTAR A LEI CRIMINAL DE DEUS

Se, como vimos, todos os atuais magistrados civis estão obrigados a obedecer à vontade do Senhor e a servir ao seu Filho, eles precisam saber o padrão pelo qual sua tarefa diante de Deus é determinada. Onde os magistrados civis encontram os regulamentos políticos de Deus? Certamente, não o encontram em diversas opiniões subjetivas, em impulsos pessoais, na sabedoria humana de algum grupo de elite, no voto da maioria, ou em alguma revelação natural que é suprimida e distorcida por alguma injustiça. É evidente que os padrões imutáveis e objetivos de Deus para o governo civil são encontrados na palavra de Deus infalível, nas passagens em que se fala de ética política. Somente alguém ignorante acerca do conteúdo literário da Bíblia não reconheceria que a Palavra de Deus diz muito sobre a forma de conduzir a política, especialmente na lei de Moisés — muito do que lá está é bastante direto e detalhado, e é exatamente por isso que ofende muitas pessoas hoje. Se as estipulações morais da revelação mosaica são axiomaticamente boas e universais por natureza e são apoiadas por Cristo na

sua validade moral até no menor mandamento, a não ser que Deus revele outra coisa, então todos os magistrados hoje precisam ser orientados e conduzidos por essas leis. Para que eu seja entendido de forma correta, quero dizer que essa conclusão exige que façamos uma distinção entre "ética social" (em geral) e "ética política" (em particular). Não observar essa distinção talvez seja a negligência mais prejudicial no pensamento evangélico atual sobre a ética na vida em comunidade.

A distinção entre ética social e ética política nos ajuda a demarcar, dentro do contexto das tarefas e responsabilidades morais públicas, um campo delimitado em que o Estado tem autoridade para executar sanções civis contra o mau comportamento. Nem todos os pecados contra a lei de Deus deveriam ser tratados como crime, e por isso precisamos (de forma objetiva) circunscrever a autoridade do Estado na imposição de punições sobre os seus cidadãos. Esse ponto de vista é diametralmente oposto ao axioma de Lênin, que disse: "Não temos mais leis particulares, pois conosco tudo se tornou lei pública". Se a esfera do pecado (até o pecado público ou interpessoal) fosse igualado à esfera da prerrogativa do estado legal de impor punições, o Estado seria colocado na posição do próprio Deus. Mas o Estado não tem o direito de inspecionar e julgar todo delito social, nem tem a responsabilidade de produzir todas as virtudes sociais. O Estado não é competente ou está capacitado para julgar os desejos privados do coração de um indivíduo, ou tampouco o uso egoísta do dinheiro à luz das necessidades do seu vizinho.

A característica especial que distingue o Estado de outras instituições da sociedade é sua autoridade *moral* para impor punições públicas pela desobediência às leis civis. É uma instituição que se distingue pela autoridade coerciva. Paulo simbolizou de maneira apropriada a função distinta do Estado como o que carrega "a espada" com o propósito de gerar "medo" e servir de "agente da justiça" para com os que praticam o mal (Rm 13.3,4), uma prerrogativa negada tanto à família (Dt 21.18-21) quanto à igreja (2Co 10.3,4). Visto que o estado tem essa prerrogativa impressionante de usar a coerção no exercício da ordem (pela ameaça, pela morte, pela multa, ou pelo encarceramento), ele precisa ser cuidadoso e eticamente delimitado em sua jurisdição adequada. Se ao Estado falta fundamento moral para impor a punição civil a alguém por transgredir uma lei pública, qualquer ação punitiva que exercer será reduzida

a uma situação em que o mais forte suplanta os desejos do mais fraco. "Sem justiça, o que são os Estados se não grandes bandos de ladrões?", questionou Agostinho. Sem o fundamento moral para o uso da força em situações específicas, o uso da pena capital por parte do Estado é indistinguível do homicídio, o encarceramento não é diferente do seqüestro e cobrar uma multa em dinheiro é igual ao roubo. Por isso, para que os nossos Estados não se tornem bestas sem lei (v. 2Ts 2.3; Ap 13.16,17), precisa haver limites objetivos e claros para a coerção legal, uma lei acima da lei civil à qual se pode apelar contra a injustiça e a opressão. Esse critério objetivo é a lei revelada de Deus em suas prescrições de penalidades civis para delitos. A lei de Deus nos capacita a distinguirmos de forma coerente, fundamentada em princípios, entre pecado e crime, moralidade pessoal e legalidade civil, ética social e ética política, assim como entre áreas em que o Estado pode legislar adequadamente e áreas em que não deve interferir.[20]

Eticistas evangélicos tanto do tipo politicamente conservador quanto do liberal têm transgredido o princípio citado. Os com

[20]David Basinger considera falho esse critério com base no fato de que cristãos sinceros discordam na interpretação da Bíblia em relação ao que são os crimes puníveis (Voting one's Christian conscience, *CSR* 15 [1986], p. 143, 144). Mas se levarmos em conta esse argumento, a Bíblia tampouco poderia ser usada como base para a teologia, verdade doutrinária ou filosofia de trabalho e administração eclesiástica — isso porque crentes sinceros ainda têm discordâncias não-resolvidas nessas áreas. Além disso, até mesmo a sugestão do próprio Basinger de um padrão político (ou seja, os valores que todas as pessoas, crentes *e incrédulos*, propõem em comum) cairiam debaixo da sua censura; certamente, todo o poder político não deveria ser restrito por um "valor comum", aquele com que todos concordem! E mais, os únicos valores verdadeiramente "comuns" que são explicitamente endossados por todo indivíduo são abstrações inúteis (e.g., "fairplay", "justiça"); falta-lhes a aplicação específica.

Ronald Sider sugere que o princípio controlador para distinguir entre pecados sociais (com os quais somente a igreja deve lidar) e crimes (que o Estado deve também punir) é o ideal libertário: "Pessoas devem ter a liberdade de se prejudicar a si mesmas e a outras que com elas concordam [...] contanto que não prejudiquem outros e não transgridam os direitos destes" (An evangelical vision for public policy, *Transf* 2 [July/Sept. 1985], p. 6). Um princípio desses não é somente ambíguo, arbitrário e aplicado de forma incoerente (v. Greg Bahnsen, *Homosexuality*: a biblical view [Grand Rapids: Baker, 1978], cap. 6), pois não é deduzido da Bíblia. Esse é um defeito fatal para o cristão. Não é de admirar que isso leve Sider a uma inversão completa do ensino explícito da lei de Deus: aplicar ao Estado o que é apropriado apenas para a igreja (e.g., reparação penal por discriminação racial em questões de propriedade particular), e restringir à igreja o que a lei de Deus na verdade exige do Estado (e.g., reparação do adultério ou homossexualismo)!

inclinações conservadoras têm demonstrado a tendência de promover objetivos éticos louváveis (sobriedade em relação a bebidas alcoólicas, restrição ao cigarro, intervenção para limitar a expansão geopolítica do comunismo) por meios não tão éticos, exigindo do Estado que exerça sua força de coerção em aspectos, em que não se pode deduzir base bíblica para isso. De forma semelhante, os que possuem inclinações políticas liberais têm mostrado tendências a promover propósitos éticos louváveis (integração racial, alimentos e cuidados médicos para os pobres, educação pública) por meios não tão éticos, exigindo do Estado que exerça sua força de coerção em aspectos, em que não se pode deduzir base bíblica para isso. Não importa quão éticos esses diversos princípios sejam, tentar levar a autoridade civil a fazer cumpri-los sem a fundamentação da Palavra de Deus para isso é capitular diante da posição inescrupulosa de Trasímaco, que ensinou que o que vale como "justiça" é simplesmente o que está no interesse dos mais fortes da sociedade. Ironicamente, quando o braço forte da sociedade é cortejado em nome da "justiça pública", como é definida pela opinião pessoal de alguns evangélicos (sejam conservadores, sejam liberais), isso geralmente se dá à custa de privar outros dos seus direitos legítimos (e.g., escolher para que causas contribuir com sua vida ou recursos), como é revelado pelo justo Juiz de toda a terra (v. Gn 18.25; Dt 2.4).

Um Estado que estende além dos limites usuais sua autoridade ao promover ou ao fazer cumprir tudo o que desejar, por mais louvável que isso seja (e.g., harmonia sexual entre marido e mulher, programa de economia familiar, escovar os dentes regularmente), é um Estado que abusou do poder que lhe foi delegado por Deus (Rm 13.1; Jo 19.11). Deus proíbe explicitamente que os reis se desviem para a esquerda ou para a direita do caminho bem estabelecido da sua lei (Dt 17.18-20). Aliás, as palavras notáveis do nosso Senhor, em Mateus 22.21, ensinam inescapavelmente que precisa haver um limite sobre "o que é de César". Quando César exige dos seus súditos mais do que lhe é devido (Rm 13.7), o governo de César inevitavelmente age como um "trono corrupto [...] que faz injustiças em nome da lei" (Sl 94.20).

A espada do Estado, portanto, que não deveria ser usada "em vão" (Rm 13.4), não está sob os caprichos ou a direção autônoma dos magistrados civis. Um dia eles prestarão contas das suas ações judiciais ao "Rei dos reis" (1Tm 6.15), o

"soberano dos reis da terra" (Ap 1.5). O fato de que o magistrado civil faz uma lei significa, na realidade, que ela recebe a sanção de Deus. Quando os magistrados civis (servos de Deus, v. Rm 13.4) ultrapassam os limites do poder delegado, fazendo cumprir leis não autorizadas por Deus, eles estão debaixo da ira e maldição de Deus: "Ai daqueles que fazem leis injustas" (Is 10.1). O campo adequado e o chamado divino do Estado é o da justiça civil, protegendo os seus cidadãos da violência (na forma de ataque estrangeiro, assalto ou fraude econômica). Para que as pessoas possam viver juntas em tranqüilidade e paz (1Tm 2.2), o Estado foi capacitado com a força da "espada" com o propósito específico de exercer repreensão contra os que fazem o mal (Rm 13.4). É por isso que os impostos podem ser cobrados legitimamente (v. 6). Um magistrado não pode ir além disso. Ele precisa firmar a justiça na terra que é seguida à risca nos tribunais (Pv 29.4; Am 5.15). Mas a Palavra de Deus não autoriza os governantes civis a serem agentes da caridade, do socorro financeiro, da educação e da misericórdia. Tampouco garante ao Estado a prerrogativa de promover e fazer cumprir o evangelho, muito menos a ser um "policial do mundo". Estados que assumem esse tipo de função estão tomados de um complexo de Messias, tentando salvar os seres humanos ou o mundo de formas que Deus nunca planejou para eles.

Quando as nossas reflexões sobre teoria política são orientadas por toda a Bíblia e somente pela Bíblia, precisamos concluir que, em sujeição ao reino messiânico presentemente estabelecido, todos os líderes políticos estão eticamente obrigados a fazer cumprir aquelas prescrições civis que estão na lei de Deus, e somente aquelas provisões em que ele delegou força coerciva de execução para governantes. Em resumo, é função e responsabilidade do magistrado civil obedecer aos ditames da Escritura com relação ao crime e seu castigo. A lei de Deus não é um "livro-texto" da ciência de governar, como se preparado para que todos os estatutos que qualquer sociedade precisar (e.g., leis de trânsito) estivessem formulados exatamente para as exigências de uma complexa sociedade tecnológica (e.g., crime por computador, infração de direitos autorais) para serem transferidos diretamente de Deuteronômio para o código civil de todos os países. Como já foi dito anteriormente, muita lição de casa ainda precisa ser feita na interpretação e aplicação das leis de Deus

para o nosso mundo atual. No entanto, os legisladores, magistrados e juizes deveriam estar preocupados em aplicar e fazer cumprir no Estado os preceitos da lei de Deus.

Embora essa idéia tenha sido há tempo a matéria-prima virtual da perspectiva social e política reformada, muitos hoje reagem a ela com perplexidade intelectual e a rejeitam de maneira inflexível. Uma razão comum para fazer isso é que as pessoas seguem uma interpretação particular da separação igreja/ Estado, que é na verdade paralela à distinção sagrado/ secular que já consideramos biblicamente inaceitável anteriormente. Alguns autores até admitirão que a lei de Deus é válida para a ética pessoal, eclesiástica ou social, mas elas continuam a negar sua validade contínua na ética *política*. Essa distinção dificilmente pode ser extraída da literatura e do ensino bíblico, muito menos dos mundos antigo e medieval. Está muito mais sintonizada com o racionalismo moderno, inspirado pelo iluminismo que isola a política, com outras preocupações materiais como a história e a ciência natural, da revelação religiosa.

Essa mentalidade tem sido fomentada especialmente por uma concepção americana errônea: a "separação entre a igreja e o Estado". Esse *slogan* não é bíblico na sua formulação, nem é conceitualmente claro.[21] Deveríamos pensar que a separação institucional entre Estado e igreja (algo tanto crucial quanto bíblico) tem uma influência lógica sobre a autoridade moral transcendente de Jesus Cristo sobre toda e cada esfera da vida, não importando as formas institucionais. A doutrina da separação igreja/ Estado não acarreta a separação do Estado da ética, e é exatamente dessas preocupações éticas que a lei de Deus trata. Ironicamente, são exatamente aquelas pessoas que *não* reconhecem a lei de Deus como sua norma política que, prontamente, descartam e subvertem a separação apropriada entre igreja e Estado. Elas o fazem ao tomarem as normas éticas dirigidas e designadas para a igreja (uma instituição redentora caracterizada por misericórdia e persuasão) e aplicá-las ao Estado (uma instituição natural caracterizada por justi-

[21]V. a fita gravada de Greg L. Bahnsen Separation of church and state (n.º 346 em *Covenant Tape Ministry*, Auburn, Califórnia) para uma análise das diferentes questões que são geralmente agrupadas sob a rubrica "separação entre igreja e Estado". Essa coleção de percepções múltiplas sob uma expressão conduz facilmente a equívocos lógicos.

ça e coerção). Assim as obrigações morais dirigidas à igreja (e.g., cuidar dos pobres e evitar a discriminação racial) são transferidas ao Estado civil em geral.[22]

A questão moral relevante é se a Palavra infalível de Deus aprova uma isenção da lei para magistrados civis modernos. Uma isenção dessas precisa ser lida para dentro do texto da Escritura, pois não pode ser extraída dela. Dessa forma, isso revela não a mente de Deus, mas as estranhas pressuposições do intérprete. A pressuposição de que os líderes políticos da atualidade estão isentos da obediência aos ditames relevantes da lei revelada de Deus, supõem, falsamente, que a validade política da lei de Deus era aplicada só e unicamente a Israel como nação. É óbvio que houve muitos aspectos singulares relacionados à experiência de Israel como nação; houve importantes descontinuidades entre Israel e as nações pagãs. Somente Israel como nação estava em um relacionamento de eleição, redenção e aliança com Deus; somente Israel era um tipo do reino vindouro de Deus — tendo a sua linhagem real especialmente escolhida e revelada, sendo levado por Deus para a guerra santa e assim por diante. Mas a questão relevante diante de nós é se os padrões de Israel em relação à ética política eram *também* singulares. Será que eles incorporavam um tipo de justiça relativa, válida somente para esse grupo étnico? Felizmente, nem todos os cristãos tomam por certo essa pressuposição,[23] embora muitos o fazem irrefletidamente.

O erro dessa pressuposição fica evidente com base no que a Bíblia ensina sobre os magistrados civis nas nações dos gentios à volta de Israel. Se Deus esperava deles que aprovassem e fizessem cumprir as prescrições civis da sua lei, a inferência

[22]E.g., Richard J. Mouw, *Politics and the biblical drama* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), cap. 4, em que a vontade de Deus para a igreja é explicitamente usada como modelo para a teoria política civil. Isso faz com que Mouw critique, por exemplo, a legislação civil contra a promiscuidade sexual (que a lei de Deus prescreve) e elogie a legislação econômica redistributiva (que a lei de Deus proíbe).

[23]"Embora não possamos nos dirigir à sociedade secular nos termos com que Deus se dirigiu a Israel, nem pressupor um relacionamento de aliança, não obstante, é válido argumentar que o que Deus exigia de Israel como uma sociedade completamente humana é coerente com o que ele exige de todos os seres humanos. É possível, portanto, usar Israel como paradigma dos objetivos sociais éticos na nossa sociedade" (Christopher J. H. Wright, The use of the Bible in social ethics III: the ethical relevance of israel as a society, *Transf* 1 [Oct./Dec. 1984], p. 19).

natural seria que os magistrados no mundo de hoje, não pertencentes a Israel do AT, também sejam obrigados a obedecerem às mesmas prescrições. Como base no nosso estudo anterior do salmo 2 já deixamos claro que os magistrados dos gentios e pagãos estavam moralmente obrigados a se sujeitar ao governo de Deus, mesmo que estivessem, naquele caso, agindo além das fronteiras de Israel do AT. Semelhantemente, referindo-se aos reis não pertencentes a Israel, o escritor do salmo 119 declara: "Falarei dos teus testemunhos diante de reis sem ficar envergonhado" (v. 46). Essa afirmação claramente pressupõe a validade daquela lei para esses reis. Sabemos também, por intermédio das palavras finais de Davi, que ele estava convencido de que Deus endossa "quem governa o povo com justiça, quem o governa com o temor de Deus" (2Sm 23.3; observe-se aí o uso categórico de "o povo").

A literatura sapiencial do AT, designada para servir de orientação prática internacionalmente, reforça essa perspectiva de Davi: "Os reis detestam a prática da maldade, porquanto o trono se firma pela justiça" (Pv 16.12). O próprio trono de Israel precisava estar firmado na justiça (Sl 72.1,2), pois essa característica é o fundamento do trono de Deus (Sl 97.2). Portanto, todos os governantes eram considerados como pertencentes a Deus (Sl 47.7-9). Aliás, "em todas as nações" Deus está na assembléia "dos deuses" (juízes, governantes) e é o juiz entre eles (Sl 82.1,6-8). Espera-se deles que defendam a causa dos "necessitados e oprimidos" (v. 3,4). "Justiça" aqui não significa pagamento de benefícios da assistência social ou a redistribuição das riquezas; antes significa negar-se a "favorecer os ímpios" (v. 2,4). Isso só pode ser alcançado se os "deuses" fizerem julgamentos baseados na lei de Deus, a lei do Altíssimo e Grande Juiz de toda a humanidade.

À luz disso, a sabedoria personificada de Deus declara: "Por meu intermédio os reis governam, e as autoridades exercem a justiça; também por meu intermédio governam os nobres, todos os juízes da terra" (Pv 8.15,16). Por conseguinte, a Palavra de Deus ensina que todo governante da terra está subordinado à autoridade moral de Deus e à santidade do seu trono. Eles foram colocados nos seus postos para lidar com as transgressões de um país (Pv 28.2) e têm responsabilidade moral na sua esfera de autoridade de condenar os maus (Pv 17.15). Com esse propósito em mente precisam governar de acordo com a ordem justa da lei de Deus.

A lei revelada a Israel por meio de Moisés tinha a intenção de ser modelo para as culturas circunvizinhas. Como já vimos anteriormente, Moisés declarou em Deuteronômio 4.5-8 que "esta lei [...] estou apresentando a vocês hoje" (v. 8) — não somente os seus aspectos pessoal, familiar, redentor ou eclesiástico — e deveria ser imitada pelos gentios. Por conseguinte, os profetas do AT aplicavam às nações pagãs exatamente os mesmos padrões de ética política (Hc 2.12) que eram aplicados a Israel (Mq 3.10), e as suas condenações proféticas por desobediência a Deus eram aplicadas a culturas pagãs como um todo, incluindo os pecados dos reis e príncipes dos gentios (e.g., Is 14.4-20; 19.1,13,14,22; 30.33). Em contraste com isso, Esdras, o escriba pós-exílico, louvou a Deus por ter inspirado o imperador pagão a estabelecer magistrados além das fronteiras de Israel que castigariam criminosos de acordo com a lei de Deus (Ed 7.27,28; cf. v. 25,26).

À luz dessas evidências tão abundantes, seria leviano pensar que os governantes dos gentios no AT estavam isentos das estipulações politicamente relevantes da lei de Deus. E se isso é assim, que linha de argumentação bíblica podemos alegar para isentar governantes de hoje que agem fora dos limites da nação teocrática de Israel do AT? O único argumento concebível seria o de que o NT introduz um regime completamente novo de ética deontológico, diferente daquele do AT, uma hipótese que já refutamos. Aliás, o próprio NT ensina que magistrados civis, até mesmo aqueles que estão fora da nação judaica, estão moralmente obrigados a obedecer às exigências políticas da lei de Deus. Observe que o governante político mais ímpio que se possa imaginar, "a besta" do Apocalipse 13, é descrito negativamente por substituir a lei de Deus por sua própria lei, impressa figuradamente na sua testa e na sua mão (Ap 13.16,17, em contraste com Dt 6.8). As pessoas que se opõem a esse governante ímpio, em contrapartida, são descritas duas vezes como crentes que "obedecem aos mandamentos de Deus" (12.17; 14.12). Paulo condena esse governante perverso como "o homem do pecado" (2Ts 2.3), indicando a culpa dele, por repudiar a lei de Deus no seu governo.

AS SANÇÕES PENAIS DA LEI

A forma como Paulo via os magistrados civis era que até o imperador de Roma deveria se comportar como "serva [a autoridade]

de Deus [...] para punir quem pratica o mal" (Rm 13.4). Nesse texto fica claro que a intenção é que o castigo pertença a Deus (v. 12.19; 1Pe 2.14), e a definição de prática do mal é baseada na lei de Deus (v. 13.8-10). Se os governantes civis não servirem a Deus para fazer cumprir suas leis justas contra o comportamento criminoso, eles vão, na realidade, portar a espada "sem motivo" (v. 4). Esse uso político da lei de Deus para castigar e restringir o crime corresponde exatamente a como Paulo ilustra o uso apropriado da lei em 1Timóteo 1.8-10 e não pode, portanto, ser descartado da ética do NT. Visto que os magistrados civis foram comissionados para usar a espada para o castigo dos que praticam o mal de acordo com a ira vingadora de Deus, eles precisam da lei de Deus para instruí-los sobre como e quando a ira de Deus precisa ser demonstrada por meio do Estado. Magistrados que rejeitam as orientações penais daquela lei estão, portanto, se rebelando contra o fato de serem servos de Deus. Eles se apegam à forma do seu ofício civil mas não mantêm seu conteúdo e, assim, idolatram sua sabedoria e seus desejos.

Alguns consideram óbvio, e tomam como ponto de partida na reflexão teórica sobre sua responsabilidade política, que as sanções penais da lei de Deus não podem ser executadas por magistrados da atualidade e rechaçam essa idéia. Ronald Sider, por exemplo, sem apresentar argumento ou evidência alguma, trata essa pressuposição como um elemento de comparação adequado para testar e rejeitar a perspectiva teonômica,[24] como se de alguma forma fosse óbvio a *priori* que as penalidades civis prescritas pela lei de Deus são moralmente repugnantes. Uma perspectiva assim ridiculariza implicitamente a sabedoria política do próprio Deus. Essa atitude às vezes ainda é nutrida pela nossa interpretação incorreta do que a lei de Deus, na realidade, exige ou não exige. Para citar Sider novamente, ele dá seguimento ao erro comum de pensar que o AT determinava o castigo civil pela falta de adoração a Deus, o que em si implicaria o aspecto positivo de fazer cumprir a crença religiosa nos dias de hoje. Mas a única base para essa atitude negativa preconceituosa em relação à lei de Deus é a tradição cultural ou o desprezo pessoal; por essa razão, ela cai debaixo

[24]Christian love and public policy, p. 13.

da censura de Cristo, em Mateus 5.19. Além disso, não há melhor padrão político a oferecer do que a lei de Deus. Sem ela ficamos desamparados ou com a anarquia política não reparada ou com penalidades arbitrárias e manipuladoras determinadas por dominadores perversos.

A atitude que estamos ponderando é totalmente contra a do apóstolo Paulo, que insistiu: "Se, de fato, sou culpado de ter feito algo que mereça pena de morte, não me recuso a morrer" (At 25.11). Aliás, o próprio Cristo denunciou violentamente as pessoas que deixavam de lado as determinações da lei para honrar as tradições humanas (Mt 15.3-5). A Bíblia se coloca absolutamente contra os pontos de vista, escolhidos de forma egoísta e pessoal, daqueles que rechaçam as sanções penais da lei de Deus. A Palavra de Deus insiste no fato de que "a lei é boa" (1Tm 1.8-10). Em conformidade com o seu ensino infalível, é necessário executar penalidades civis contra o comportamento criminoso (Pv 20.2,8; 1Pe 2.14), e é preciso fazer isso sem exceções ou misericórdia (Dt 19.13,21; 25.12). Além disso, Deus exige que essas penalidades civis sejam justas, nem mais nem menos do que requer a justiça civil (v. expressões como "que o seu crime merecer" em Dt 25.2; "crime que merece a morte" em 21.22; e "olho por olho" etc., em Êx 21.23-25). Com relação a esse tópico, o ensino de Hebreus 2.2 é especialmente pertinente. Ali encontramos endosso explícito do NT em relação à justiça obrigatória das sanções penais determinadas na lei de Moisés. Na avaliação de Deus, "toda transgressão e desobediência recebeu a devida punição" na lei entregue no Sinai.

A própria justiça de Deus está em jogo na recorrência às sanções civis do AT por parte do autor de Hebreus 2.2. Se em algum dos castigos que Deus determina pelas transgressões ele for arbitrário, severo, tolerante ou instável, então poderíamos de fato considerar a possibilidade de que se pudesse "escapar" da ameaça da condenação eterna por desdenhar tão grande salvação oferecida no evangelho (Hb 2.3). Se a justiça imutável e válida universalmente *não* caracteriza nem mesmo os crimes capitais da ordem da antiga aliança, então a nova aliança, ainda mais levando em conta seu poder maior, ou ênfase maior, na graça, poderia de fato anunciar ameaças que não se aplicam a todas as pessoas ou em todas as épocas. O inferno talvez até se sinta ameaçado, mas Deus precisaria

mudar sua idéia de novo sobre a justiça absoluta das suas sanções, da mesma forma que supostamente fez com o código civil. Afinal, se Deus não insistiu na justiça universal e imutável do que era menor (penalidades civis), por que não esperaríamos dele que também abrandasse a justiça do que é maior (penalidades eternas)? Essa interpretação seria uma inversão perversa do argumento defendido pelo autor da carta aos Hebreus. A justiça divina de todas as penalidades da ordem mosaica — civis, eclesiásticas, escatológicas etc. — é exatamente a premissa sobre a qual o autor constrói o seu argumento.

Por isso, repudiar as sanções penais da lei mosaica é enfrentar um dilema terrível: ou abrimos mão de todas as sanções civis contra o crime, ou nos satisfazemos com sanções civis que não são justas. As duas opções são evidentemente não-bíblicas e produzem efeitos políticos abusivos na prática.

De acordo com outra linha comum de pensamento, as sanções penais do AT serviam ao propósito de estabelecer uma linha demarcatória entre o povo da aliança de Deus e o mundo ímpio, purificando a comunidade da aliança de pecadores perversos e zombadores de Deus; por isso aquelas sanções são aplicáveis hoje apenas na igreja, somente na forma da excomunhão.[25] Essa forma de argumentação faz já de início, que ponderemos sobre uma série de aspectos: 1) Será que os crimes dos gentios de alguma forma não eram também ofensivos à santidade de Deus? 2) Por que somente algumas formas específicas de pecado em Israel eram ofensivas à santidade de Deus para que a exclusão fosse necessária? 3) Por que a santidade é menos protegida na terra depois da encarnação, em vez de ser protegida de forma mais rigorosa e universal? 4) Por que uma forma de "exclusão" do AT (isolamento religioso) foi introduzida na igreja hoje e outra forma de "exclusão" (execução) foi ab-rogada? 5) Como alguém que defende essa posição poderia evitar logicamente o relativismo cultural em questões de penalogia civil? Essa forma de argumentação é muito comum hoje, mas parece arbitrária quando submetida a análise mais profunda.

[25]V. Greg L. Bahnsen, M. G. Kline on Theonomic politics: an evaluation of his reply, *JCR* 6 (Inverno 1979-80), p. 195-221, como também o apêndice 4 no meu livro, *Theonomy in Christian ethics* (Phillipsburg: P & R, 1984).

O dr. Walter Kaiser defende uma posição a respeito das questões teológicas principais em relação à lei do AT que é muito semelhante à posição da ética teonômica.[26] Uma área em que parece haver uma discordância real está relacionada às sanções penais determinadas para os magistrados civis no AT. Kaiser diz: "Embora seja verdadeiro que a lei foi dada para todas as nações, épocas e povos, não consigo concordar que cada uma das penas capitais ainda seja válida hoje". A única exceção que ele faz é à pena capital por homicídio, que ainda seria obrigatória, pois "tem como razão um princípio moral: as pessoas foram feitas à imagem de Deus".[27] Essa forma de argumentação, no entanto, está errada. Em relação a todos os crimes capitais do AT apela-se para "princípios morais" semelhantes como base para a severidade da sua penalidade: por exemplo "eliminem o mal do meio de vocês" (Dt 22.21); "para que não sejam culpados de derramamento de sangue" (19.10); "Eu sou o SENHOR" (Lv 19.37). Se esse fosse o alcance do argumento de Kaiser, ele seria facilmente derrubado por um estudo mais aprofundado da penalogia do AT. Nenhuma das penalidades de Deus é arbitrária (Hb 2.2). Elas requerem somente o que a justiça exige para cada crime (Êx 21.23-25). As pessoas que são castigadas com a morte na lei santa de Deus são executadas somente porque são "culpadas de um crime que merece a morte" (e.g., Dt 21.22). São os princípios morais que exigem que as penalidades sejam o que o nosso Deus santo determinou que fossem — não somente no caso de homicídio, mas em todos os casos.

Em outro texto o dr. Kaiser apresenta mais razões por se opor à perspectiva teonômica das sanções penais do AT. Ele sustenta que as penalidades da lei não continuam sendo parte integral da lei de hoje. No entanto, Kaiser deixa claro que não defende essa posição por razões semelhantes àquelas apresentadas por Meredith Kline:

[26]God's promise plan and his gracious Law, *JETS* 33 (Spt. 1990): p. 289-302.

[27]Ibid., p. 297. A dificuldade em tentar reter somente a pena capital por homicídio é explorada em *Theonomy in Christian ethics*. Kaiser não responde a esses problemas. Tampouco responde ao argumento oferecido em *Theonomy*, de que a referência à imagem de Deus, em Gênesis 9.5,6, não explica por que o homicídio é castigado dessa forma, mas antes por que qualquer pessoa tem a prerrogativa de impor esse castigo (com base no fato de que toda vida pertence a Deus).

> O "intromissionismo" de Kaiser não parece ser muito diferente das perspectivas marcantemente dispensacionalistas da lei [...] Ainda estamos sem uma explicação de como esses textos legais funcionam para o cristão contemporâneo [...] Além disso, os detalhes do texto geralmente são permeados por amplas generalizações sobre o fato de a história da salvação ser cumprida em Cristo.[28]

Por que, então, o próprio Kaiser não afirma a continuidade da validade das sanções penais do AT? Para seu crédito teológico, o argumento de Kaiser tenta ser exegeticamente fundamentado, ao recorrer especificamente a Números 35.31, em vez de se basear na emoção ou em sentimentos populares.[29] A ética teonômica ensina que não podemos descartar o código civil do AT como algo horrível em sua severidade; Kaiser segue e indica que concorda completamente: "Não estamos dizendo isso para argumentar que cremos que as sanções penais do AT eram muito severas, bárbaras ou cruéis, como se não se aplicassem a dias muito mais urbanos e de cultura mais elevada como os nossos. Bahnsen, apropriadamente, observa que em Hebreus 2.2. 'toda transgressão e desobediência recebeu a devida punição'". A teonomia ensina que só o Legislador tem a prerrogativa de mudar ou revogar suas leis; e aqui também Kaiser diz a mesma coisa: "somente Deus poderia dizer quais crimes teriam suas sanções redimidas".[30]

Além disso, o que Kaiser está argumentando não é que houve uma mudança nas sanções penais do AT para o NT, mas, ao contrário, que *até no AT* a lei de Deus não exigia necessaria ou absolutamente a pena de morte para todos os crimes em que essa pena é mencionada. Por conseguinte, Kaiser diz estar defendendo a mesma coisa que ele crê que a lei do AT ensinava no AT. Isso é significativo, pois se a lei ensinava o que Kaiser alega, então um teonomista está comprometido com a defesa da interpretação dele como o padrão moral para os governos civis em nossos dias.[31]

[28]Ibid., p. 292-3. Obviamente louvo a Kaiser por essas observações importantes contra o tratamento que Kline dá ao AT.

[29]Ibid., p. 293.

[30]Ibid.

[31]O leitor não deveria negligenciar o fato de que a interpretação de Kaiser não demonstra que a pena de morte não é permissível hoje em conexão aos crimes especificados na lei mosaica, mas somente que essa pena em tais casos não é necessária. Elas ainda poderiam ser usadas em circunstâncias apropriadas.

Isso nos deixa pensativos acerca da questão de se o dr. Kaiser está correto em sua interpretação da lei do AT. Ele pode até estar, mas ainda não estou convicto disso. De acordo com ele,

> o versiculo-chave nessa discussão é Números 35.31 [...] Somente no caso de homicídio premeditado o texto diz que os líderes em Israel estavam proibidos de aceitar um "resgate" ou "substituto". Isso tem sido amplamente interpretado para implicar que em todos os outros 15 casos os Juízes poderiam atenuar os crimes merecedores de pena capital, ao determinar um "resgate" ou "substituto".[32]

Essa forma de argumento contém pelo menos dois erros que precisam de correção. 1) Contém um argumento enganoso baseado no silêncio: ou seja, visto que a lei não proibia atenuar a pena capital para crimes que não fossem o homicídio, a pena por esses crimes poderia ser atenuada. Esse argumento é análogo à seguinte linha de raciocínio: Cristo aplica a alguns pecados específicos a condenação explícita do inferno (e.g., Mt 5.22,29,30; 23.15,33; 25.41), mas não menciona isso explicitamente em conexão a todo pecado específico; por isso, o castigo do inferno se aplica a apenas alguns pecados específicos. Certamente responderíamos a esse tipo de lógica que: a) os pecados específicos mencionados são apenas um exemplo de como cada pecado será tratado por Deus; e b) há textos na Bíblia que ensinam de maneira mais geral e ampla que a ira eterna de Deus será exercida sobre todos os pecados em geral. Do mesmo modo, Kaiser não lidou com a possibilidade real de que a proibição de aceitar um substituto (e assim atenuar a punição) no caso de homicídio tinha a intenção de nos ensinar como todo crime capital deveria ser tratado — isto é, deveria ser tratado para ilustrar o restante da categoria. Além disso, Kaiser não deu resposta alguma aos textos na Bíblia que, em geral ensinam que todas as penalidades da lei eram

[32]Ibid., p. 293. A única evidência confirmatória que Kaiser apresenta para essa interpretação é o fato de que Paulo não determinou a pena capital no caso do fornicador incestuoso em 1Coríntios 5. Esse tipo de argumento, baseado no silêncio, foi refutado nos meus livros, *Theonomy in Christian ethics* e *By this standard* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985). Devemos crer que Paulo estava "atenuando" a sentença da pessoa culpada de incesto, ou que ele estava tentando não pronunciar nenhuma sentença civil? A resposta deveria ser óbvia. A excomunhão não é uma pena civil, mas de acordo com a perspectiva de Kaiser ela seria o exemplo de uma sentença atenuada.

justas, exatamente o que o crime fazia merecer e, aparentemente, não deveriam ser atenuadas. Por isso os juizes recebiam a seguinte ordem de Deus: "Não tenham piedade. Exijam vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé" (Dt 19.21; v. 25.12). Hebreus nos diz que aquele que transgredia as partes relevantes da lei mosaica "morria sem misericórdia pelo depoimento de duas ou três testemunhas" (Hb 10.28).

2) Além disso, seu argumento baseia-se em uma premissa incorreta, premissa esta que precisa ser no mínimo modificada, caso não seja negada. Sua premissa, inferida de Números 35.31, é que "somente no caso de homicídio premeditado" a pena de morte era absolutamente necessária. Entretanto, sabemos, por intermédio do ensino do AT em outra passagem, que isso não é correto. Pondere sobre dois exemplos. Êxodo 22.18 diz: "Não deixem viver a feiticeira". Isso diz muito mais do que simplesmente que uma bruxa praticante e condenada deveria receber algum tipo de penalidade civil; a determinação proíbe especificamente permitir que essa criminosa continue viva (o que deveríamos fazer se outra pena que não fosse a capital fosse imposta). O versículo seguinte, Êxodo 22.19, ensina: "Todo aquele que tiver relações sexuais com animal terá que ser executado". Isso também não pode ser interpretado como se estivesse requerendo algum tipo de penalidade civil por bestialidade. O texto original usa uma expressão idiomática hebraica que comunica a certeza do que está sendo exigido: "morrendo morrerá", uma expressão que é muitas vezes, e de forma apropriada, traduzida por "ele *certamente* morrerá". Deus ordena explicitamente que o crime de bestialidade seja sem dúvida castigado com a morte. Não é permitida modificação alguma nos casos de feitiçaria e perversão sexual.[33] Não é necessário que continuemos aqui o nosso estudo de penalogia do AT.

[33]Com base na aparente transição, em Êxodo 21.29,30, para instruções penais, em que a pena de morte poderia ser usada mas o resgate era permitido, alguns comentadores sugerem que as penas de morte nos versículos 12-25 (e.g., por seqüestro, por ataques violentos aos pais) são obrigatórias. Isso não significaria que todos os casos que exigem a pena de morte façam disso o castigo obrigatório; pode haver casos em que a lei deveria ser lida (no contexto imediato ou mais amplo) como fazendo da pena de morte a maior sentença permitida que um juiz poderia impor, em que uma sentença menor seria

O argumento apresentado pelo dr. Kaiser em relação ao aspecto limitado das sanções penais é, portanto, duplamente débil. Baseia-se em uma premissa falsa e requer o argumento errôneo baseado no silêncio. Pode haver, não obstante, flexibilidade *dentro* do código penal do AT, que os estudiosos da Bíblia precisam levar em consideração. Mas o fato de que havia alguma flexibilidade ou liberdade de ação judicial embutida nas determinações penais da lei de Deus, como revelada por Moisés, não sugere de forma alguma que por isso essas determinações foram ab-rogadas nos dias de hoje.

Somos obrigados a concluir que a Bíblia não oferece justificativa alguma para ensinarmos que, como categoria, as determinações "políticas" da lei de Deus do AT foram ab-rogadas. Toda a evidência bíblica relevante — não importa se sobre governantes dos gentios na época do AT, magistrados da época do NT ou sanções penais necessárias e imparciais — está se movendo em sentido totalmente oposto. Deus nunca é retratado como alguém que tem um padrão duplo de ética política, como se fosse menos necessário punir estupradores, seqüestradores e assassinos com a "devida punição" (v. Hb 2.2) em Israel, e além da fronteira geopolítica, no território dos gentios na época do AT ou para o tempo da era do NT. A justiça da lei de Deus, mesmo que lide com questões políticas como crime e castigo, não é algo culturalmente relativo. Não é de admirar que os nossos problemas criminais mais agudos hoje (e.g., desprezo pela vida, por relações sexuais adequadas e por propriedade) são exatamente as questões que são tratadas com firmeza e clareza na lei de Deus. A orientação divina no entanto, foi colocada de lado, em favor da especulação "iluminada" e da forma de ação autodestruidora deste mundo.

A FORMA LEGAL DA REFORMA POLÍTICA

Cristãos bíblicos não são "positivistas legais" que negam qualquer conexão conceitual entre a lei civil e a moralidade. Percebemos

permitida se as circunstâncias dessem condições para isso. No entanto, só podemos determinar isso caso por caso, com base em uma argumentação bíblica sadia em cada situação, antes de determinar que uma execução prescrita não é absolutamente exigida. (E. g., Mateus 1.19 poderia ser usado para mostrar que a justiça não exigia a pena de morte em todos os casos de relação sexual com a noiva.)

que toda a lei civil surge de um ponto de vista moral — ou, de maneira mais abrangente, uma maneira de ver o mundo e a vida — e dá expressão ao mesmo. A questão não é, portanto, *se* o Estado deve fazer cumprir alguns conceitos de ética definíveis e coerentes, mas antes *qual* sistema ético ele deve fazer cumprir. É impossível ao Estado evitar constranger o comportamento dos seus súditos, de acordo com estatutos que reflitam alguma filosofia moral. Argumentamos que para o cristão essa filosofia moral deveria ser tirada da palavra infalível de Deus como registrada no AT e no NT. Não pode ser baseada na especulação filosófica autônoma ou em tradições sociais humanas, pois as duas estão influenciadas pela nossa condição decaída e não podem, portanto, oferecer orientação ética confiável.

Mas não podemos negar o fato de que na sociedade há incrédulos, em número suficiente, que estão prontos a questionar a veracidade e autoridade da Palavra de Deus. O cristão vive em um mundo em rebelião contra o Senhor e seu Cristo, um mundo em que o número de incrédulos em uma sociedade específica é muitas vezes maior do que o de crentes. Há uma pluralidade de perspectivas buscando seguidores. Se a lei de Deus é o ideal moral que deve ser seguido politicamente, e se a prática em uma dada situação política é contrária a ela, que medidas o cristão deve tomar caso espere corrigir essa situação? Essa questão, assim como qualquer outra questão ética, tem de ser tratada pela própria lei de Deus. Esse código moral não estabelece somente os padrões a ser seguidos por aqueles que estão no poder político, mas também coloca princípios de conduta a ser seguidos por aqueles que almejam contribuir para uma sociedade politicamente mais justa.

Desse modo, deixe-me concluir este ensaio ao comentar que o compromisso com a lei de Deus proíbe o uso da violência (Mt 26.52; 2Co 10.4) e da revolução (Rm 13.1,2; Tt 3.1) para instituir conformidade maior com a vontade de Deus, em vez de encorajá-lo. Colocando isso de maneira simples, a lei de Deus não pode ser "imposta" pela força a uma sociedade que não está disposta para isso. É óbvio que sempre haverá indivíduos sobre os quais as leis da sociedade têm de ser impostas, independentemente se são exatamente as leis de Deus ou não. Ou seja, sempre haverá um elemento criminoso que não adequará suas ações segundo as restrições da lei civil. Impor os padrões civis (não

pessoais ou eclesiásticos) da sociedade a esses indivíduos por meio da aplicação ou ameaça de sanções penais é tanto correto quanto inevitável (Pv 20.8,26; Rm 13.3). O tipo de imposição de que discordamos, no entanto, é o uso de coerção ou de violência para obrigar uma sociedade inteira a se submeter aos ditames da lei de Deus. Em vez disso, essa mesma lei instrui o povo de Deus a confiar e utilizar os meios da regeneração, da reeducação e reforma legal gradual para contribuir para a reforma da ordem política exterior.

A preocupação cristã pela política obtera poucos resultados se, na prática, ignorar a necessidade espiritual fundamental do ser humano de ter seu coração regenerado "por Deus". Por isso, precisamos fazer do evangelismo, oração e educação, elementos fundamentais na estratégia cristã para uma futura mudança política. Ao mesmo tempo em que estamos oferecendo alimento cristão e reeducação aos novos convertidos (incluindo a educação na moralidade sociopolítica), precisamos nos engajar também em persuasão intelectual e nos recursos apologéticos no contato com os não-convertidos, com o propósito de mudar seu sistema de valores e de promover as vantagens da perspectiva cristã acerca de questões políticas.

Além disso, os cristãos devem usar todos os meios legais que estão à disposição em uma dada sociedade para contribuir para a reconstrução do sistema legal, judicial e político daquela sociedade. Legisladores, juízes e magistrados cristãos, assim como seus assistentes, devem trabalhar para o aperfeiçoamento progressivo das leis e dos procedimentos do Estado, trazendo-os cada vez mais perto dos princípios da lei de Deus para autoridades políticas. O que é necessário para essa reforma, e a complementa, é obrigação moral de cada crente para fazer uso de sua voz política, votando para apoiar aqueles candidatos e medidas que melhoram e se amoldam às prescrições da lei de Deus. Em tudo isso é evidente que meios pacíficos[34] devem ser usados para se alcançar mudanças políticas por parte dos que estão comprometidos com a lei de Deus e sua aplicação mo-

[34]Essa restrição a meios pacíficos de transformação, ou a uma reforma política (positiva), não trata, em si, da questão (negativa) da autodefesa contra os assaltos ilegítimos de representantes do Estado (por exemplo, em uma escola cristã) ou contra um regime político assassino que está além da correção judicial (por exemplo, a Alemanha de Hitler ou a Uganda de Idi Amim Dadá).

derna — e não há movimentos como a "guerra santa", a "violência revolucionária" ou a "abolição da democracia".[35]

RESUMO DA PERSPECTIVA TEONÔMICA DA LEI DE DEUS

1. As Escrituras do AT e do NT são, em parte e no todo, a revelação verbal de Deus por meio de palavras humanas, sendo infalivelmente verdadeiras acerca de tudo que ensinam sobre qualquer tópico.

2. Desde a Queda sempre foi considerado ilegítimo usar a lei de Deus com a expectativa de estabelecer seu próprio mérito ou justificação. A salvação vem por meio da promessa e da fé; o compromisso com a obediência é o estilo de vida da fé, um sinal da gratidão pela graça redentora de Deus.

3. A Palavra do Senhor é o padrão único, supremo e inquestionável para as ações de qualquer pessoa em todas as áreas da vida; essa Palavra naturalmente inclui as orientações morais de Deus (lei).

4. A nossa obrigação de cumprir e guardar a lei de Deus não pode ser julgada por nenhum padrão extra-escritural, por exemplo, se as suas exigências específicas são adequadas a tradições passadas ou a práticas ou sentimentos modernos.

5. Deveríamos pressupor que as leis permanentes[36] do AT continuam moralmente obrigatórias no NT, a não ser que sejam abolidas ou modificas por revelação posterior.[37]

[35]Rodney CLAPP de forma errônea diz isso a respeito dos teonomistas, Democracy as heresy, p. 17. É claro que o sr. Clapp está consciente de que a palavra "democracia" é suscetível a um espectro amplo de definições e conotações (e.g., desde a instituição do governo direto por parte de cada cidadão sem a mediação de representantes, passando por um procedimento de governo em que representantes são eleitos e afastados por decisão popular, até o simples conceito do voto majoritário ou da igualdade social). As definições de democracia são tão variadas que J. L. Austin certa vez descartou a palavra como "evidentemente inútil". Se por um lado há alguns sentidos de "democracia" que os teonomistas (e todos os cristãos, e até o sr. Clapp) gostariam de evitar, certamente não nos opomos aos "procedimentos democráticos" como são comumente compreendidos e usados.

[36]"Leis permanentes" é um termo usado para ordens aplicáveis ao longo do tempo a classes de indivíduos (e.g., não mate; obedeça aos seus pais; comerciantes, usem medidas e pesos justos; magistrados, executem estupradores), em contraste com ordens para o indivíduo (e.g., a ordem a Samuel para ungir Davi em um lugar e momento específicos) ou mandamentos positivos para situações distintas (e.g., a ordem de Deus a Israel de exterminar algumas tribos cananéias em dado momento da história).

[37]Em contraste, é característica da teologia dispensacionalista afirmar que mandamentos da antiga aliança deveriam ser considerados ab-rogados *a priori*,

6. Com relação à lei do AT, a nova aliança supera a antiga aliança em glória, poder e finalidade, e assim faz cumprir tarefas anteriores. A nova aliança também supera as sombras da aliança antiga, e assim muda a aplicação de princípios sacrificais, de pureza e de "separação", redefinindo o povo de Deus e alterando o significado da Terra Prometida.

7. As leis permanentes de Deus são um reflexo do seu caráter moral imutável e são absolutas no sentido de serem não-arbitrárias, objetivas, universais e estabelecidas antes de circunstâncias particulares; portanto são aplicáveis a tipos gerais de situações morais.

8. O envolvimento do cristão na política requer o reconhecimento da lei de Deus transcendente, absoluta e revelada como padrão segundo o qual todos os códigos sóciais são julgados.

9. Magistrados civis em todas as épocas e lugares são obrigados a exercer sua função como servos de Deus, como agentes da ira divina contra criminosos e como aqueles que prestarão contas no Dia Final do seu trabalho diante do Rei dos reis, o seu Criador e Juiz.

10. A continuidade geral que pressupomos com respeito aos padrões morais do AT se aplica igualmente a questões sociopolíticas, assim como se aplica à ética pessoal, familiar e eclesiástica.

11. Os preceitos civis do AT (leis "judiciais" permanentes) são um modelo de justiça social perfeita para todas as culturas, até mesmo no castigo de criminosos. Fora das áreas em que a lei de Deus determina a intervenção e a aplicação da retribuição penal, governantes civis não estão autorizados a legislar ou usar a coerção (e.g., no mercado econômico).

12. A forma moralmente apropriada para o cristão corrigir os males sociais que não estão sob a jurisdição legal do Estado ocorre por meio de empreendimentos voluntários e de caridade ou da censura na casa, na igreja ou no mercado, assim como o método apropriado para mudança da ordem política da lei civil não passa pela revolução violenta, mas pela dependência da regeneração, reeducação e reforma legal gradual.

a não ser que sejam repetidos no NT (e.g., Charles Ryrie, The end of the Law, *BSac* 124 [1967], p. 239-42.

Réplica

REFORMADA NÃO-TEONÔMICA

a Greg L. Bahnsen

Willem VanGemeren

Quero elogiar Bahnsen pela forma racional com que tratou o tópico da teonomia. Os teonomistas têm muitos pontos em comum com a perspectiva clássica da Lei de Deus. Eles estão comprometidos com: 1) a autoridade de toda a Bíblia (*tota Scriptura*) como a única base (*sola scriptura*) para o desenvolvimento da fé (i.e., doutrina) e da vida (i.e., ética); 2) a excelência da nova aliança e a relevância da lei como a revelação das qualidades perfeitas de Deus; 3) a necessidade da regeneração como pré-requisito da transformação e a necessidade da transformação baseada na lei de Deus; e 4) a correlação entre fé e obediência (*sola fide*).

Não foi surpresa para mim que ao ler a primeira parte do capítulo — a correlação entre lei e evangelho — eu anotei a minha concordância com Bahnsen nas margens do texto. Aliás, o NT confirma as perspectivas positivas e negativas da lei de Deus. Essa ambivalência não surge das inconsistências nos ensinos dos apóstolos, mas dos contextos retóricos. Quando o Senhor e os apóstolos observaram os profissionais da lei, que argumentavam que sua justiça os justificaria com Deus, eles se posicionaram de forma dura contra as tradições da lei e a administração mosaica. Em outros momentos, falaram da excelência da nova era da graça e das bênçãos inerentes à vinda de Cristo e no derramamento do Espírito Santo. A nova época é superior e muito mais gloriosa em comparação à era mosaica. O retrato negativo e a comparação do velho com o

novo não têm influência sobre a essência da aliança mosaica como administração da graça. Nesse ponto concordo com Bahnsen: "As Escrituras não apresentam a aliança de Moisés ou da lei como fundamentalmente opostas à graça da nova aliança".

Discordo de Bahnsen em três aspectos. Em primeiro lugar, não dá atenção suficiente à culpa da Lei. A Lei foi um ministro da condenação e da morte (2Co 3.9), do qual Cristo nos libertou. Ele veio não somente para perdoar pecados, mas também para capacitar espiritualmente aqueles que crêem no seu nome. A administração mosaica não tinha o poder de dar ou sustentar vida. É verdade que Deus prometeu vida a todos que o amassem e se submetessem a fazer sua vontade. Mas o cumprimento da promessa dependia da vinda do seu Filho e sua redenção na cruz. A administração da Lei era um lembrete constante da feiúra, do poder e das conseqüências da Lei. Bahnsen poderia ter nos ajudado melhor ao analisar mais de perto a suficiência do sacrifício de Cristo, a nova posição do crente em Cristo e a liberdade do Espírito. O calvário tem uma relação com o lugar e a prática da Lei.

Em segundo lugar, Bahnsen introduz a distinção entre "leis permanentes" e "ordens específicas". Isso soa tão parecido com o que estudiosos do AT chamam de leis apodícticas e leis casuísticas,[1] embora isso não seja exatamente o que ele tem em mente. As leis permanentes são "ordens aplicáveis ao longo do tempo a classes de indivíduos" e são moralmente obrigatórias, ao passo que ordens particulares são mandamentos dirigidos a indivíduos particulares ou eventos singulares. Essa classificação é muito ampla e não faz jus à complexidade das Leis do AT. Em vez disso, eu gostaria de defender o ponto de vista de que as leis "permanentes" sejam divididas em duas classes: leis apodícticas e leis casuísticas. A primeira inclui o Decálogo, leis com a linguagem "farás isso ou aquilo" e "não farás isso ou aquilo", leis que se referem a um sujeito geral ("todo aquele que"), leis que começam com a fórmula "maldito é todo aquele que" e leis que exigem a pena de morte. As leis casuísticas descrevem em maiores detalhes as circunstâncias em que a Lei deve ser aplicada. À parte dessa distinção, o que

[1]V. o meu capítulo neste livro, "O ponto de vista reformado não-teonômico".

está em jogo é a *aplicação* da lei. Defendo o ponto de vista de que Deus tem liberdade para atenuar a sentença, para mudar e para ab-rogar sua lei. O próprio AT mostra flexibilidade na aplicação da lei.[2] Por isso, não podemos *pressupor* que as Leis permanentes do AT continuem moralmente obrigatórias.

O recurso à continuidade da lei (Mt 5.17,18) toca um nervo muito sensível para o povo reformado. As declarações das confissões de fé tratam das questões da continuidade e da abrogação da lei. Por exemplo, o artigo 25 da *Confissão belga diz*:

> Cremos que as cerimônias e prefigurações da lei terminaram com a vinda de Cristo e que chegou o fim para todas as sombras, de forma que o seu uso deve ser abolido entre os cristãos. Entretanto, as suas verdades e o seu conteúdo permanecem para nós em Cristo Jesus, no qual foram cumpridas. E ainda usamos os testemunhos da lei e dos profetas para confirmar a nossa fé no evangelho e também para dirigir a nossa vida em toda a decência para a glória de Deus e conforme a sua vontade.*

De forma semelhante, a *Confissão de Fé de Westminster* permite a "equidade" da lei.

É extensão da continuidade entre as duas administrações da aliança que está em questão. Bahnsen está perfeitamente sintonizado com a posição reformada ao defender a *continuidade* da lei moral da antiga aliança e a *descontinuidade* da antiga aliança. Dessa perspectiva de continuidade, ele defende que deveríamos *presumir* que as estipulações morais da lei são obrigatórias para a época presente. Quais são as estipulações morais? São os regulamentos registrados na lei escrita e na lei natural. Bahnsen quer de fato dizer que todos os mandamentos da lei, incluindo as leis cerimoniais e civis, devem ser observados ainda hoje?

À medida que a linha de argumentação se desenvolve, parece que ele amplia o significado confessional da lei moral para incluir todas as leis que se tornaram conhecidas pelas "ordenanças mosaicas (escritas) ou pela revelação geral (não-escrita)". Essas Leis "têm uma obrigatoriedade universal e

[2]Cf. T. Longman III, God's Law and mosaic punishment today, in *Theonomy, a reformed critique*, (org.) W. R. Barker e W. R. Godfrey, Grand Rapids: Zondervan, 1990) p. 41-54.

*Artigo 25 — A lei cumprida em Cristo, Curitiba: Igrejas Evangélicas Reformadas no Brasil, 1998, p. 762. (N. do E.)

'natural'". Essa definição exclui as Leis cerimoniais, mas inclui todos os outros regulamentos da lei mosaica, como também o que pode ser deduzido apropriadamente da lei natural. Mas como devemos interpretar adequadamente as Leis e aplicá-las a um novo contexto político e cultural? Com base na lógica de Bahnsen, Vern S. Poythress pergunta se Levítico 19.19 — "Não cruzem diferentes espécies de animais. Não plantem duas espécies de sementes na sua lavoura. Não usem roupas feitas com dois tipos de tecido" — ainda é aplicável hoje.[3] Essas leis estão em forma de leis apodícticas ("não farás isso ou aquilo") e, com base na ética teonômica, deveriam ser moralmente obrigatórias. A resposta de Bahnsen é simples: Faça sua tarefa de casa e dê espaço para erros de discernimento e de exegese. Afinal, a questão é bem definida, preto no branco. Viva de acordo com a lei de Deus ou de acordo com as "especulações pecaminosas e tolas dos seres humanos".

Bahnsen toma a ambigüidade confessional como base para defender que sua posição é reformada e que o rótulo "teonômico" é desnecessário. No entanto, Sinclair B. Ferguson demonstrou de forma satisfatória que os teólogos de Westminster usaram o termo "eqüidade", no sentido técnico da aplicação da Lei, a um contexto novo.[4] Como Bahnsen, eles viam uma conexão entre a lei mosaica e a lei natural, mas ao contrário de Bahnsen, que começa com a lei escrita, eles buscaram a eqüidade geral na lei natural. Na prática do princípio da eqüidade, aplicaram a lei natural livremente a uma nova situação ao desenvolver leis e ao tornar as ofensas castigáveis, sem se prenderem às leis mosaicas. As punições pelo crime, da mesma forma, eram sujeitos às mudanças culturais. Ferguson escreve: "Os castigos mosaicos podem ser alterados não somente no modo de execução mas também na severidade da ação".[5]

Em terceiro lugar, a questão com que estamos lidando se torna ainda mais complicada por meio da conexão histórica da Lei com Israel, com a terra e com a religião. A relação entre

[3]Effects of interpretive frameworks on the application of Old Testament Law, in *Theonomy, a reformed critique*, p. 104-10.

[4]An assembly of theonomists? The teaching of the Westminster divines on the Law of God, in *Theonomy, a reformed critique*, p. 315-52.

[5]Ibid., p. 333.

Deus e Israel era basicamente um relacionamento de aliança, mas era regulado pelas sanções da lei.[6] A lei mosaica prendia o povo. Ao regulamentar em detalhes todos os aspectos da sua existência na terra e do seu relacionamento com a religião, o que Thomas F. Torrance escreveu com respeito à correlação entre povo, terra e lei — "Há uma relação intrínseca entre o povo e a terra, assim como entre o povo e o livro"[7] — também se aplica à religião. O propósito da lei era ensinar a Israel algumas coisas sobre obediência, respeito e amor por Deus e pelos outros seres humanos "na terra para a qual estão indo para dela tomar posse" (Dt 6.1). Na terra havia um centro de adoração, o templo. A lei regulamentava todos os aspectos da sociedade, incluindo a vida civil e os aspectos cerimoniais da religião. O ensino da lei era uma ferramenta pedagógica por meio da qual o Senhor instruía o seu povo a começar a conectar todos os aspectos da sua vida a ele em um dado lugar ou época.

A lei não tinha o propósito de ser um documento para as nações ou para governos civis. O seu propósito era trazer o Reino de Deus — isto é, a vontade de Deus — para mais perto da terra *por intermédio da teocracia de Israel.* Porém, esse reino não foi realizado em Israel. Somente Jesus Cristo executou completamente a vontade de Deus e foi obediente em todos os aspectos da lei (moral, civil, cerimonial). Ele libertou os crentes da culpa da Lei e os conduziu à liberdade da experiência madura do relacionamento pai-filho. À medida que a igreja se expandia para dentro do mundo dos gentios, as conexões antigas aparentes no AT foram quebradas. Isto é, a missão aos gentios enfraqueceu a conexão entre o livro e a terra e, por conseqüência, entre cristãos e a terra. O ensino apostólico ensinou a igreja primitiva a prever essas separações. Pedro falou da existência da igreja como em um exílio (1Pe 1.1). O autor da carta aos Hebreus explicou muito claramente a abrogação das leis cerimoniais. O apóstolo Paulo tratou da questão da nova criação, do novo nascimento e da vida do Espírito. A lei civil foi *desconectada* dos seus elos com o antigo povo de Deus,

[6]W. A. VanGemeren, *The progress of redemption* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), p. 146-77.

[7]Vocation and destiny of Israel, in *The witness of the jews to God,* (org.) David W. Torrance, Edinburgh: Handsel Press, 1982, p. 103.

com Jerusalém e com a terra. Por isso, como já foi mencionado, a Confissão Belga fala da ab-rogação das leis cerimoniais e civis. No ensino apostólico, no entanto, o livro (lei moral) foi *reconectado* ao ensino de Jesus Cristo, em seu sofrimento e em glória presente, à obra do Espírito Santo e ao novo povo de Deus.

A crise da queda de Jerusalém em 70 d.C. teve um impacto diferente sobre a história do cristianismo e do judaísmo. O judaísmo rabínico reconectou à *tôrāh* na diáspora, passando por duas formas de separação: o elo do povo com a religião na destruição do templo em 70 d.C., e do povo com a terra na expulsão dos judeus da Judéia em 135 d.C. Nesta última data, o cristianismo já havia estabelecido novos pontos de conexão por meio do ensino e ministério de Jesus Cristo, como nos é relatado no ensino apostólico. Ele tinha ensinado que seu reino é estabelecido quando as pessoas vêm a ele por meio de uma *fé viva* e fazem a vontade do Pai, como está expresso nos mandamentos de amor radical a Deus e de amor sacrifical às pessoas.[8]

Para concluir, críticos da teonomia, não-reformados[9] e reformados, têm comentado que a perspectiva teonômica diverge da perspectiva reformada da lei. Eu concordo com os autores de *Theonomy*: a reformed critique, como também com outros críticos da teonomia, em que a resposta reformada à pergunta de Bahnsen — "Que função a lei mosaica tem na vida do crente moderno?" — é diferente da resposta dele.

[8]Cf. D. G. McCartney, The New Testament use of the Pentateuch: implications for the theonomic movement, in *Theonomy, a reformed critique*, p. 129-52.

[9]V. Christopher J. H. Wright, The ethical authority of the Old Testament: a survey of approaches (Part 1), *TynBul* 43 (1992), p. 110.

Réplica da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

a Greg L. Bahnsen

Walter C. Kaiser Jr.

A perspectiva teonômica sobre o debate lei/ evangelho insta os crentes a começarem com a verdade de 1Timóteo 1.8 — "Sabemos que a lei é boa, se alguém a usa de maneira adequada". O fato de que existe certa ambivalência e um aparente conflito no NT em relação à lei é a razão por que Paulo adverte os crentes a usarem a lei de forma consoante à "sua natureza, direção e intenção".

Com esse início estamos em pleno acordo. No entanto, teria sido desejável que o dr. Bahnsen tivesse descrito como o contexto de 1Timóteo 1.8-11 apóia sua argumentação. Não é incomum ouvirmos, como testificam um ou mais capítulos deste livro, que a referência de 1Timóteo 1.8 à lei dificilmente tenha sido dirigida a crentes e ao uso da Lei na santificação, visto que os versículos 9 a 11 desse contexto *parecem* descartar essa possibilidade:

> Também sabemos que ela não é feita para os justos, mas para os transgressores e insubordinados, para os ímpios e pecadores, para os profanos e irreverentes, para os que matam pai e mãe, para os homicidas, para os que praticam imoralidade sexual e os homossexuais, para os seqüestradores, para os mentirosos e os que juram falsamente; e para todo aquele que se opõe à sã doutrina. Esta sã doutrina se vê no glorioso evangelho que me foi confiado, o evangelho do Deus bendito.

Teria sido útil se Bahnsen tivesse lidado com todo o contexto, evitando assim fazer o que parece ser o uso do texto

como pretexto, ou seja, tirar do contexto uma frase fácil de ser usada como *slogan* para uma campanha particular.

Mas, por enquanto, deixando de lado essa crítica, precisamos dizer que uma parte excelente da argumentação de Bahnsen é a seção em que apresenta os aspectos em que a nova aliança suplanta a antiga aliança em 1) poder, 2) glória, 3) finalidade e 4) realização. Aqui estão algumas das mais bem-elaboradas contribuições ao debate lei/ evangelho do passado recente.

No entanto, apesar do nosso apreço por vários pontos da argumentação geral de Bahnsen, precisamos mesmo assim fazer objeção a três questões tão sérias, que vão afetar o seu sistema geral e é todo benefício que fez, ao avaliar corretamente o lugar da lei para o crente do NT. As questões são as seguintes: 1) a nova aliança redefine e recoloca Israel como o povo de Deus juntamente com o novo povo de Deus — a igreja; 2) a ética e a agenda políticas de Deus podem e serão realizadas mais e mais pelos reis da terra até mesmo antes do *eschaton*; e 3) as sanções penais da lei ainda estão em vigor hoje. Cada uma dessas afirmações tem enorme significado e muitas conseqüências tanto para a teologia e a exegese cristãs quanto para a questão do lugar da lei na vida do crente.

A igreja substitui Israel como o novo povo de Deus

O dr. Bahnsen dá um passo crítico mas no sentido errado, quando afirma que

> a redenção trazida pela nova aliança também redefine o povo de Deus. O reino que no passado focalizava na nação de Israel foi tirado dos judeus (Mt 8.11,12; 21.41-43; 23.37,38) e dado a um corpo internacional: a igreja de Jesus Cristo. O NT descreve a igreja como a reconstrução de Israel (At 15.15-20), a "comunidade de Israel" (Ef 2.12), "filhos de Abraão" e "descendência de Abraão" (Gl 3.7,29) e "o Israel de Deus" (6.16).

A continuidade alegada de Bahnsen ultrapassou os limites da Escritura. Se a promessa feita a Abraão, Isaque e Jacó sobre a semente e o evangelho (e.g., Gn 12.2,3,7; 15.4) era "eterna", por qual regra de hermenêutica e de lógica é possível extrair ou, de alguma forma, produzir o papel significativo que teria o povo a quem a promessa foi feita, ao passo que os outros

fatores, incluídos na mesma aliança, continuariam inalterados? Em Gênesis 15.9-21 Deus "passou por entre os pedaços dos animais" — que tinham sido cortados e divididos para formar um corredor — como um "fogareiro esfumaçante, com uma tocha acesa". Por meio desse processo, o promitente divino se obrigava, e somente a si mesmo, a cumprir tudo que tinha prometido na aliança, visto que Abraão não estava obrigado a passar também entre os pedaços de animais (e assim prometer que se não cumprisse sua parte do acordo, tanto a sua vida quanto as promessas da aliança estariam perdidas). Claramente, a promessa a Abraão foi uma aliança unilateral, incondicional e não uma aliança bilateral e condicional!

Mesmo depois que Israel voltou do exílio babilônico, Deus ainda estava prometendo que não substituiria, nem redefiniria nem removeria Israel de ser seu povo ou de ter posse da terra que lhes tinha prometido, pois em 518 a.C. (18 anos após o retorno do exílio), a palavra ainda estava em vigor em Zacarias 10.6-12. Tampouco foi mudada nos tempos do NT, pois Paulo deixa muito claro que "os dons e o chamado de Deus [a Israel] são irrevogáveis" (Rm 9—11, especialmente 11.29).

Ensinar que a igreja substituirá a nação de Israel conduz a dificuldades exegéticas, não somente na compreensão do cronograma de Deus em relação aos eventos futuros (e.g., o "re-enxerto" de Israel na oliveira em Rm 9—11), mas também levará à confusão do cronograma político destinado à nação com as responsabilidades pessoais e sociais designadas para o indivíduo e a igreja.

Há um lado do argumento, no entanto, que não pode ser negligenciado. Os títulos que ele usa para se referir à igreja mostram que a comunidade de crentes é formada de somente *um* "povo de Deus". Todos os que crêem, sejam judeus ou gentios, são parte da "semente de Abraão". Essa tinha sido a intenção de Deus desde o início, como está evidente em Gênesis 12.3. Não obstante, admitir o fato bíblico de que exista somente *um* povo de Deus nos dois testamentos não é equivalente a substituir Israel pela igreja ou a negar que é impossível ainda observar que aquele povo de Deus pode ser constituído de vários *aspectos*, em que o contingente dos crentes judeus seria uma dos mais notáveis, visto que Deus não terminou o seu projeto com eles ainda.

A natureza transformacional do reino de Cristo e das nações

Esta seção é evidentemente uma das características mais marcantes dessa perspectiva da Lei. É também uma área difícil por não ter sido tão bem mapeada ainda nos estudos bíblicos recentes, e há o prejuízo possível que pode resultar da teologia da substituição de aplicar à igreja o que tinha sido previamente dirigido à nação Israel. Os teonomistas estão comprometidos com a transformação ou a reconstrução de todas as áreas da vida, mas especialmente com as instituições e questões dos âmbitos político e educacional.

Em defesa do tipo de teonomia que Bahnsen projetou, precisamos dizer que ele foi extremamente claro (e em nossa avaliação correto) na distinção que fez entre o reino *providencial* de Deus e o reino *messiânico* de Deus. Em relação ao reino providencial, Deus é soberano sobre todos os eventos históricos de todos os tempos. E o reino Messiânico de Deus precisa ser dividido, como ele observou, em três fases: o passado com as suas prefigurações do reino, o presente com o estabelecimento desse reino e o futuro com a realização do segundo advento. Bahnsen é ainda mais preciso quando comenta que o reino messiânico não está biblicamente relacionado à igreja, pois o escopo do reino messiânico é o mundo inteiro e inclui o julgamento dos que praticam a iniqüidade.

Não obstante, é exatamente nesse ponto que começam os aspectos escorregadios do pensamento de Bahnsen. Ele defende que "todos os líderes políticos estão eticamente obrigados a fazer cumprir aquelas prescrições civis que estão na lei de Deus, e somente aquelas provisões em que ele delegou força coerciva de execução para governantes. Em resumo, é função e responsabilidade do magistrado civil obedecer aos ditames da Escritura em relação ao crime e seu castigo".

A nossa única objeção nesse momento é exatamente a referência às "prescrições civis" da Lei. Que fique muito claro que não questionamos o governo soberano de Deus sobre as nações (como está descrito por Bahnsen na sua exegese do salmo 2). A Escritura de fato ensina que o governo tem responsabilidades e tarefas morais. Mas tomar todas as tarefas civis da teocracia e estimular a igreja a cobrar de governos atuais (não-teocráticos) a prática de todas essas regulamentações

é trocar categorias e confundir Israel com a igreja e a teocracia com todas as formas de governo.

Não há discussão acerca de todas as outras passagens citadas por Bahnsen para apoiar a necessidade de justiça e de eqüidade por parte de todos os governos terrenos. O problema parece surgir com as "prescrições civis", com as quais creio que Bahnsen queira implicar o "código da aliança" em Êxodo 21—23 como uma passagem de ensino. É interessante que Bahnsen nunca cita diretamente esse texto, mas esse deve ser um dos seus textos-chave, pois é aí que Israel recebe instrução acerca dos aspectos civis e de algumas penalidades da lei de Deus.

Se estivéssemos defendendo aqui simplesmente o ponto de que governos humanos precisam se conformar com os padrões de justiça e eqüidade que Deus revelou, tanto pela revelação natural quanto pela especial, eu não veria problema algum. Mas quando a posição ocupada por Israel é inteiramente substituída pela igreja, e as prescrições teocráticas dirigidas especificamente a Israel são transferidas para outros povos, há grandes possibilidades de um desastre hermenêutico à espera nas asas da história. É claro que os dois testamentos ensinam que os magistrados civis precisam obedecer às exigências políticas de Deus. Mas nossa única pergunta é se essas exigências podem ser também encontradas no código da aliança e na formulação da teocracia da forma em que foi transmitida especificamente àquela nação antiga. E para ser totalmente claro, nem mesmo duvidamos de que tanto a chamada lei civil quanto a lei cerimonial contêm princípios que são normativos ainda para os nossos dias. Mas o centro do debate não está aí; em vez disso, a questão é qual a distância com que podemos seguir essas prescrições civis. Somos obrigados a cumprir, por exemplo, até as sanções da lei que descreviam 16 a 20 situações em que o Estado deve tirar a vida de uma pessoa (pena capital)?

Os profetas de fato aplicavam padrões morais quando instavam governantes pagãos a agir de acordo com as normas de Deus para a ética política. Mas cada uma dessas listas (e.g., Am 1—2; Mq 3.9-12; Hc 2.6-19) é moralmente tão distinta que é impossível ver como teriam compartilhado de qualquer uma das características mais singulares do governo teocrático que Deus deu a Israel. Essa diferença nos limites do AT já é mais

uma indicação de que a ética política para as nações não era idêntica às instruções dadas a Israel, mesmo nos dias do AT. A única forma possível de introduzir uma nova confusão nos dias modernos é igualar a nação antiga de Israel à igreja moderna, garantindo, assim, a esta todos os benefícios e responsabilidades daquela. E mesmo que haja muito em comum entre Israel e a igreja, isso não é motivo para torná-los idênticos ou para dar a um a agenda política anterior do outro.

As sanções penais da lei ainda estão em vigor hoje

Concordamos que os magistrados civis são "agente[s] da justiça para punir quem pratica o mal", pois não "porta[m] a espada [leia-se 'arma'] sem motivo" (Rm 13.4). Tampouco argumentamos, como alguns o fazem erroneamente, que as punições exigidas por Deus nessa época, ou em outra, eram arbitrárias, severas, tolerantes ou instáveis.

Mas não concordamos, por isso, que estamos presos a um terrível dilema e que ou adotamos para nós hoje todas as sanções e penalidades civis especificadas para os crimes cometidos na época da teocracia, ou que a defesa do uso de qualquer parte da lei para os crentes de hoje é indefensável. Se a lógica desse argumento fosse saudável, então poderíamos defender a questão dos dispensacionalistas de uma lei monolítica. Duvido que Bahnsen queira de fato seguir essa lógica do "tudo ou nada", pois ele mesmo já reconheceu a descontinuidade no nosso uso das prescrições da lei. Admite diferenças *culturais* entre nossos dias e o NT, como também diferenças culturais *dentro* do próprio AT. É claro que nenhuma delas tem influência sobre a questão da *validade ética* dessas leis para os nossos dias, mas é exatamente esse o ponto. Continua a ser uma questão *hermenêutica* e não teológica, ou seja, como devemos lidar com a questão das penalidades e sanções da lei.

Em conexão a isso, ofereci uma saída da armadilha hermenêutica que achei que a teonomia estava construindo para si mesma, quando chamei atenção para uma prescrição *dentro da própria lei* para fazer cumprir a sanção da pena capital. Números 35.31 simplesmente *insiste* em que ninguém aceite "resgate" (i.e., um substituto) algum em lugar da pena capital exigida, quando a acusação era homicídio intencional e ficasse provado, sem sombra de dúvida, de que o acusado cometera o homicídio. Mas o que *se infere* claramente desse

texto é que em todos os outros 15 a 19 casos (dependendo de como eram contados), em que a penalidade que os juízes deveriam aplicar era tirar a vida de alguém, um "resgate" ou "substituto" era possível.

Alguns estudiosos não gostam da idéia de que estamos dependendo de uma inferência, mas argumentamos em outro texto que se a inferência não fosse uma parte legítima do empreendimento teológico, como poderíamos explicar o fato em relação à responsabilidade de Nadabe e Abiú em Levítico 10.1-3, em que não houve proibição explícita alguma na Escritura para o ato que cometeram? E não foi por inferência que o nosso Senhor esperou que a mensagem da sarça ardente se estendesse além do que apareceu na superfície? Por isso, resistir ao uso legítimo da inferência na teologia é tomar partido contra uma forma usada pelo nosso Senhor. E, além disso, Números 35.31 faz propositadamente, uma exceção a um conjunto bem conhecido de sanções terríveis. Aquela geração dificilmente deixou de entender esse aspecto!

Mas examinemos Números 35.31 mais de perto. Será que estamos fazendo uma inferência correta neste caso, quando isso fecha para sempre a porta para que qualquer pessoa ou cultura pense que a punição seja outra coisa do que a pena capital, e ao mesmo tempo deixa aberta a porta, tanto na época do AT quanto nos nossos dias, para que em todos os outros casos em que a pena capital era exigida pudesse haver um substituto a critério dos juízes? Parece muito difícil o dr. Bahnsen vacilar, mas que oscila, oscila; ele diz: "*Ainda* não estou convicto disso" (grifo do autor). Mas repentinamente Bahnsen se recupera e diz que isso é um argumento baseado no silêncio (em vez de ser um argumento por inferência legítima!) Além disso, a evidência adicional de que Paulo não insistiu na pena capital, mas em disciplina eclesiástica no caso do relacionamento incestuoso em 1Coríntios 5 é descartado ao se decidir que Paulo não estava "atenuando" a sentença contra o homem e sua mãe, visto que ele não estava em posição para poder pronunciar uma sentença civil contra qualquer um dos dois. A exclusão é uma pena eclesiástica, e não civil, Bahnsen conclui. Mas isso é uma conclusão muito estranha, visto que, segundo a perspectiva de Bahnsen, a igreja se tornou o Israel civil.

Embora eu não concorde com a teologia da substituição de Bahnsen, foi um prazer vê-lo negar-se a colocar em operação uma decisão hermenêutica à qual já rejeitei anteriormente. O que gostaria de sugerir a Bahnsen aqui que observasse que a questão do incesto já não era uma questão civil naquela época, como o tinha sido na teocracia, mas uma decisão eclesiástica. Não era uma questão de "atenuar a sentença de um crime" ou de perceber que os interesses ainda tinham de ser satisfeitos, mesmo depois de os interesses da igreja terem sido satisfeitos. Tampouco era uma questão de que o caso jurídico contra a mulher deixara de existir porque as testemunhas desapareceram, como no caso da mulher apanhada em adultério (Jo 7.53—8.11). Havia provas suficientes para o caso: não havia dúvidas sobre se a acusação estava correta ou se havia provas para o caso. Por isso, cremos que Bahnsen descartou um indício hermenêutico importante em nome do "argumento baseado no silêncio" que poderia ter aberto a porta para a conclusão de que a moralidade da lei continua válida, ao passo que as sanções podem mudar. Relutantemente, no entanto, Bahnsen admite que pode haver "flexibilidade *dentro* do código penal do AT que os estudiosos da Bíblia precisam levar em consideração" (grifo dele). Mas isso não sugere de forma alguma que essa flexibilidade de critério jurídico ainda exista hoje, ele interpela, "O que mais se poderia fazer para ajudar se essa é a linha de argumentação?"

É certo que o argumento por tal flexibilidade não significa que a igreja ou Deus aprove um padrão duplo de ética política e que estupradores, seqüestradores e ofensores de todo tipo possam andar em liberdade. Isso seria descartar a Lei de Deus agora como o era nos dias do AT. A lei de Deus ainda é relevante para todos os povos em todos os tempos.

Conclusão

As nossas reflexões sobre a compreensão que Bahnsen tem da Lei indicam que há muito mais áreas de concordância do que de discordância. Mas quando se trata da área da ética política, a substituição de Israel pela igreja e as sanções da lei, discordamos fundamentalmente. Entretanto, mesmo nessas situações problemáticas, existe a possibilidade de se romperem as linhas de separação. A teoria de Bahnsen em relação ao que é o reino

messiânico permite que juntemos as nossas perspectivas; é necessário somente, que haja mais diálogo sobre o que é o relacionamento entre Israel e a igreja e em que sentido continuamos, ou descontinuamos, o que foi dado a Israel no código da aliança.

Em relação ao nosso debate sobre as penas da lei, a questão do silêncio *versus* a inferência com base em Números 35.31 e os textos relacionados que invocam inferências semelhantes necessitará um período mais demorado de reflexão e trabalho teológico detalhado. Mas espero que o leitor observe cuidadosamente que Bahnsen não fechou a porta completamente, pois disse que "ainda" não estava convicto de que Números 35.31 se aplica a essa situação, embora possa haver "alguma flexibilidade" na aplicação das penas do AT. Esses são sinais de uma possível ruptura de linhas divisórias, embora possam também ser sinais de discrição do estudioso ou humildade acadêmica.

Réplica

DISPENSACIONALISTA

a Greg L. Bahnsen

Wayne G. Strickland

Como no caso da maioria dos paradigmas teológicos, a teonomia apresenta considerável variação na forma de apresentação de seus modelos. Greg Bahnsen nos apresentou um modelo que evita alguns dos excessos e dos extremos de outras apresentações do modelo reconstrucionista.[1] Isso é visível, por exemplo, no fato de tolerar mudanças na aplicação baseadas em descontinuidades culturais. Semelhantemente, as leis cerimoniais não são aplicáveis ao cristão hoje, segundo Greg Bahnsen, ao passo que Rushdoony argumenta a favor de sua validade contínua. Bahnsen também aceita algumas mudanças na aplicação das sanções penais encontradas na lei mosaica.[2]

Concordo com o ensaio de Bahnsen em áreas fundamentais. Ele está correto ao afirmar que esta reflete o caráter do próprio Deus e ao observar que a lei mosaica não é o meio da justificação salvífica. É fundamental observar com Bahnsen que a lei mosaica "não ofereceu uma forma de salvação ou ensinou uma mensagem de justificação que difira daquela encontrada no evangelho da nova aliança". Da mesma forma, não

[1]Cf. R. J. Neuhaus, Why wait for the kingdom? the Theonomist temptation, *First things* 3 (May 1990), p. 13-21, para uma avaliação semelhante.

[2]*By this standard*: the authority of God's Law today (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985), p. 6,7,345-7). O resumo final da perspectiva teonômica de Bahnsen no seu ensaio é extraído das p. 345-7 de seu livro.

houve mudança alguma na natureza benevolente da salvação.[3] Além disso, a lei mosaica não é oposta à graça; a graça de Deus foi mediada por meio da lei mosaica. Finalmente, Bahnsen reconhece a importância da apostasia "hamartiológica" e a importância da obediência a Deus.

Apesar dessas áreas de concordância, há pontos significativos de discordância. Embora muitos desses pontos de discordância focalizem na exegese de passagens-chave, precisamos observar primeiramente uma falha metodológica. A sua primeira seção principal é intitulada: "O que a própria Lei diz?" e depois focaliza brevemente em Gálatas 2.19 como sua resposta para essa pergunta. No entanto, se a Lei deve falar por si mesma, então a fundamentação deveria vir de seções do AT que tratam da lei. Ele focaliza principalmente em textos do NT e só alude brevemente a seis textos do AT.

Há discordância fundamental com relação ao tratamento que Paulo dá à lei mosaica. A solução para a resolução da aparente contradição ou pelo menos da tensão nas teses de Paulo sobre a lei mosaica, de acordo com Bahnsen, é 1Timóteo 1.8. Argumenta que os comentários depreciativos de Paulo nesse versículo são dirigidos a formas indevidas de usar a lei, como a dos fariseus. Mas G. Bahnsen liga 1Timóteo 1.8 com Romanos 7.4 (e 8.4,7), sugerindo que a lei proporciona orientação para santificação.[4] Em primeiro lugar, isso parece um exemplo de justaposição ilegítima de textos de Paulo, ao levar Romanos 7.4 para dentro de 1Timóteo 1.8. Paulo afirma que a lei pode ser usada de forma inadequada, mas mais adiante *ele mesmo* dá testemunho explícito com relação ao *propósito* da lei em 1Timóteo 1.9 — para acusar os injustos. Isso combina com o seu tratamento da lei em Gálatas, que tem a ver com trazer condenação e expor a necessidade de salvação. Em outras palavras, o uso adequado tem a ver com expor a pecaminosidade da pessoa ímpia.

[3]V. a seção em meu ensaio sobre a perspectiva dispensacionalista intitulado "Demonstração da benevolência de Deus". Creio que ou Bahnsen compreendeu mal ou apresentou House e Ice de forma incorreta nesse ponto. No seu ensaio, argumenta que House e Ice se contradizem a si mesmos ao argumentarem que o Israel do AT *não* estava "debaixo da Lei" (ibid., p. 118) e mais tarde ao dizerem que era um povo debaixo da Lei (p. 128). Mas House e Ice não dizem que Israel não estava debaixo da Lei na p. 118. Além disso, Bahnsen infere que eles, de fato, usam a frase "debaixo da graça" na p. 118. Mas isso, de forma alguma não é o caso.

[4]*Theonomy in Christian ethics* (Phillipsburg: P & R, 1984), XIII.

Mas Bahnsen levou o farisaísmo para dentro de 1Timóteo 1.9, em vez de permitir que o contexto informasse o significado. O farisaísmo era um problema significativo, embora Paulo, nesse texto, não estivesse focalizando nesse aspecto, mas antes no seu propósito de expor a pecaminosidade da pessoa.

Seguindo para Gálatas 3.23,24, Bahnsen argumenta que a função da lei como tutor para conduzir a Cristo é temporária. Ele limita a referência de Paulo às "prefigurações cerimoniais de Cristo", em vez de aplicá-la à toda lei mosaica. Esses aspectos cerimoniais são, portanto, figuras e ilustrações de princípios mosaicos. Porém, o argumento e o contexto mostram que nesse texto Paulo está falando de toda a lei, não somente de aspectos cerimoniais. Em 3.17, Paulo argumenta que o *nomos* na sua totalidade veio 430 anos mais tarde, e não somente a porção cerimonial. Em segundo lugar, a herança discutida está baseada no *nomos*, e não somente em aspectos cerimoniais ou em sacrifícios (v. 18). No versículo 21 Paulo está pensando na lei toda como uma administração; isso é confirmado por 4.4,5, em que Paulo afirma que Cristo nasceu durante a época da lei mosaica. Semelhantemente, 3.24 deixa evidente que Paulo não está pensando simplesmente em um aspecto da lei, mas na lei toda no sentido de uma época. Duas épocas estão sendo comparadas.

De acordo com Gálatas 3.22, a época da lei trouxe o conhecimento do pecado ("a Escritura [i.e., a lei] encerrou tudo debaixo do pecado"). E no versículo 23 emprega o termo *synkleiō* ("manter como prisioneiro"), uma palavra que ressalta o significado de restrição. Isso está em melhor harmonia com os aspectos da lei chamados "morais" e "civis" do que meramente com os aspectos cerimoniais. O sistema sacrificial proporcionava *remédio* para as violações da custódia da lei, mas o Decálogo proporcionava as verdadeiras restrições ao comportamento dos santos do AT.

Outra discordância surge sobre se a lei mosaica definia "o caminho da salvação" para a pessoa injusta ou não. A aliança foi dirigida a uma nação redimida de forma benevolente e apresentava princípios de santificação. Ela acompanhava as promessas da aliança abraâmica que incluíam libertação espiritual (Gl 3). Visto que seu propósito não era salvífico, certamente não poderia ter "definido" o caminho da salvação, mas poderia ter prefigurado o conceito da expiação substitutiva.

Um problema constante com a teonomia em geral, e com a apresentação de Bahnsen em particular, é a contradição interna do sistema.[5] Com base em textos como Mateus 5.17-19; 23.23; e Tg 2.10, ele argumenta que *toda* a lei é obrigatória (até o menor traço);[6] porém, usando o mesmo modelo ao tratar outros detalhes da lei (e.g., os aspectos cerimoniais), argumenta que não se pode aplicar a lei.[7] Se não se pode aplicar a lei, então esta não é obrigatória. Isso não quer dizer que não se podem extrair princípios morais, mas a lei em si não é posta em prática. Bahnsen observa que "já não nos aproximamos de Deus por meio de sacrifícios de animais" e argumenta que as prescrições sobre a terra não são aplicáveis, como tampouco o são as leis de alimentação. Se a lei é obrigatória até no mínimo traço, então o princípio da inaplicabilidade de alguns aspectos não é válido.

Outra tensão no modelo de Bahnsen está no tratamento que dá a Mateus 23.23. A afirmação de Cristo (a palavra final sobre a lei, de acordo com Bahnsen) é que os aspectos menos relevantes da lei não podem ser negligenciados nem ab-rogados. Mas, Bahnsen anteriormente, deduziu que Deus *pode* alterar ou revogar um mandamento. Será que as leis concernentes aos sacrifícios se encaixam na categoria dos aspectos menos relevantes? Se sim, então não deveriam ser negligenciados.

Tiago 2.10 é usado várias vezes por Bahnsen como apoio para a noção de que o cristão está obrigado a cumprir a lei. Em um ponto Bahnsen argumenta que Tiago 2.10 obriga o cristão a cumprir todo mandamento (moral) da lei mosaica. Porém isso faz o versículo parecer um argumento forte demais — Tiago pareceria argumentar que a pessoa precisa cumprir *toda* a lei (*holon ton nomon*), o que incluiria os aspectos cerimoniais.

Às vezes, Bahnsen também *iguala* a lei mosaica aos padrões morais de Deus. Apresenta a idéia de que a lei mosaica era obrigatória tanto para judeus quanto para gentios e é universal em sua natureza e aplicação. A vinda de Cristo não oferece

[5]Outros notaram esse problema: John W. Robbins, Theonomic schizophrenia, *Trinity Review* 84 (Feb. 1992), p. 1-4; Bruce Waltke, Theonomy in relation to dispensational and covenant theologies in *Theonomy*: a reformed critique, (org.) W. S. Barker e W. R. Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 81.

[6]V. tb. Bahnsen, *Theonomy*, XIII, p. 314.

[7]V. tb. ibid., p. 212.

razão suficientemente boa para Deus "mudar suas exigências perfeitas e santas para nossa conduta e atitudes". É claro que os padrões morais de Deus estão expressos na lei mosaica, mas não podem ser completamente igualados. Postular a cessação da lei mosaica não é equivalente a abolir os padrões morais de Deus. Por exemplo, alguém pode obedecer ao padrão moral de Deus, ao evitar a imoralidade sexual sem sentir a obrigação de obedecer à lei mosaica em si. Bahnsen certamente admitiria a idéia de que regras e exigências morais existiram antes da entrega da lei a Moisés. Da mesma forma, as exigências e os padrões morais de Deus podem continuar existindo com a cessação da lei mosaica. Os padrões não mudam, mas a codificação e as expressões podem mudar. Essa distinção protegeria Bahnsen de autocontradição. A expressão concreta dos padrões morais muitas vezes é limitada pela cultura e pelo tempo. Bahnsen admite essa diferença quando afirma: "Não seria razoável esperar que a vinda do Messias e a instituição da nova aliança alterariam as exigências morais de Deus como reveladas na lei". Só que mais tarde na mesma discussão ele reconhece: "Deus certamente tem a prerrogativa de alterar seus mandamentos". Bahnsen não deveria pular de exigências morais para mudança de mandamentos.

Uma grande preocupação de Bahnsen é sua ênfase em Mateus 5 como a afirmação definitiva sobre a utilidade da lei mosaica. Em outra parte, argumenta que esta é a *crux interpretum* da teonomia, mas, como foi demonstrado no meu ensaio sobre a perspectiva dispensacionalista, essa passagem é interpretada erroneamente pelos teonomistas.[8] Além disso, Bahnsen argumenta que as outras afirmações sobre a lei precisam ser avaliadas com base nas afirmações de Cristo. Isso parece sugerir o conceito ilegítimo de um cânon dentro do cânon. Bahnsen parece sugerir que o testemunho de Cristo tem mais autoridade do que o de Paulo. Antes, por que não apresenta antes um argumento baseado no princípio da revelação progressiva — revelação posterior é mais clara e mais completa — para que na igreja nos orientemos segundo as declarações de Paulo. De qualquer forma, o testemunho de Paulo não deveria ter menos autoridade do que as declarações de

[8]V. a seção em meu estudo "A lei mosaica e o cristão", que trata de Mateus 5.17-19.

Cristo. Lembre-se que Cristo agiu durante a era da lei, não na era da igreja, assim muito do seu ensino é dirigido a pessoas vivendo durante o período da lei.

Ademais, Bahnsen nos deu uma série de apresentações enganadoras a respeito de perspectivas não-teonômicas. A certa altura ele claramente sugere que alguns intérpretes "contrapõem os mandamentos-resumo ou os mandamentos mais abrangentes da lei de Deus [...] aos detalhes específicos da lei".[9] Entretanto, os mandamentos do NT de amar a Deus e de amar ao próximo estão baseados nos mesmos padrões morais que a lei mosaica. Eles são expressões diferentes do mesmo padrão moral, e não padrões concorrentes. Geralmente, aqueles estudiosos que destacam a lei de Cristo *não* sugerem que ela é contraposta à detalhada lei mosaica.

Outro "espantalho" é a implicação de que aqueles que argumentam a favor da cessação da lei mosaica estão de alguma forma argumentando a favor da cessação dos padrões morais de Deus: "Teologicamente pensando é impossível que a missão de Cristo tenha sido tornar a blasfêmia, o homicídio, o estupro, o roubo, a fofoca ou a inveja coisas moralmente aceitas para os seres humanos". Temos todo o direito de perguntar: "Quem está argumentando a favor disso?" A expressão e a codificação do padrão moral de Deus mudaram conduzindo à cessação da lei *mosaica*, mas o padrão em si não mudou. Há declarações suficientes no NT de prescrições morais específicas explicando que a lei de Cristo previne e evita a adoção desse tipo de antinomismo. Nenhum evangélico argumenta que é moralmente aceitável blasfemar, etc. Nenhum cristão argumenta que está totalmente sem lei.

A afirmação de Bahnsen, de que as leis permanentes do AT continuam a ser moralmente válidas no NT, a não ser que sejam revogadas ou modificadas por outra revelação, pode ser harmonizada com essa perspectiva dispensacionalista. Colocando isso de forma bem simples, o NT apresenta explicitamente a lei mosaica do AT como ab-rogada em sua totalidade e substituída por uma lei similar, a lei de Cristo, que coloca maior valor sobre a dependência do Espírito Santo que habita no cristão.

[9]Acusação semelhante é levantada contra o dispensacionalismo por B. Waltke, *Theonomy in relation to dispensationalism and covenant theologies*, p. 69.

O meu capítulo neste livro sobre a perspectiva dispensacionalista inclui uma seção extensa que trata de passagens que argumentam a favor da cessação da lei mosaica. G. Bahnsen rejeita Romanos 6.14 como apresentando a descontinuidade com a lei mosaica, com base na falta do artigo diante de *nomos*. Para ele, o texto não discute a lei mosaica. No entanto, há exemplos suficientes de *nomos* sem o artigo que claramente representam a lei mosaica (e.g., Lc 2.23,24; At 13.39; Rm 4.13). Encontramos uma expressão idêntica, *hypo nomon* (sem o artigo), em 1Coríntios 9.20, que claramente se refere à lei mosaica como obrigatória para os judeus. O termo *nomos* aparece sem o artigo em Romanos 10.4, um texto que Bahnsen concorda referir-se à lei mosaica.[10]

A igreja deveria apreciar o incentivo que a teonomia dá em direção à transformação. A igreja certamente não pode escapar de se envolver em transformação à medida que cumpre a grande comissão. Como cidadãos individuais, os cristãos também têm comumente um fórum para influenciar a ética da sociedade. Mas o foco em transformação precisa ser equilibrado com o fato de que a missão da igreja está centralizada na redenção espiritual (Mt 28.19). É encorajador que Bahnsen reconheça o papel fundamental da regeneração e sugira que a metodologia da transformação é educacional e não coerciva. Não se exige da pessoa que se torne teonomista para poder influenciar a sociedade e o governo em direção à ética bíblica.

O modelo da justiça social perfeita não deve ser aquele apresentado pela lei mosaica. Visto que as sanções civis são parte da lei mosaica e esta lei foi abolida, fica estabelecido que as sanções civis incluídas na lei também não estão mais em vigor. Bahnsen sugere que "repudiar as sanções penais da lei mosaica é enfrentar um dilema terrível: ou abrimos mão de todas as sanções civis contra o crime, ou nos satisfazemos com sanções civis que não são justas". Mas será que não há outra opinião? Será que não é possível repudiar a lei mosaica e promulgar uma nova lei baseada nos mesmos princípios éticos, e atualizada para levar em consideração diferenças administrativas e da sociedade em geral, como o fato de que Deus já não está lidando com uma teocracia (Israel), mas com a igreja? Além disso, a contribuição da lei mosaica à penalogia

[10] *Theonomy*, p. 129.

e ao governo pode ser preservada em forma de princípios descritivos e não normativos.

Que a lei de Israel do AT não tinha a intenção de ser o modelo de justiça para todos os tempos é um fato validado quando reconhecemos a natureza especial de Israel. Embora a sua singularidade seja minimizada pelos teonomistas, o testemunho da Escritura é que Israel era especial como nação, escolhida por Deus (Dt 7.6). A lei foi projetada para Israel, a nação da aliança, dada a Moisés para uma nação *santa* (Êx 19.5,6). Qualquer recurso a Deuteronômio 4.6-8 como apoio para que a lei mosaica e sua administração fossem normativas para todas as nações, deixa de reconhecer que o texto não diz: "Sejam como Israel", ou "Nós (outras nações) seremos como Israel". Ela foi dada a Moisés para uma nação especial que seria um reino de sacerdotes. É revelador também que o NT não aplica a lei do AT às discussões civis (Mt 22.17; Rm 13.1-10; IPe 2.13-17).

Em vez de sugerir que a legislação mosaica é normativa para todos os governos, a lei natural (como se vê na revelação geral) proporciona a base para a ética no governo. Há um sentido natural de certo e errado na consciência (Rm 2.14,15). Embora esse sentido de certo e errado tenha sido ofuscado pelo pecado (1.32), mesmo assim é capaz de servir como o guia moral. Devemos observar também que Paulo não diz que Deus se compromete com uma forma particular de governo, mas antes declara: "Pois não há autoridade que não venha de Deus; as autoridades que existem foram por ele estabelecidas" (Rm 13.1).

Esta e outras preocupações com a teonomia, como apresentada por Bahnsen, é que dão motivos para rejeitarmos o paradigma da lei mosaica como regra de vida para o cristão de hoje.

Réplica

LUTERANA MODIFICADA

a Greg L. Bahnsen

Douglas J. Moo

Os defensores da perspectiva teonômica colocam a autoridade eterna da lei mosaica como barreira contra a enxurrada de relativismo ético que está ameaçando afundar nossa cultura e nossas igrejas. A preocupação deles é compreensível: os cristãos muitas vezes tomam decisões éticas por conveniência. Evadimos ensinamentos na Bíblia que desafiam a nossa cosmovisão ou o curso de ação desejado ao aplicarmos subjetivamente diversos artifícios hermenêuticos: "Essa exigência estava limitada à igreja do primeiro século"; "Jesus estava obviamente exagerando"; "Jesus estava falando somente dos apóstolos". Essas considerações não são necessariamente inapropriadas; é que muitas vezes nossa base para sua aplicação parece ser o grau de dificuldade que teríamos para obedecer ao ensino em discussão. E assim a Escritura fica defraudada, e a nossa louvável insistência na autoridade da Escritura se torna sem sentido na prática.

Bahnsen e outros teonomístas querem substituir esse tratamento altamente aleatório dos ensinamentos bíblicos com um procedimento mais objetivo. Resumida à sua essência, a posição deles diz que as leis do AT, por refletirem o caráter moral imutável de Deus, permanecem em vigor até que outra revelação as modifique ou cancele. De acordo com Bahnsen, essa modificação somente ocorre com respeito às leis relacionadas aos sacrifícios e à pureza. Assim sendo, todas as outras leis do AT permanecem em vigor, expressando a conduta

que se espera do povo de Deus e colocando o projeto da natureza e do procedimento esperado do governo civil.

Como outros já mostraram, a alegação dos teonomistas de que encontraram uma alternativa segura para os perigos do subjetivismo na interpretação ética é ilusória. Bahnsen concorda que muitas leis do AT, embora ainda em vigor, não podem ser aplicadas da mesma maneira em que eram aplicadas no AT. A subjetividade que é pomposamente conduzida para fora pela porta da frente é, portanto, introduzida clandestinamente pela porta lateral *novamente*. O cristão ainda precisa decidir como exatamente deve colocar em prática uma lei fundamental do AT em circunstâncias culturais profundamente modificadas.

Mas esse ponto é de importância menor. O fato de ainda existir subjetividade na posição teonômica não a invalida, como tampouco a reivindicação de objetividade a validaria. Como Bahnsen afirma, a verdade ou falsidade da teonomia precisa ser demonstrada nas páginas do NT. E é exatamente aí que a teonomia é mais fraca. Como argumento no meu ensaio neste livro, o NT não permite que se chegue às conclusões defendidas por Bahnsen e outros teonomistas. Nesta resposta, quero repetir e expandir alguns pontos daquele ensaio os quais se aplicam particularmente à perspectiva teonômica. Também vou apresentar uma crítica ao elemento distintivo mais conhecido da perspectiva teonômica: a aplicação das leis civis do AT ao governo contemporâneo.

Na sua tentativa de provar que o NT endossa a perspectiva teonômica, Bahnsen destaca dois pontos principais, um "defensivo" e outro "ofensivo". No aspecto defensivo, argumenta que afirmações que parecem negar a aplicabilidade contínua da lei mosaica não se aplicam à lei como um todo. Em seguida ele vai para a ofensiva para argumentar que o NT ensina a aplicabilidade contínua da lei mosaica aos crentes. Quero tratar um ponto de cada vez.

Se a posição teonômica quer se tornar aceitável, os muitos versículos do NT que parecem ensinar que os cristãos já não estão diretamente sujeitos à autoridade da lei mosaica precisam ser interpretados de outra forma. Bahnsen trata somente alguns desses textos, mas sua forma básica de pensamento está suficientemente clara: a palavra "lei" (*nomos*) nesses versículos não se refere à lei mosaica como um todo, mas 1) ao uso legalista inadequado da Lei por parte dos judeus

como meio de justificação (e.g., Gl 2.19); 2) às exigências cerimoniais da lei (e.g., 1Co 9.20,21; Gl 3.23-25; Ef 2.14,15); ou 3) à escravidão espiritual produzida pela confiança em qualquer tipo de lei (e.g., Rm 6.14). O método de Bahnsen de lidar com esses textos é popular; é o retrato da exegese reformada tradicional. Esse lance hermenêutico é atraente porque resolve a tensão entre avaliações positivas e negativas da lei no NT. As avaliações negativas só se aplicam a parte da lei, à função da lei ou ao uso incorreto da lei, ao passo que as positivas se referem à lei como Deus a deu.

Agora, o intérprete precisa estar alerta para algumas nuanças possíveis do uso da palavra "lei" (*nomos*) no NT. Mas, como ressalto no meu ensaio, essas nuanças precisam ser demonstradas com base no contexto, e não simplesmente pressupostas. Visto que o ponto é tão importante e facilmente obscurecido pela história da interpretação, precisamos insistir novamente: os judeus do século I consideravam a lei uma unidade. Era a *tôrāh*, dada por Deus, por meio de Moisés, ao povo de Israel como seu guia para a vida como um todo. Os judeus não faziam distinção fundamental alguma entre leis "morais" e "cerimoniais" ou entre leis "morais"ou "redentoras".[1] Precisamos pressupor, a não ser que haja evidência contrária, que Jesus e Paulo defendiam essa mesma perspectiva: eles não somente eram judeus, mas estavam falando ou escrevendo a judeus ou a pessoas que eram influenciadas por perspectivas judaicas. O ônus da prova, portanto, está sobre aqueles que afirmam que "lei" significa qualquer coisa menos do que a lei do AT como um todo.

Logo, precisamos perguntar se Bahnsen argumentou de maneira exegética satisfatória a favor de limitar o escopo da palavra "lei" naqueles textos que falam da liberdade do crente em relação à lei. Bahnsen na verdade só trata exegeticamente algumas das passagens-chave; e não é possível, devido à limitação de espaço tratar aqui nem mesmo um desses textos. Quero, por isso, considerar alguns que creio serem representativos.

Com relação a Gálatas 2.19, Bahnsen dá sentidos essencialmente diferentes às duas ocorrências da palavra "lei": "Por

[1]Trato desse ponto com mais detalhes em minha resposta ao ensaio de Walter Kaiser.

meio da *Lei* morri para o *legalismo*". Mas a palavra grega nos dois casos é *nomos*, e as duas estão sem o artigo. As outras ocorrências da palavra nesse contexto parecem se referir claramente à lei de Moisés como um todo (três ocorrências no v. 16; v. 21). Qual é a justificativa para dar a essa uma ocorrência da palavra um sentido com nuança específica? Bahnsen não nos dá justificativa alguma; e, para ser justo, não faz do versículo um texto importante na sua argumentação. Mas isso ilustra a tendência que está evidente no seu ensaio: dar à palavra "Lei" um sentido limitado ou matizado com base não em evidência exegética, mas com base na lógica da sua posição geral. Muitos textos cruciais ficam sem discussão exegética alguma (e.g., Rm 2.12-16; 7.4-6; Gl 5.18; 6.2; Ef 2.15).[2]

Essa crítica, no entanto, não pode ser dirigida contra sua restrição da palavra "lei" em Gálatas 3.24-25 para se referir à Lei "especialmente na sua prefiguração cerimonial de Cristo". Bahnsen dá várias razões para sua restrição. Mesmo assim, não considero nenhuma delas convincente. Está claro que o foco da controvérsia na Galácia é a circuncisão, e que as observâncias do calendário também estavam em jogo (Gl 4.10). Mas está igualmente claro que em Gálatas 2.16—4.7 Paulo trata essas questões como parte de uma questão mais ampla do lugar da lei, como um todo, na história da salvação. (O próprio Bahnsen admite isso timidamente em outro trecho do seu ensaio, reconhecendo que "a Lei" em Gálatas 3.19 é a lei de Moisés). Por que, então, o significado de "lei" deveria ser restrito em Gálatas 3.23,24? O argumento principal de Bahnsen é que aqui Paulo está discutindo a função da lei como "governando os judeus e ensinando-lhes que a justificação vem por meio da fé em Cristo". Mas essa função, Bahnsen afirma, é realizada somente pela lei cerimonial. É, portanto, somente essa parte da lei que os crentes não estão mais (cf. v. 23) sujeitos.

[2]A compreensão que Bahnsen tem da "Lei" em alguns contextos para se referir à "atitude dos fariseus e judaizantes que promoviam o mérito próprio diante de Deus, ao realizarem obras da Lei", pressupõe o que muitos estudiosos modernos não pressuporiam: que os fariseus, ou o judaísmo em geral, defendiam essa posição. Visto que eu mesmo creio que havia uma corrente de "legalismo" adequadamente qualificado em grande parte do judaísmo do século I, não faço disso um motivo de crítica direta. Mas o fato de Bahnsen nem mesmo mencionar o problema é preocupante.

Há dois problemas com essa percepção. Em primeiro lugar, não está claro de forma alguma que somente a lei cerimonial ensina a respeito da justificação pela lei. Como Romanos 4.15, Gálatas 3.13 e outros textos deixam claro, a lei como um todo funcionou para mostrar às pessoas sua incapacidade de agradar a Deus por meio de obras e funcionou, por meio disso, para nos ensinar sobre nossa necessidade de justificação pela fé. Mas, em segundo lugar, é de duvidar que Paulo esteja falando sobre essa função da lei aqui. A interpretação de Bahnsen parece estar fundamentada no sentido da palavra *paidagōgos* que é hoje geralmente descartada ("tutor"; v. o meu ensaio com desenvolvimento do tópico e bibliografia). Ficamos, portanto, sem razão alguma para pensarmos que "lei" nesse texto significa algo diferente do que ela claramente significa em todo o texto de Gálatas 2—4: a lei mosaica, a *tôrāh*, como um todo.

Bahnsen consegue argumentar melhor a favor da restrição do significado de "lei" em Romanos 6.14,15. Pois aqui Paulo associa o não estar "debaixo da Lei" a ser livre do seu poder delimitador e condenatório (v. 7.1-6). Exercendo uma exegese tipicamente reformada, Bahnsen afirma que o texto ensina somente que os crentes estão livres da condição espiritual de escravidão e de impotência. Como mostrei no meu ensaio, tenho certa simpatia por essa interpretação, mas no final das contas ela não me convence. Na minha opinião, Paulo está afirmando aqui que os crentes já não estão sujeitos à autoridade obrigatória da lei; uma mudança histórico-soteriológica ocorreu e a lei mosaica já não é um aspecto central para a administração da promessa de Deus. Seja lá como for, Bahnsen certamente está errado em sugerir que Paulo talvez não esteja falando diretamente a respeito da lei de Moisés nem mesmo aqui. Como já vimos, "lei" no NT denota a lei mosaica a não ser que haja evidências para pensarmos o contrário; não são necessárias especificações à palavra. Além disso, o uso que Paulo faz da "lei" nos contextos imediatamente anteriores (5.13,20) e posteriores (7.1-25; v. esp. v. 7) se referem claramente à lei de Moisés.[3]

[3]A falta do artigo também não é importante. Autores e mais autores têm demonstrado que nenhuma conclusão sobre o significado da palavra *nomos* em Paulo pode ser baseada na presença ou na ausência do artigo.

Outro texto-chave que parece afirmar que os cristãos já não estão diretamente sujeitos à autoridade controladora da lei mosaica é 1Coríntios 9.19-23, em que Paulo afirma não estar "debaixo da lei".[4] Aqui Bahnsen evita novamente essa conclusão ao argumentar que ele (Paulo) está se referindo somente à lei cerimonial. Ele fundamenta essa conclusão no contexto: Paulo está contrastando seu comportamento quando evangeliza os gentios, com o seu comportamento quando trabalha com judeus; e é somente a lei cerimonial que distingue judeus e gentios. Mas o argumento de Bahnsen não se encaixa no contexto paulino e tampouco do século I. Os judeus acreditavam que somente eles tinham recebido a lei de Moisés; os gentios na melhor das hipóteses haviam recebido algumas prescrições morais gerais (que às vezes remontavam à época de Noé e por isso eram chamados "mandamentos 'noéicos'"). A distinção entre judeus, que tinham recebido a Lei, e gentios, que não tinham, era fundamental naquela época e era uma situação que o próprio Paulo pressupunha claramente (v. Rm 2.12-16, em que o foco, se estiver em alguma coisa, está na "lei moral"). Bahnsen não fundamenta sua interpretação no contexto do século I e no uso paulino.

Mas há outra questão aqui, e esta é mais séria. A razão principal para Bahnsen restringir a referência nesse texto à lei cerimonial não é exegética, mas teológica: Paulo não poderia ter afirmado que ele ou os gentios estavam livres da lei mosaica como um todo, porque aquela lei continha princípios morais que refletem o próprio caráter de Deus e que por isso são aplicáveis universalmente. Essa igualdade entre a lei de Moisés e a lei moral eterna de Deus é muito importante para todo o argumento de Bahnsen e aparece repetidamente. Por exemplo, Bahnsen afirma que Paulo não poderia estar declarando em Romanos 6.14,15 que os crentes estão livres da lei de Moisés em geral, porque em outra passagem Paulo afirma estar sujeito à "lei de Cristo".

De modo semelhante é o lance sutil, mas crítico, que Bahnsen faz ao discutir a aplicabilidade da Lei aos gentios na época do AT.

[4]Bahnsen pode dar a impressão errada ao se referir aos "dispensacionalistas" na sua discussão de Rm 6.14,15 e 1Coríntios 9.19-23. Aliás, estudiosos de um espectro teológico muito amplo — incluindo católicos romanos, anglicanos, luteranos, batistas e carismáticos — defendem posições semelhantes à que defendo no texto.

Começa argumentando, corretamente, que a Bíblia cobra os mesmos padrões morais básicos dos gentios que cobra dos judeus e que as leis morais de Deus são, portanto, universais. Mas então ele usa esse argumento para afirmar a continuidade da lei de Moisés. Agora, está claro que esse argumento só funciona quando pressupomos que a lei mosaica é igualada à lei moral de Deus. Em outras palavras, o argumento de Bahnsen parece dizer que:

> A lei moral de Deus está na lei de Moisés;
> A lei moral de Deus é aplicável universalmente;

Por isso: a lei mosaica é aplicável universalmente.

Agora, está claro que esse argumento funciona somente se um "somente" for acrescentado à primeira linha. Porque, se a lei moral de Deus pode ser encontrada em uma outra forma além da lei mosaica, então o argumento é falso. Mas Bahnsen nunca tenta provar esse "somente". E, aliás, a presença da lei de Deus em outras formas que a lei mosaica parece ser defendida ou pressuposta claramente por Paulo em textos como Romanos 2 e 1Coríntios 9.21,22. A lei mosaica foi dada somente aos judeus; assim os gentios são aqueles que estão "sem Lei" e aqueles que "não têm a Lei" (Rm 2.12; 1Co 9.21). Mesmo assim, os gentios não estão sem "Lei", pois Deus revelou na natureza e na consciência sua vontade moral para todas as pessoas (Rm 2.14,15). Semelhantemente, Paulo como cristão, embora não estivesse mais "debaixo da Lei", ainda assim está sujeito à "Lei de Deus", mas agora na sua forma cristã, mas não mosaica: ele está sujeito à "Lei de Cristo" (1Co 9.20,21). Esse aspecto é fundamental na minha discordância com Bahnsen. Ele pressupõe que "lei de Deus" é equivalente à lei mosaica; por isso, ficar sem a lei mosaica é estar sem imperativo divino algum e se sujeitar à autonomia humanística. Mas eu vejo os imperativos morais de Deus para os seres humanos se apresentando de várias formas: por meio da lei para a nação judaica, por meio da natureza e da consciência para todos os seres humanos e por meio da "lei de Cristo" para os cristãos. A teonomia aqui tem o nome errado, pois eu, e tenho certeza todos os colaboradores deste volume, crêem na "Lei de Deus". Um nome melhor para a posição de Bahnsen seria "Moisonomia".

Essa mesma questão surge em alguns textos que Bahnsen usa para mostrar que a lei mosaica continua a ser aplicável

para os crentes. Esses textos só apóiam a posição de Bahnsen caso as alusões aos "mandamentos" (e.g., Jo 14.15; 1Co 7.19; 1Jo 2.3,4) forem referentes aos mandamentos da lei mosaica. Na minha opinião, é melhor compreendê-los como mandamentos promulgados por Cristo: mandamentos que de forma alguma são idênticos aos da lei mosaica. Os outros textos que Bahnsen cita para provar a validade permanente da lei mosaica também não apóiam sua posição. Ninguém duvida que o mandamento da lei mosaica é "santo, justo e bom" (Rm 7.12); a questão é qual é a função daquela lei santa para o cristão. Até o próprio Bahnsen concorda que as partes cerimoniais daquela lei já não têm autoridade direta sobre nós; mas presumivelmente isso não subtrai nada do seu caráter santo e bom.

O NT pressupõe que a Lei serve para revelar o pecado e aprisionar pessoas sob o seu poder. Mas essa função nunca é aplicada aos cristãos (observe que Paulo está falando de sua vida debaixo da Lei em Romanos 7.7, ao passo que 1Timóteo 1.8 está falando de incrédulos). Mateus 5.17-19 também não pode ser usado para demonstrar a aplicabilidade eterna e direta da lei mosaica. Como mostra minha exegese desse texto, Jesus está endossando aqui a validade permanente da lei mosaica (v. 18,19) enquanto afirma, ao mesmo tempo, que seu ensino é o verdadeiro alvo daquela Lei (v. 17). Como ressalto em meu ensaio, é algo extraordinário, caso a posição de Bahnsen esteja correta, que Paulo não encha suas cartas com referências à Lei do AT com o fundamento necessário para ensinar seus convertidos entre os gentios a como devem agradar a Deus. O fato de que o NT contém tão poucas referências questiona seriamente toda a perspectiva "moisonômica".

"Teonomia" é um elemento básico no movimento conhecido como "reconstrucionismo", cujos defensores querem "reconstruir" a sociedade com base na lei (mosaica) de Deus. Na lei mosaica, afirmam Bahnsen e outros, temos instruções sobre como governar uma sociedade — instruções que a maioria dos cristãos erroneamente ignorou ao restringir a Lei de Deus artificialmente a algumas esferas da vida. É essa insistência na aplicabilidade permanente das leis mosaicas sobre o governo que distingue a teonomia da teologia reformada geral. Isso, conseqüentemente, desencadeou um debate muito intenso. Entre a maioria dos teólogos reformados, o problema

é quanto da lei mosaica continua a ter autoridade sobre a comunidade da nova aliança. A maioria dos estudiosos reformados defendem que: somente a lei "moral". Bahnsen e outros teonomistas defendem que: a lei "moral" *e* a lei "civil". A minha posição, obviamente, é diferente: argumento que os cristãos já não estão sujeitos a parte alguma da lei mosaica, e que somente aqueles mandamentos da lei mosaica que são "reaplicados" aos cristãos têm autoridade sobre nós. A minha resposta aos teonomistas nesse ponto, portanto, também será diferente.

Consigo concordar com os reconstrucionistas sobre o fato de que Deus quer refazer toda a sociedade e não somente o indivíduo. (Não compartilho, no entanto, o otimismo deles acerca da probabilidade de isso acontecer antes do retorno de Cristo.) Certamente é errado para o cristão pensar de forma cristã sobre a ética sexual e os princípios morais para os negócios e não pensar de forma cristã sobre qual filosofia política endossar e em qual candidato votar. Discordo com os teonomistas em sua insistência de que nossas decisões nessas questões devam ser tomadas com base na lei mosaica. Bahnsen e outros reconstrucionistas argumentam, por exemplo, que os cristãos não deveriam apoiar programas de assistência social do governo, porque a Bíblia não endossa esse papel coercivo do governo. Quer dizer então que os governos contemporâneos não devem somente fazer cumprir todas as leis encontradas na lei mosaica, mas estão errados em fazer cumprir qualquer lei que *não* pode ser encontrada na lei mosaica?

É obvio que essa lógica só é convincente se puder ser demonstrado que tudo que Deus quer que o governo seja esteja revelado na lei mosaica; é a palavra final. Como tenho argumentado, creio que esta é uma leitura altamente improvável do ensino bíblico sobre a lei mosaica e seu cumprimento em Cristo. Os teonomistas certamente gostariam que pensássemos que o cristão que tem um cargo no governo também sejam guiados somente pela lei mosaica; considerações morais e éticas reveladas no NT não têm função alguma. Nesse ponto, parece-me que os teonomistas estão trazendo de volta pela porta dos fundos o tipo de ética luterana dos dois reinos, que eles parecem deplorar. Como indivíduo, posso cumprir a lei do amor de Cristo ao dar ajuda financeira a um vizinho; mas

como líder cristão com função no governo, não posso votar para taxar os ricos para que dêem dinheiro aos pobres — mesmo que meu voto a favor disso represente a vontade dos meus eleitores.

O meu problema básico com a teonomia, nesse ponto, é sua pressuposição de que a lei mosaica dá orientações completas e definitivas sobre o funcionamento do governo humano. Porém, isso nunca é ensinado nem no AT nem no NT. Bahnsen e outros teonomistas novamente argumentam, muitas vezes de forma bem geral, esse ponto: o governo civil precisa ter orientação divina clara; essa orientação pode ser encontrada somente na lei mosaica; por isso, a lei mosaica precisa ter o propósito de dar essa orientação. Mas talvez tenhamos de viver em um contexto em que não recebemos orientações tão claras sobre a forma e a função do governo. A alternativa não é, como os teonomistas às vezes declaram, uma adesão impensada e não-questionada à teoria política secular. A única alternativa que temos, e uma que muitos cristãos zelosos estão escolhendo, é buscar sabedoria divina na tradução do ensino moral da Escritura para o âmbito civil. É claro que o processo é subjetivo e que discordaremos em muitos pontos. Mas isso não nos absolve da tarefa nem tampouco indica que devemos parar de buscar a unidade que o Espírito pode trazer.

2

O ponto de vista

Reformado teonômico

Greg. L. Bahnsen

3

O ponto de vista da

Lei como estímulo à santidade

Walter C. Kaiser Jr.

4

O ponto de vista

Dispensacionalista

Wayne G. Strickland

5

O ponto de vista

Luterano modificado

Douglas J. Moo

O ponto de vista da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

WALTER C. KAISER JR.

O tema clássico de toda teologia verdadeiramente evangélica é a relação entre lei e evangelho. Aliás, uma afirmação adequada dessa relação que retrata tanto a posição do crente em Cristo quanto a sua ação e a sua vida é tão crítica, que pode se tornar uma das melhores maneiras de testar tanto a grandeza quanto a eficiência de uma teologia verdadeiramente bíblica ou evangélica.

De fato, os contrastes entre a lei (que muitos parecem atribuir somente a Moisés) e o evangelho ou a graça e a verdade (que também às vezes é limitada injustamente ao NT) parecem ser muito numerosos. Alguns descrevem a relação entre a lei e evangelho como uma situação em que a lei não é mais obrigatória (2Co 3.11; Ef 2.15; Cl 2.14 são citados como exemplos de provas). Por conseguinte, estamos libertos tanto dos benefícios da lei, agora que veio a promessa (v. Rm 7.6; Gl 3.19-25; 4.1-5) quanto do seu domínio (v. Rm 6.14; 7.4), porque Cristo cumpriu a justiça da lei em nós (Rm 8.3,4; 10.4). Essas declarações parecem tão definitivas para muitos que não há necessidade de investigação mais detalhada da questão.

Entretanto, esse tipo de apresentação da relação da lei com o evangelho da graça é por demais absoluto, antitético e parcial para uma quantidade muito grande de outros textos paulinos, sem falar no restante da Bíblia. Simplesmente faça ao apóstolo Paulo a seguinte pergunta: "Anulamos então a Lei pela fé?" E ele vai responder sem mais qualificações: "De maneira nenhuma!" Ao contrário, pela fé "confirmamos a Lei" (Rm 3.31). Na verdade, a palavra "removida" é a que Paulo

usou em 2Coríntios 3.11 e 14 quando falou sobre o "desvanecer" da glória do ministério de Moisés e da "remoção" do véu que ainda persiste sobre as mentes de judeus que lêem o AT até hoje.[1] Assim, para Paulo, a lei (ou, para falar com mais precisão, a *tôrāh*) não "desvaneceria" ou seria "removida" (ou "anulada") pela presença da graça, da fé ou da promessa. Paulo fez a mesma pergunta na correspondência aos gálatas: "Então, a Lei opõe-se às promessas de Deus? De maneira nenhuma!" (Gl 3.21*a*). Em outras palavras, qualquer solução que descarte sumariamente a lei certamente não pode esperar nenhum tipo de conforto ou apoio na Bíblia.

A lei também não pode ser colocada como bode expiatório do nosso problema com o pecado, pois a lei em si é "santa", "justa", "boa" e "espiritual" (Rm 7.7,12-14). A lei não foi designada para ser um método alternativo para a obtenção da salvação ou da justificação — nem mesmo de forma hipotética.[2] "Pois, se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida, certamente a justiça viria da lei" (Gl 3.21). É claro, então, que a Lei nunca teve o propósito de ser o meio pelo qual as pessoas pudessem obter vida eterna; assim, ela nunca foi vista como se fosse oposta às promessas e à graça de Deus.

Típico do pensamento confuso que existe a respeito desse tópico é o método atomístico que tende a selecionar uma série de frases bíblicas como uma declaração sistêmica sobre a relação entre a lei e o evangelho. Frases como: "Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da Lei" (Rm 3.21), "Assim, meus irmãos, vocês também morreram para a Lei" (7.4), "Mas agora, morrendo para aquilo que antes nos prendia, fomos libertados da Lei, para que sirvamos conforme o novo modo do Espírito" (7.6*a*), "para que sirvamos conforme o novo modo do Espírito, e não segundo a velha forma da Lei escrita" (7.6*b*), "Antes eu vivia sem a Lei, mas quando o mandamento veio, o pecado reviveu, e eu morri" (7.9).

[1]Para a argumentação mais detalhada a respeito desse ponto, v. Walter C. Kaiser, Jr., The weightier and lighter matters of the Law: Moses, Jesus and Paul, in *Current issues in biblical interpretation*: studies in honor of Merrill C. Tenney presented by his former students, (org.) Gerald F. Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 176-92.

[2]O texto que geralmente é citado como base para uma oferta hipotética de salvação no AT é Levítico 18.5. Para uma discussão da impossibilidade desse argumento, v. Walter C. Kaiser, Jr., Leviticus 18.5 and Paul: 'do this and you shall live (eternally)?, *JETS* 14 (1971), p. 19-28.

O propósito completo da própria explanação do apóstolo está só alguns versículos adiante no exato contexto do qual a frase foi tirada. Assim, o uso que Paulo faz de "independente da Lei" em Romanos 3.21 é ampliada em 3.28 para "independente da obediência à Lei" (NVI). Aliás, até mesmo 3.21 já tinha seguido e dito que essa justiça de Deus recebe testemunho da lei e dos profetas. É evidente, então, que "independente da obediência à Lei" não tem relação alguma com a *tôrāh* que Deus tinha revelado a Moisés.

Semelhantemente, a nossa morte para a lei e a libertação dela em Romanos 7.6*a* deve ser associada à morte de Cristo por todos os que crêem. Por conseguinte, 8.1 anuncia que "agora já não há condenação [que era a maldição da lei] para os que estão em Cristo Jesus". Cristo encerrou isso para sempre. Além disso, embora pessoas redimidas já não serviam "segundo a velha forma da Lei escrita" (7.6*b*), ainda assim, com suas mentes eram "escravo[s] da Lei de Deus" (7.25).

Poucas coisas mudaram desde os dias de John Wesley, quando pregou uma série de três sermões intitulados "*The original* [sic], *nature, property, and use of the Law*"[3] [*A origem, natureza, propriedade e uso da lei*]. Wesley concluiu: "Talvez haja poucos tópicos nos limites da religião tão malcompreendidos quanto este".[4] Mais recentemente, C. E. B. Cranfield chegou à mesma conclusão a respeito do estado do moderno estudo bíblico e seu ensino sobre a lei:

> Existe a necessidade hoje para um reexame profundo do lugar e do significado de lei na Bíblia [...] A possibilidade de que recentes escritos reflitam um grau elevado de pensamento confuso e de pressuposições não refletidas com respeito à atitude de Jesus e de São Paulo em relação à lei precisa ser reconhecida — e, além disso, a possibilidade de que, por trás deles, possa haver um pensamento confuso ou, no mínimo, declarações imprecisas e descuidadas em conexão a algumas das obras de erudição, sérias, do NT [sem falar também de erudição do AT!] que ajudaram a moldar as opiniões da presente geração de ministros e mestres.[5]

[3]*Sermons*: on several occasions, First Series (London: Epworth, 1964), p. 381-415.

[4]Ibid., p. 381.

[5]St. Paul and the Law, *STJ* 17, 1964, p. 43-4.

A PRINCIPAL PASSAGEM DIDÁTICA[6] SOBRE UMA LEI CASEIRA

Uma das pesquisas mais úteis sobre as várias questões e posições defendidas por intérpretes recentes no tópico Paulo, Cristo e a Lei é o livro de Brice L. Martin *Christ and the Law in Paul.*[7] Martin resume de forma conveniente as seguintes perspectivas sobre o uso paulino da lei: os que encontraram contradição na forma de Paulo ver a lei (E. P. Sanders, Heikki Räisänen); os que viram desenvolvimento na sua perspectiva (John W. Drane, Hans Hübner, Ulrich Wilckens, Heikki Rãisänen, E. P. Sanders, W. D. Davies); os que argumentaram que a lei já não é válida para os crentes (Albert Schweitzer, H. J. Schoeps, Ernest Käsemann, F. F. Bruce, Walter Gutbrod); e os que argumentaram que a Lei é válida para os crentes (C. E. B. Cranfield, George E. Howard. C. Thomas Rhyne, Robert Badenas, Ragnar Bring, Hans Conzelmann, George Elton Ladd, Richard Longenecker e Hans Hübner). Há uma verdadeira Babel de vozes e posições nesse coro, tanto é que ficamos imaginando o que a igreja, esperançosa e vigilante, deve estar pensando sobre toda essa confusão da parte de seus estudiosos!

Nos 13 livros de Paulo, ele usou *nomos* ("lei") em somente seis deles. Mas em dois deles, está claro que este conceito constitui o tema central, pois *nomos* ocorre 33 vezes em Gálatas e 74 em Romanos.[8] É correto e justo, portanto, concentrarmos nossa atenção nesses dois livros para obtermos a compreensão fundamental do que é que Paulo está querendo transmitir com esse termo.

No coração de Romanos, a declaração mais sistemática da soteriologia de Paulo (pois quem duvidaria de que o livro de Romanos é exatamente isso?), está sua exposição importante em 9.30—10.13. Se a época fosse outra, teríamos preferido começar nossa argumentação sobre a Lei no Pentateuco.[9]

[6]A importância de recorrermos à *sedes doctrine*, ou às chamadas "passagens principais" para o desenvolvimento de uma teologia que este autor defende em *Toward an exegetical theology* (Grand Rapids: Baker, 1981), p. 134-40, 161-2, e no seu artigo Hermeneutics and the theological task, *TJ* 12 n.s. (1990), p. 3-14.

[7]Dê atenção especial ao segundo capítulo, p. 21-68.

[8]Ibid., p. 3.

[9]V. Walter C. Kaiser Jr., Images for today: the *Torah* speaks today, in *The Old Testament and the world*: festschrift for David A. Hubbard, (org.) Robert L.

Entretanto, a maioria dos cristãos contemporâneos não consegue deixar de lado a impressão de que o apóstolo Paulo ensinou que estávamos acabados com a Lei; por isso, é necessário que comecemos com o argumento de Paulo.

Em Romanos 9.30—10.13 temos uma das melhores exposições do que Paulo queria dizer com *nomos*. Infelizmente, esse texto tem se tornado também um campo de batalha predileto, pois seu texto-chave — "Porque o fim [*telos*] da Lei é Cristo" (10.4) — se tornou o *slogan* das duas perspectivas contrastantes de como a Lei deve ser vista. Um lado conclui que a primeira vinda de Cristo marcou o "término" da Lei, enquanto o outro lado afirma com o mesmo vigor que a sua vinda era o "alvo" para o qual apontava toda a Lei. Somente uma exegese cuidadosa do texto pode definir qual posição está correta.

Paulo geralmente sinalizava o estágio seguinte da sua argumentação no livro de Romanos com a frase repetida: "Que diremos, então?" (Rm 9.30). E o problema que estava submetendo a tratamento em 9.30—10.13 era este: Como foi possível que os gentios obtiveram a "justiça [...] pela fé" (*ek pisteōs*), ao passo que o povo judeu não conseguiu obter essa mesma justiça mesmo que a perseguissem "pelas obras" (*ek ergōn*)?

É surpreendente que o fato de Israel não conseguir obter a justificação de Deus pode ser relacionada a cinco acusações que o apóstolo aponta contra os seus patrícios judeus. São elas:

1. Em vez de receber essa justificação de Deus pela fé, Israel fez uma "lei que trouxesse justiça" (*nomon dikaiosynēs*) (9.31).
2. Eles perseguiam a justiça não pela fé, "mas como se fosse por obras" (9.32).
3. Em contraste com muitos dos gentios, eles se negaram a crer em Cristo, "uma pedra de tropeço e uma rocha que faz cair" (9.33, citado de Isaías 8.14 e 28.16).

Hubbard, Jr., Robert K. Johnston e Robert P. Meye (Dallas: Word, a ser publicado). V. tb. Walter C. Kaiser, Jr., A single biblical ethic in business, in *Biblical principles and business*: the foundations, (org.) Richard C. Chewning (Colorado Springs, Co.: NavPress, 1989), p. 76-88. Outros dois ensaios que escrevi podem ser consultados para se ver como eu teria preferido começar este artigo: The place of Law and good works in evangelical christianity, in *A time to speak*: the evangelical-jewish encounter, (org.) A. James Rudin e Marvin R. Wilson (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 120-33; e James' view of the Law, *Mishkan* 8/9 (1989), p. 9-12.

4. Mesmo que os judeus, patrícios de Paulo, fossem extremamente zelosos para com Deus, Paulo diz que "o seu zelo não se baseia no conhecimento" (10.2).
5. Finalmente, em lugar da justiça que vinha de Deus, muitos judeus tinham decidido "estabelecer a sua própria [justiça]" (10.3).

Será que Paulo poderia ter nos advertido de maneira ainda mais clara de que nem todo aquele que segue a lei, por mais zeloso que seja, está falando ou obedecendo à mesma lei que Deus deu a Moisés?

Uma das decisões exegéticas mais críticas nesse texto-chave é a respeito do significado de *nomon dikaiosynēs*. Ainda que a maioria dos exegetas entenda *nomos* nessa frase como se referindo à lei do AT,[10] nem o contexto nem a ordem específica das palavras no grego permitem essa equação tão simples. Esse é só o início das dores nesse texto — aliás, em todo o problema de relacionar lei e evangelho. Observe que Paulo coloca a palavra *nomon* em primeiro lugar na frase e depois o genitivo *dikaiosynēs*. Isso não pode significar "uma lei que promete justiça" ou "uma lei que resulta [verdadeira ou falsamente] em justiça".[11]

A falha mais grave da maioria dos tratamentos desse texto, no entanto, é a falsa conexão entre *nomon dikaiosynēs* e "a justiça que vem da Lei" (*tēn dikaiosynēn tēn ek [tou] nomou*) em Romanos 10.5. Não somente a ordem das duas frases está invertida, mas tudo o que é dito sobre um tipo de lei (mencionada em 9.30) está justaposto ao que é dito sobre o tipo de lei que Moisés está recomendando em duas passagens do Pentateuco (Lv 18.5 e Dt 30.10-14, as duas citadas em Rm 10.5-8).

O contexto de Romanos 9.30—10.13 está claramente contrastando duas formas de se obter a justiça — uma que os gentios adotavam, a forma da fé; a outra, um método de obras, que muitos israelitas adotavam — as duas sem benefícios! O problema com a justiça que Israel estava advogando era que ela era conquistada por obras e não por fé, sem Cristo como seu objeto, movida por um zelo que não estava fundamentado

[10]Martin, *Christ and the Law*, p. 135.

[11]V. a bibliografia extensa sobre essa e várias outras formas de interpretar esse texto em ibid., p. 135-8 (notas 36 a 57).

em conhecimento. Era caseira em todos os sentidos da palavra, pois voltava para si mesma de tal forma que a justiça se tornara uma lei, em vez de os israelitas encontrarem a justiça que Deus queria que proviesse da lei de Moisés.

A justiça de Deus nunca poderia ter sido pelas obras. Paulo concluiu isso em Gálatas 3.21 — "Pois, se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida, certamente a justiça viria da lei". Por isso, qualquer que fosse o pensamento de Israel, quando tentava obter justiça por meio de esforços próprios, isso certamente não se originava em Deus e na sua Lei como descrita pela revelação de Deus a Moisés. Outro indicador que mostrava que Israel estava se baseando em um fundamento equivocado podia ser percebido na sua recusa em crer no Messias. Se somente tivesse confiado naquele que foi prometido a Eva, aos patriarcas, a Davi, não teria sido envergonhado, não teria tropeçado nem teria sido levado a cair — como o profeta Isaías previra em 8.14 e 28.16.

É alarmante perceber quantos crentes evangélicos contemporâneos também interpretaram mal o fato de que o *objeto* da fé no AT é basicamente o mesmo objeto da fé do NT! Embora, de modo geral, muitos concordem que o apóstolo Paulo ensinou em Romanos 4 que Abraão e Davi foram justificados pela fé, há pouca compreensão sobre quem ou o que, se é que havia alguma coisa, os santos do AT consideravam o *objeto* dessa fé salvadora. O único sinal de que algo poderia estar em desacordo surgiu à medida que os evangélicos respondem à pergunta sobre se os "povos escondidos" da terra serão salvos se não crerem em Jesus como seu Salvador pessoal. Todos reconhecem que Atos 4.12 ensina que: "não há salvação em nenhum outro [a não ser no nome de Jesus], pois, debaixo do céu não há nenhum outro nome dado aos homens pelo qual devamos ser salvos". Entretanto, apesar da anuência geral com esse princípio, muitos dizem, logo a seguir, que aqueles que nunca ouviram falar desse nome podem se lançar na misericórdia de Deus e, provavelmente, experimentarão a salvação da mesma forma que os santos do AT a experimentaram ao simplesmente confiarem em Deus, mesmo que não tivessem dependido do nome, da pessoa e da obra de Jesus Cristo. Essa conclusão não tem base bíblica.

Até mesmo o uso do mais famoso de todos os textos a que geralmente se recorre, Gênesis 15.6 ("Abrão creu no SENHOR, e

isso lhe foi creditado como justiça"), é usado incorretamente para sustentar esse argumento específico, visto que a maioria das pessoas esquece de observar que Deus tinha acabado de prometer a Semente a Abraão,[12] e essa Semente era a linhagem do Messias. Esse era o objeto, a essência e o ponto central da fé que Abraão tinha; não era uma fé na fé, tampouco refere-se ao fato de que Abraão se tornou o primeiro teísta por meramente crer em Deus de maneira geral. Por isso, argumentar que povos distantes hoje podem se converter sob um conjunto minimalista de crenças — e especialmente sem terem Jesus como objeto definido da sua salvação — é tornar o erro anterior, de uma exegese pobre de Gênesis e do AT, ainda mais complexo. Não, os judeus não devem tropeçar sobre a "Pedra" ou "Rocha" colocada por Deus em Sião para que nela cressem.

Israel tinha ainda outra falha: insistia em estabelecer a sua própria justiça em vez de usar a justiça que já havia sido descrita por Moisés por orientação de Deus na *tôrāh*. Se esse contraste não fala de duas "leis" que são tão antitéticas entre si quanto leis podem ser, então a linguagem já não possui qualidades normativas, e já não temos nenhum meio válido de comunicação uns com os outros, e muito menos Deus tem um meio para se dirigir a nós.

É muito sério não perceber esse aspecto, de que uma lei caseira de justiça não é equivalente à justiça que vem da Lei de Deus. Mas quando se coloca uma antítese acentuada entre Romanos 10.5 e 10.6-8, está claro que o exegeta precisa optar ou pelo fato de que Moisés (e por conseguinte Deus, o revelador da palavra) se contradisse, ou pelo fato de que a *tôrāh* na verdade descreve a justiça que vem da lei de duas formas contraditórias entre si. No entanto, essa antítese acentuada não pode ser sustentada nem pelo *gar [...] de* gramatical nem pelos contextos do AT dos quais esses dois textos procedem.

"Moisés descreve" (Rm 10.5) não apresenta um conjunto de citações contrastantes (como se a tradução tivesse de ser:

[12]Para uma argumentação e exegese detalhada desse ponto, v. Walter C. Kaiser Jr., *Toward rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), p. 121-8. V. tb. seu livro *The Communicator's commentary*: Micah to Malachi (Dallas: Word, 1992), na seção de Habacuque 2.4*c*; e Salvation and atonement: forgiveness and saving faith in the Tenak, in *To the Jew first*: the place of Jewish evangelism in the on-going mission of the church, (org.) James I. Packer (Grand Rapids: Baker, a ser publicado).

"pois [...], mas"), mas um conjunto de citações coordenadas: "pois [...] e". O fato é que, como George E. Howard tão bem destacou,[13] *gar [...] de* não significa "pois [...], mas", mas, como Romanos 7.8,9; 10.10; 11.15,16 e *Sabedoria de Salomão* 6.17s. mostram, significa "pois [...] e". Por exemplo, "crer" em Romanos 10.10 não significa colocar crer com o coração contra crer com a boca; em vez disso, é "*e* com a boca". Da mesma forma, o versículo 5 está conectado aos versículos 6 a 8.

Ligado a esse erro há outro semelhante que vê Romanos 10.5 e sua citação de Levítico 18.5 como incentivando a perfeição e a obtenção de vida eterna por meio de algum tipo de ações ou obras. Mas essa perspectiva não leva em consideração o seguinte:

1. A tradução de Romanos 10.5 que entende "o homem que fizer estas coisas viverá *por meio delas*" (grifo do autor) de forma instrumental deveria ser substituída por um conceito locativo que diz: "o homem que fizer estas coisas viverá *na esfera delas*".[14]
2. O contexto do qual essa passagem se origina, Levítico 18, começa e termina (v. 1,30) com a declaração teológica: "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês". Assim, essa citação no versículo 5 não trata do assunto de como alguém pode obter sua salvação; em vez disso, trata da santificação de Israel — a grande evidência de que o Senhor a quem afirmavam servir era exatamente aquilo.
3. No contexto de Levítico 18, os costumes dos pagãos estão sendo contrastados com o grande privilégio que Israel tinha de perpetuar uma vida já iniciada por meio da continuação da prática da lei. Logo, isso é semelhante a João 10.10 — "eu vim para que tenham vida, e a tenham plenamente".[15]

[13]Christ the end of the Law: the meaning of Romans 10.4ss, *JBL* 88 (1969), p. 331-2.

[14]Cf. J. Oliver Buswell, *A theology of the Christian religion*, Grand Rapids: Zondervan, 1963, v. 1, p. 313. Buswell resume o seu estudo dessa palavra ao dizer: "As palavras *en autē*, [Rm 10.5] e as palavras correspondentes em Gálatas 3.12, *en autois*, em que a mesma passagem do AT [Lv 18.5] é citada, não deveriam ser formuladas como instrumental, mas locativo, indicando a esfera ou o horizonte da vida de um homem temente a Deus [...] Moisés está obviamente descrevendo não o meio de se obter a vida eterna, mas o horizonte sob o qual uma vida terrena agradável a Deus deve ser vivida".

[15]Para uma argumentação mais abrangente, v. Kaiser, Leviticus 18.5 and Paul.

Em que sentido, então, Cristo é o *telos* da lei (Rm 10.4)? Paulo usa *telos* 13 vezes em suas cartas. Em geral, a igreja medieval e a igreja da Reforma entendiam a palavra grega *telos* (e a latina *finis*) ou no sentido perfectivo/ completivo ou no sentido teleológico, mas não escolheram dar a Romanos 10.4 o sentido temporal/terminal. "Erasmo, Calvino e Bucer a entenderam no sentido perfectivo, ao passo que Lutero, Melancton e Beza a entenderam no sentido teleológico".[16] Entretanto (estas tinham a tendência de entender o NT como suplantando o AT), luteranos posteriores (que aplicaram alguns dos pontos de vista negativos de Lutero acerca da lei a partir de outros contextos do que de Romanos 10.4), intérpretes do século XVIII (com sua visão não tão elevada das Escrituras) e os liberais do século XIX, todos tendiam a ver *telos* em Romanos 10.4 como uma ab-rogação e cessação da lei para os cristãos.

O debate não pode — e não deve — ser resolvido por uma recorrência a um estudo de palavras das 13 ocorrências de *telos* em Paulo. Um significado muito maior deve ser dado ao contexto com sua afirmação de que "o *telos* da Lei é Cristo, para a justificação de todo o que crê [*eis dikaiosynēn panti tō pisteuontī*]". Essa frase está muito próxima de Romanos 10.6, *hē de ek pisteōs dikaiosynē* (literalmente, "e a justiça que é pela fé") e Romanos 10.10, *pisteuetai eis dikaiosynēn* ("vocês crêem para justiça"). É evidente que a justiça de que se fala nesses contextos é aquela que vem pela fé, por meio do crer; é o contrário de recorrer à justiça caseira do uso das obras para estabelecê-la!

Aquele tipo anterior de justiça é o que o povo judeu não percebeu o tempo todo: Cristo foi o único objeto do foco da fé para aqueles que creram. Os gentios se apegaram a esse método de se obter a justiça, mesmo quando Israel continuava a não fazer uso dele. Enquanto isso, Paulo afirma explicitamente, que esse mesmo aspecto sobre essa mesma justiça está sendo ressaltado por Moisés na *tôrāh*: "Moisés descreve desta forma a justiça que vem da Lei" (Rm 10.5). Mas Brice L. Martin insiste que "é enganoso argumentar que visto que 'justiça que vem da fé' em 10.6-8 é na verdade extraído da própria

[16]Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul*, p. 129, citando Robert Badenas, Christ the end of the Law: Romans 10.4, in *Pauline perspective*, JSNTSup (Sheffield: JSNT, 1985), p. 6-38.

lei (Dt [30.12-14]), então Cristo precisa ser o cumprimento da *tôrāh* em 10.4. Räisänen destaca que para o autor de de Hebreus a antiga aliança foi suplantada, mas ele fundamenta o seu argumento no AT".[17] Mas esse tipo de argumento nos ajuda a enxergar exatamente o que está sendo confundido aqui. O autor de Hebreus mostra claramente que o que considerou ab-rogado da primeira aliança foram as cerimônias e rituais — exatamente os itens que tinham uma advertência embutida de Deus para Moisés, desde os primeiros dias que foram revelados a ele. Deus já não advertira Moisés de que o que estava lhe dando em Êxodo 25—40 e Levítico 1—27 estava de acordo com o "modelo" que tinha lhe mostrado no monte (e.g., Êx 25.40)? Isso significava que o real permanecia em algum outro lugar (presumivelmente no céu), ao passo que Moisés instituía um "modelo", "sombra" ou "imitação" do que era real até que viesse aquela realidade!

O resultado não pode ser que para o autor de Hebreus toda a antiga aliança ou toda a *tôrāh* foram suplantadas. Assim, é convincente o argumento de que exatamente a justiça que está sendo discutida pode ser fundamentada na *tôrāh* de Moisés — e era esse Moisés e essa lei que descreviam a justiça que agora Paulo queria que os seus compatriotas judeus aceitassem. Era a mesma justiça que encontrava seu cumprimento e sua perfeição intencionais no Messias, que era o objeto da fé oferecido aos pecadores durante os dias da antiga aliança.

Tampouco será útil aos intérpretes evitarem essa fonte da *tôrāh* na busca do tipo de justiça da fé que é advogada aqui ao se concluir, como o fez Brice L. Martin, que "em Romanos 10.6-8 Paulo fornece uma interpretação cristã-*pesher* de Deuteronômio 30.11-14, uma interpretação facilitada pela associação dessa passagem com a sabedoria do judaísmo antigo".[18] O material intercalado em Romanos 10.6-8 não tinha o propósito de acrescentar uma forma totalmente nova de teologia ao texto

[17]*Christ and the Law*, p. 139. Martin usa o argumento de Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (Tübingen: Mohr, 1983), p. 55.

[18]*Christ and the Law*, p. 140. Essa perspectiva é esboçada em M. Jack Suggs, The word is near you: Romans 10.6-10 within the purpose of the letter, in *Christian history and interpretation*: studies presented to John Know, (org.) W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Neibuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 289-319.

de Deuteronômio, como se Paulo estivesse tentando ressaltar aspectos relevantes, e novos, no texto que não eram parte do significado antigo. Em vez disso, tanto Moisés quanto Paulo estão de acordo que a vida oferecida a Israel, tanto nos dias antigos quanto agora na era cristã, estava próxima e à disposição; aliás, estava tão próxima deles que estava nas suas bocas e nos seus corações. Não adianta nada tentar buscar no céu ou cruzar oceanos para tentar obtê-la. Por que não confessar com a sua boca e crer no Messias no seu coração?

Além disso, observe que em Deuteronômio 30.16 há duas ordens que não podem ser confundidas e cuja ordem não pode ser invertida: primeiro, a ordem de amar a Deus, e depois a ordem de obedecer a todos os seus mandamentos! Assim, no exato contexto ao qual Paulo recorre, é estabelecida uma linha demarcatória cuidadosamente enunciada entre crer no caminho que Deus ofereceu ao seu povo e escolher morte e destruição ao afastar-se de Deus no seu coração (Dt 30.6,15,17). Paulo somente torna mais explícito o que Moisés tinha afirmado e deduzido.

Não podemos ignorar o ponto principal: A palavra que tinha estado tão próxima na boca e no coração de todo israelita nos dias de Moisés, era "a palavra da fé que estamos proclamando" (Rm 10.8*b*). Será que a conexão poderia ter sido indicada de forma ainda mais clara? O que é necessário para que cristãos modernos vejam que Moisés, da mesma maneira que advogava o apóstolo Paulo, queria que Israel cresse "para justiça" (Rm 10.10; v. Dt 30.14). O fato de que Moisés usa a palavra "obedecer" em Deuteronômio 30.14, quando desafiou o povo: "A palavra está bem próxima de vocês; está em sua boca e em seu coração; por isso vocês poderão obedecer-lhe" não é mais prejudicial ao nosso caso aqui do que o fato de que João 3.36 usa a mesma palavra "obedecer" de maneira paralela a "crer".

O termo *telos* em Romanos 10.4 significa "alvo" ou conclusão propositada. A lei não pode ser adequadamente compreendida a não ser que aponte para o grande alvo ao indicar o crente para o Messias, Cristo. A lei permanece a lei de Deus, não a lei de Moisés (Rm 7.22; 8.7). Ela ainda é santa, justa, boa e espiritual (Rm 7.12,14), tanto para o israelita quanto para o gentio crente.

CONCEPÇÕES ERRÔNEAS COMUNS DA LEI

Há algumas concepções errôneas da lei que são muitas vezes usadas em oposição ao uso cristão da lei como acabamos de descrever.

A lei como uma unidade individual

Que a lei deve ser vista como uma unidade singular é uma das objeções mais comuns feitas contra todo uso cristão da lei.[19] Argumenta-se vigorosamente, que a tentativa de afirmar distinções de qualquer tipo na lei está indo na direção errada e desembocará em engano certo. Assim, se alguém concorda que Cristo colocou de lado a lei cerimonial por meio da sua morte e ressurreição substitutivas, então conseqüentemente os cristãos são desculpados de toda a lei, visto que ela é uma unidade indivisível.

Argumentos a favor dessa linha do tudo ou nada geralmente recorrem a três textos: 1) "Pois quem obedece a toda a lei, mas tropeça em apenas um ponto, torna-se culpado de quebrá-la inteiramente" (Tg 2.10); 2) "De novo declaro a todo homem que se deixa circuncidar, que está obrigado a cumprir toda a Lei" (Gl 5.3); e 3) "Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os

[19]H. A. W. Meyer escreveu: "Em relação ao termo *nomos*, pensar meramente na lei moral é uma concepção errônea; e a distinção entre a lei ritualista, civil e moral é moderna" (Mateus, in *Commentary on the New Testament* [New York: Funk and Wagnalls, 1884], v. 1, p. 120). Semelhantemente, A. S. Peake (Colossians, in *The expositor's Greek Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1967], v. 3, p. 527) comenta: "Mas essa distinção entre lei moral e lei cerimonial não tem significado algum em Paulo. A lei é uma unidade e é abolida como um todo". V. da mesma forma A. J. McClain, *Law and grace* (Chicago: Moody, 1954), p. 10-2. D. J. Moo ('Law' 'works of the Law', and legalism in Paul, *WTJ* 45 [1983], p. 84) afirma que "*nomos* para Paulo é basicamente um todo único e indivisível [...] O argumento de Paulo proíbe uma distinção nítida entre lei moral e lei cerimonial". Um ano mais tarde, no entanto, Moo escreve: "Embora seja verdadeiro que uma distinção teórica [entre lei moral e lei cerimonial] [...] não era feita, surge, por exemplo, em Filon e em Qumrã, uma diferenciação *prática* desse tipo. A apropriação que Jesus faz da ênfase profética sobre a necessidade de uma obediência *interior*, o seu comentário sobre os "mandamentos mais importantes", a elevação do mandamento do amor [...], tudo sugere que ele tenha operado com esse tipo de distinção [...] Não é ilegítimo encontrar a semente desse tipo de distinção em textos como Marcos 7.1-23" (Jesus and the authority of the mosaic Law, *JSNT* 20 [1984], p. 15, grifo do autor). V. a argumentação em Walter C. Kaiser, Jr., God's promise plan and his gracious Law, *JETS* 33 (1990), p. 289-302.

outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus" (Mt 5.19). O que geralmente se afirma a respeito desses três textos é que "todo", "toda", significa cada lei, não somente a lei moral, civil ou cerimonial. Ou a pessoa obedece a todo preceito da *tôrāh* ou a nenhum: não dá para escolher.

Mas o argumento defendido aqui prova coisas demais — até para o defensor mais zeloso. O argumento de que a *tôrāh* é uma unidade pode ser usado contra essa posição, pois a mesma lei de Moisés que nos deu os aspectos legais daquela revelação também contém a promessa feita aos patriarcas. Será que isso faz parecer que é impossível separar a promessa do todo, visto que não há princípio interno explícito no texto da *tôrāh* que nos orienta a como fazer isso?

Além disso, por que Deus iria querer pegar essa mesma *tôrāh* e colocá-la no coração de todos os crentes da nova aliança (Jr 31.33)? Se o cumprimento de uma parte da lei, a saber, sua parte cerimonial, afasta a necessidade de cumprir qualquer outra parte dela, por que ressuscitar a coisa para a nova aliança? Como, então, podemos argumentar de forma convincente que a lei foi abolida, mas serviu naquele tempo?

Podemos concordar, é claro, que a lei de fato exibe certa unidade e que opera como uma peça única. É verdadeiro também que a Bíblia não classifica explicitamente as leis de acordo com o esquema de leis civis, cerimoniais e morais. Mas a Bíblia tampouco se coloca em categorias de acordo com a maioria dos nossos tópicos de teologia sistemática. A palavra "trindade", por exemplo, não aparece na Bíblia em lugar algum, mas poucos diriam que por isso é uma conclusão imprópria! A questão, mais propriamente, é esta: Essa categorização faz jus ao texto bíblico?

A esse respeito há um conjunto de ensinos muito abrangente. A determinação de prioridade do aspecto moral da lei sobre os aspectos civis e cerimoniais pode ser observada em uma série de textos encontrados nos profetas. Basta consultar 1Samuel 15.22,23; Isaías 1.11-17; Jeremias 7.21-23; Miquéias 6.8; assim como textos no saltério, como Salmos 51.16,17. A lei moral de Deus tinha precedência sobre as leis civis e cerimoniais por estar baseada no caráter de Deus. As leis civis e cerimoniais funcionavam somente como ilustrações adicionais à lei

moral. É por isso que a santidade e o amor serviam como resumos autênticos de tudo o que a lei exigia.

A oferta hipotética da vida eterna na lei

A segunda concepção errônea é aquela que alega que a lei hipoteticamente oferecia vida eterna a todos que lhe obedecessem. Alva J. McClain escreveu que "hipoteticamente a Lei podia dar vida [eterna] aos homens que a cumprissem".[20] Essa afirmação foi repetida tantas vezes que muitos passaram a adotá-la como verdade do evangelho. Essa conclusão, no entanto, de forma alguma faz jus aos textos. Tampouco se ajusta ao que o NT concluiu, pois Paulo ensinou o contrário em Gálatas 3.21 — "Então, a lei opõe-se às promessas de Deus? De maneira nenhuma! *Pois, se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida*, certamente a justiça viria da lei" (grifo do autor).

O chamado "se" legalístico de Êxodo 19.8 e 23.3,7 não é condicional para a salvação assim como as condições dadas a Abraão não o eram, por exemplo: "Saia da sua terra" (Gn 12.1); "ande segundo a minha vontade e seja íntegro" (17.1); "fazendo o que é justo e direito" (18.19). Aliás, esses mandamentos estão na mesma categoria que aqueles dados a crentes de hoje, como: "Se vocês me amam [observe o mesmo 'se' legalístico], obedecerão aos meus mandamentos" (Jo 14.15); "Se vocês obedecerem aos meus mandamentos, permanecerão no meu amor" (15.10); "Se você quer entrar na vida, obedeça aos mandamentos" (Mt 19.17). Por isso, a aliança incondicional oferecida a Abraão e a salvação benevolente oferecida a nós hoje

[20]*Law and grace*, Chicago: Moody, 1954, p. 17. McClain recorreu a Levítico 18.5; Ezequiel 20.11,13,21; Mateus 19.17*b*; e Romanos 10.5 para fundamentar a sua afirmação. A Bíblia de Referências de Scofield (1945), p. 20, nota 1, defende que Israel se precipitou quando se comprometeu em Êxodo 19.8; 24.3,7 da seguinte forma: "Faremos tudo o que o SENHOR ordenou". Scofield ensinou que Israel foi do "crer" para o "fazer" como base da sua vida espiritual. Mas ele falhou ao não colocar esses versículos lado a lado com a avaliação que o nosso Senhor fez da situação em Deuteronômio 5.28,29: "O SENHOR ouviu quando vocês falaram e me disse: 'Ouvi o que este povo lhe disse, e eles têm razão em tudo o que disseram. Quem dera eles tivessem sempre no coração esta disposição para temer-me e para obedecer a todos os meus mandamentos. Assim tudo iria bem com eles e com seus descendentes para sempre!" Isso não soa como se o Senhor tivesse pensado que Israel tinha se precipitado ou como se tivesse se afastado de um padrão de fé para a sua salvação para um fundamento de obras — um tipo de plano B de Deus!!

contêm as mesmas ordens e advertências que já estavam na lei mosaica!

A condicionalidade ensinada nesses textos não está relacionada à vida eterna ou à salvação ensinada nem no AT nem no NT. Em vez disso, as condições estão relacionadas à qualidade de vida vivida na promessa e na alegria de participar de todos os benefícios dessa promessa. Não há dúvidas, a interpretação de Andrew A. Bonar de Levítico 18.5, embora seja muito representativa da interpretação errônea que esse texto recebeu ao longo dos anos, era exatamente o oposto da intenção do autor, como podemos observar por aquele contexto e uma teologia bíblica da *tôrāh* no Pentateuco. Andrew A. Bonar ensinou de forma equivocada:

> Mas se, como pensa a maioria dos estudiosos, devemos entender as palavras "viverá por eles" como significando "vida eterna a ser conseguida por eles", o escopo do texto é que as leis de Deus de cada mínimo detalhe são tão excelentes que, *se um homem lhes obedecesse sempre e perfeitamente*, essa obediência lhe resultaria em vida eterna. E a citação em Romanos 10.5 e Gálatas 3.12 pareceriam determinar esse como o único e verdadeiro sentido aqui.[21]

Podemos ver falhas nessa perspectiva em pelo menos três aspectos cruciais: 1) As coisas que Israel deveria fazer, segundo Levítico 18.5, são os estatutos do Senhor colocados em contraste com os costumes e práticas dos cananeus e egípcios; 2) O texto em Levítico está colocado no quadro geral teológico do primeiro e último versículos, dirigidos àqueles que sabem que "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês"; 3) Uma das formas de praticar a lei era reconhecer que essa mesma lei tinha prescrições para tratar com aqueles que não obedeciam à lei e ela providenciava sacrifícios para perdão dos pecados.

Um guia muito mais seguro para entender esses textos que à primeira leitura parecem ensinar a oferta hipotética de salvação é o de Patrick Fairbairn:

> Nem Moisés nem Ezequiel querem dizer obviamente que a vida de que se fala, que inclui tudo o que é realmente bom e excelente,

[21] *A commentary on Leviticus*, London: Banner of Truth, 1966, p. 329-30 (grifo do autor). C. L. Feinberg em *The prophecy of Ezekiel* (Chicago: Moody, 1969), p. 110, tinha uma conclusão semelhante: "A obediência teria trazido vida física e espiritual de forma temporal e eterna".

> deveria ser adquirida por meio de conformidade às leis aprovadas no céu; pois a vida nesse sentido já lhes pertencia... Ao fazerem essas coisas, eles viviam nelas; pois assim a vida tinha o seu devido exercício e alimento e eles estavam em condições de usufruir os múltiplos privilégios e bênçãos garantidos pela aliança. E a mesma coisa pode ser dita sobre os preceitos e ordenanças do evangelho: um homem vive de acordo com a vida mais elevada da fé somente se viver em conformidade com eles; pois embora receba a vida por meio de um simples ato de fé em Cristo, ele não pode exercê-la, mantê-la e usufruir dela se não estiver em conexão às instituições e exigências do evangelho.[22]

Todos os que creram no AT confiaram no Homem da Promessa que estava por vir. Se esse não tivesse sido o método pelo qual homens e mulheres eram salvos na era mosaica, o autor de Hebreus não poderia ter afirmado que o mesmo evangelho que foi pregado a nós era o evangelho que foi pregado também àqueles que morreram no deserto (Hb 4.2). O problema daqueles israelitas rebeldes no deserto não foi que eles tinham rejeitado o plano hipotético de Deus de obter a salvação; não, o problema foi que eles não creram no evangelho! As suas obras teriam sido apenas a prova da realidade da alegação de que tinham de fato confiado no Homem da Promessa que estava por vir.

EM DIREÇÃO A UMA TEOLOGIA DA *TÔRĀH*

A raiz de todos os nossos problemas em relacionarmos lei e evangelho pode estar fundada, em grande parte, na tradução do hebraico *tôrāh* por *nomos* em grego, sem falar do português *lei*, do inglês *Law*, do francês *loi*, e do alemão *Gesetz*. Infelizmente, todas essas versões dão a idéia de que o Pentateuco é aquela parte da Bíblia que contém regulamentos formais, associações rituais e códigos muito severos que tinham de ser seguidos sob pena de morte se não houvesse obediência! Talvez tenha sido essa conclusão incorreta que conduziu à inferência errônea de que a instrução legal fora sido agora substituída pela promessa benevolente do evangelho de Deus.

[22]*An exposition of Ezekiel*, Evansville: Sovereign Grace: 1960, p. 215-6 (grifo do autor).

No entanto, a *tôrāh* é muito mais do que meramente lei.[23] Nem a palavra em si indica exigências estáticas que governam toda a experiência humana. Antes, *tôrāh* provavelmente vem do verbo *yārāh*, significando "lançar ou atirar". No tronco hifil, assume o significado "ensinar, indicar a direção". Assim, Êxodo 24.12 usa a forma substantivada desse verbo em conexão com *tôrāh*: "Disse o SENHOR a Moisés: 'Suba o monte, venha até mim, e fique aqui; e lhe darei as tábuas de pedra com a lei [*tôrāh*] e os mandamentos [*mitswāh*] que escrevi para a instrução [*lehôrotām*, de *yarā*] do povo'". Outros textos que indicam claramente que *tôrāh* não era usado somente para se referir a propósitos legais incluem: "Procedam de acordo com a sentença [*tôrāh*] e as orientações que eles lhes derem [*yôrûkā*]. Não se desviem daquilo que eles lhes determinarem, nem para a direita, nem para a esquerda" (Dt 17.11); "tenham todo o cuidado de seguir exatamente as instruções [*yôrû*] dos sacerdotes levitas" (Dt 24.8); e "Nos últimos dias o monte do templo do SENHOR será estabelecido como o principal; será elevado acima das colinas, e todas as nações correrão para ele. Virão muitos povos e dirão: 'Venham, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacó, para que ele nos ensine [*yorēnû*] os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas'. Pois a lei [*tôrāh*] sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra do SENHOR" (Is 2.2,3). Este último texto é especialmente significativo, pois também associa *tôrāh* a ensino e instrução, e não ao salto de arcos e barreiras legais. Mas também retrata a era messiânica como uma era em que a lei mosaica será ensinada e será considerada a palavra de Deus. E o seu propósito não será mero cumprimento da lei, mas vai servir como meio para dar direção e orientação ao povo para que possa caminhar de acordo com a vontade de Deus. O significado de *tôrāh*, portanto, é ensino que dá orientação e direção para que se ande no caminho da vida.

O próprio Pentateuco não pode ser descartado como um documento legalista, pois como Hans-Christoph Schmitt argumenta na sua estrutura redacional do Pentateuco, a característica mais marcante dos veios redacionais deste livro de

[23]V. tb. James Tunstead Burtchaell, Is the Torah obsolete for Christians? in *Justice and the holy*: essays in honor of Walter Harrelson, (org.) Douglas A. Knight e Peter J. Paris (Atlanta: Scholars Press, 1989), p. 113-27.

Material Protegido

cinco volumes é o uso coerente da palavra "fé" ou "crer" [*he'amēn b*^{e}] nos pontos críticos de transição entre seções em todo esse corpo literário.[24] Os textos-chave dessa redação são: "Gênesis 15.6, "Abrão creu no SENHOR, e isso lhe foi creditado como justiça"; Êxodo 4.5, "Isso é para que eles acreditem que o Deus dos seus antepassados [...] apareceu a você; Êxodo 14.31, "Israel viu o grande poder do SENHOR contra os egípcios, temeu o SENHOR e pôs nele a sua confiança, como também em Moisés, seu servo"; Números 14.11, "Até quando este povo [...] se recusará a crer em mim [...]?" e Números 20.12, "O SENHOR, porém, disse a Moisés e a Arão: 'Como vocês não confiaram em mim [...]". Poderíamos ainda acrescentar Gênesis 45.26 e Deuteronômio 1.32 e 9.23.

O significado desses textos sobre crença e fé nos veios principais do Pentateuco é que crer e ter fé estão no coração da *tôrāh*. Mais interessante ainda é o fato de que em cada um desses textos, crer está conectado ao conceito de *obedecer à tôrāh de Deus*. Por outro lado, onde a fé e a crença estão ausentes, conduzem à rebeldia contra Deus. Por isso, se a pessoa não tem fé, até mesmo a observância meticulosa dos mandamentos trará poucos resultados no que tange à salvação.

A estratégia do Pentateuco, portanto, gira em torno de uma hermenêutica crucial. A teologia da crença e da fé tinha o propósito de informar a teologia dos mandamentos e estatutos. Inverter a ordem dessas teologias viola a estrutura de crença que parece governar toda a organização e fluxo do conteúdo dos primeiros cinco livros da Bíblia. Leva a pessoa a localizar a lei em outro contexto e causa perplexidade sobre como ou por que o Salvador teria a intenção de reintroduzir a *tôrāh* durante a era messiânica dos "últimos dias" ou nos tempos da nova aliança. Em resumo, a lei não é o núcleo da *tôrāh*; a fé da aliança é o conceito nuclear e orientador que precisa ter

[24]Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie, *VT* 32 (1982), p. 170-89. Para ver uma conclusão ligeiramente diferente, baseada em grande parte nos mesmos dados que Schmitt usa, v. John H. Sailhamer, The Mosaic Law and the theology of the Pentateuch, *WTJ* 53 (1991), p. 241-61. Tenho uma dívida com o meu colega John Sailhamer, por ter chamado a minha atenção para o artigo de Schmitt. Para ver um dos artigos mais estimulantes a respeito dessas questões, v. Joseph P. Braswell, 'The blessing of Abraham' versus 'The curse of the Law': another look at Gal 3.10-13, *WTJ* 53 (1991), p. 73-91.

prioridade, se devemos seguir e obedecer de forma bem-sucedida às direções e ensinos da lei.

OS ASPECTOS MAIS IMPORTANTES DA LEI

Parece que o antigo beco-sem-saída entre lei e graça está prestes a ser resolvido. Agora que o dispensacionalismo decidiu não mais defender a idéia de duas novas alianças, uma para Israel e outra para a igreja, é possível mostrar que a lei tem um papel fundamental na vida da igreja.[25]

Mas os resultados mais incríveis são possíveis agora. Pois pelo menos por esse um motivo que é que a nova aliança inclui inquestionavelmente a lei mosaica como parte da obra especial de Deus no coração dos crentes. Bruce K. Waltke conseguiu expressar isso da melhor maneira possível:

> Jeremias mostra inequivocamente a continuidade [da nova aliança] com as determinações da antiga lei [...] A "lei" de que se fala aqui é inquestionavelmente o pacto mosaico. Ele é resumido pela expressão "Conheçam YHWH". [...] Em resumo, a nova aliança apropria-se do conteúdo do antigo pacto mosaico. Mas a sua [nova] forma é como as concessões de YHWH a Abraão e a Davi. Diferentemente do pacto mosaico que se baseava na disposição de Israel de lhe obedecer [um fato que já contestei neste capítulo], YHWH colocará unilateralmente a sua lei no coração de Israel.[26]

Por isso, de uma forma ou de outra, a comunidade de crentes precisa encarar o fato de que não estamos livres da *tôrāh* que Deus deu a Moisés. É lógico que é verdadeiro que Cristo cumpriu os aspectos cerimoniais da lei, mas não pode ser demonstrado que isso de fato removeu a lei da vida de obediência de qualquer crente, assim como a nossa confiança em Cristo

[25]Tão recentemente quanto 1953, John Walvoord ainda dizia: "O conceito de duas novas alianças é uma análise melhor do problema" (The new covenant with Israel, *BSac* 110 [1953], p. 204). No entanto, desde 1965, essa perspectiva tem sofrido uma mudança silenciosa nos meios dispensacionalistas. Logo depois, Robert L. Saucy afirmava ousadamente: "As Escrituras, no entanto, não revelam uma nova aliança distinta [para a igreja]" (*The church in God's program* [Chicago: Moody, 1972], p. 78). Ele continuava dizendo: "Embora as referências do AT à nova aliança eram com relação à nação de Israel, os membros da igreja também estão incluídos nas suas determinações" (p. 80).

[26]The phenomenon of conditionality within the unconditional covenants, in *Israel's apostasy and restoration*: essays in Honor of Roland K. Harrison, (org.) A. Gileadi, Grand Rapids: Baker, 1988, p. 136-7.

também não nos libertou da exigência de obedecermos aos mandamentos do nosso Senhor se nós o amamos (Jo 14.15).

Entretanto, a lei não é uma unidade monolítica. Muitos cristãos recorrem inadvertidamente a Hebreus, a Efésios 2.15 e a Colossenses 2.14,15 para defender o ponto de vista de que o cumprimento de Cristo da lei cerimonial encerrou a necessidade de que os cristãos façam *qualquer* parte dela. Esse processo, no entanto, resolve o problema ao impor categorias e definições externas em vez de fundamentar o argumento e demonstrar a questão começando dentro do texto.

A melhor autoridade que alguém poderia citar para ensinar que havia uma distinção dentro da própria lei é o nosso Senhor. Em Mateus 23.23, o Mestre nos ensina a distinguirmos entre preceitos mais importantes e menos importantes da lei e se referiu a mandamentos maiores e menores. Se a lei fosse uma unidade monolítica, como seria o próprio Senhor Jesus capaz de pedir de nós algo que as nossas definições tornam impossível?

Ao argumentarmos a favor de uma classificação ou ponderação da lei, não estamos querendo dizer que concordamos com a perspectiva conhecida como "ética hierarquista".[27] O maior problema dessa perspectiva é o argumento de que quando o cristão está diante de um genuíno conflito moral entre dois absolutos, é responsabilidade do crente seguir somente a exigência moral mais elevada; há uma isenção automática de qualquer responsabilidade de seguir a norma menor. No entanto, como ressaltou Erwin Lutzer, o problema com a ética hierarquista é que esses absolutos morais refletem a natureza e o caráter de Deus. Por exemplo, um cristão poderia mentir (pressupondo que em uma situação de risco de vida essa é uma norma menor) e com isso refletir o caráter de Deus como a verdade?[28] O hierarquismo deveria ouvir e seguir a crítica de C. Gordon Olson:

> A minha primeira e principal contribuição para a discussão é sugerir que em vez de ver uma hierarquia contínua e graduada de normas

[27]Essa perspectiva é descrita e defendida por Norman Geisler *Ética cristã*: alternativas e questões contemporâneas (São Paulo: Vida Nova, 1984); *The Christian ethic of love* (Grand Rapids: Zondervan, 1973); e *Options in contemporary Christian ethics* (Grand Rapids: Baker, 1981).

[28]*The morality gap* (Chicago: Moody, 1972).

> absolutas, Geisler teria feito algo melhor se tivesse dividido normas éticas em duas categorias principais: normas absolutas, que estão fundamentadas no caráter de Deus e normas limitadas, que derivam sua força de alguma base secundária, indireta. Parece-me que todos os exemplos do princípio da isenção de Geisler têm a ver com o conflito entre esses dois tipos de normas.[29]

Parece muito estranho que a natureza unificada de todas as leis do Pentateuco estão solidamente baseadas no fato de que a tradição judaica posterior disse que a Lei consistia de 613 estatutos: 365 proibições (uma para cada dia do ano) e 248 mandamentos positivos (um para cada membro do corpo).[30] Essas 613 leis eram ainda agrupadas em dois conjuntos de doze categorias diferentes: doze famílias positivas e doze famílias negativas. O registro mais antigo que temos dessa distinção é a do rabino Shim'on ben Azzai, que fez menção das 365 proibições em 110 d.C., e do rabino Shim'on ben El'azar, que parece ser o primeiro a mencionar o número de 613 leis em 190 d.C.[31] Assim, qualquer pessoa que disser que se os cristãos obedecerem a qualquer parte da lei, estão obrigados a obedecer a todas as 613 leis, está claro que estão confundindo a percepção tradicional judaica posterior da lei com a *tôrāh* de Moisés.

O fundamento da lei no AT é que ela procede de Deus. Em seguida vem o corolário de que a base para toda a obrigação de obedecer à lei é a redenção e a libertação do povo por intervenção de Deus. O Decálogo não começou no âmbito da graça e da redenção ao dizer: "Eu sou o SENHOR, o teu Deus, que te tirou do Egito, da terra da escravidão" (Êx 20.2)? Um terceiro fator está posto no exemplo do nosso Senhor quando disse: "Sejam santos porque eu, o SENHOR, o Deus de vocês, sou santo" (Lv 19.2; v. 11.44,45).

[29]Norman Geisler's hierarchical ethics revisited, *EJ* 4, 1986, p. 4. V. tb. o trabalho não-publicado de Robert V. Rakestraw, Graded Absolutism: an analysis of Norman Geisler's ethics (Drew University Research Paper, 1980) e William F. Luck, Moral conflicts and evangelical ethics: a second look at the salvaging operations, *GRJ* 8 (1987), p. 19-34.

[30]V. a lista dessas leis em John H. Sailhamer, *The Pentateuch as narrative* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 481-516.

[31]W. Grundmann, *Megas*, *TDNT*, 4.535 (n. 31). Grundmann continua dizendo: "Mas os dois [rabinos] pressupõem que elas [as 365 e as 613 leis] já são conhecidas; v. Str. —B., I, 900".

Esses três fatos apontam para a prioridade e o fato de a lei moral estar estabelecendo precedentes, o que vem do caráter e da natureza de Deus. Posto que o caráter de Deus não muda nunca, a lei moral fundamentada nele é tão permanente e absoluta quanto os atributos, qualidades e natureza do próprio Deus.

Os aspectos restantes das leis de Moisés, sejam civis ou cerimoniais, não são nada mais do que ilustrações, aplicações ou implementações voltadas para situações específicas daquela mesma lei moral e permanente. Esse ponto pode ser observado, por exemplo, nas orações causais teológicas e religiosas que eram supridas para a maioria dos tipos de lei em todo o AT.[32] Essas orações defendem o caráter santo de Deus, sua natureza e seus atos salvíficos em favor do seu povo como motivação para que eles obedeçam à lei. Aliás, a própria estrutura de todo o livro de Deuteronômio segue o conteúdo do Decálogo, em ordem, desde o capítulo 5 até o 26.[33]

Esse mesmo reconhecimento da prioridade da lei moral como base interpretativa para a compreensão das leis de Deus pode ser visto nos profetas anteriores e posteriores, sem falar dos salmistas. Aliás, Miquéias 6.6-8 introduz a mesma questão que Deuteronômio 10.12 apresenta: "E agora, ó Israel, que é que o SENHOR, o seu Deus, lhe pede [...]?" A resposta foi a mesma: justiça, misericórdia e um relacionamento genuíno e fraternal — esses eram os pré-requisitos de Deus para a obediência às suas leis. É o que Samuel tinha de ensinar a Saul em 1Samuel 15.22 e o que Davi teve de aprender novamente em Salmos 51.16-19; isto é, o coração obediente era mais importante do que todas as formas rituais e sacrifícios. Além disso, os profetas nunca se cansavam de censurar seus ouvintes pela esterilidade religiosa apresentada como substituta das normas morais que Deus queria ver como base para todo ato

[32]Aspecto que foi destacado pela primeira vez por B. Gemser, The importance of motive clauses in the Old Testament, in *VTSup* 1 (1953), p. 50-66; esp. p. 57-61.

[33]Aspecto que foi destacado pela primeira vez por Stephen A. Kaufmann, The structure of the Deuteronomic Law, *MAARAV* 1/2 (1978-79), p. 107. V. tb. Walter C. Kaiser Jr., The Law of Deuteronomy, in *Toward Old Testament ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 127-37. V. tb. as tabelas adequadas e a discussão de James B. Jordan, *The Law of the covenant* (Tyler: Institute for Christian Economics, 1984), p. 199-206. Jordan correlaciona os Dez Mandamentos com as leis civis do código da aliança de Êxodo 21—23.

de adoração ou dedicação. Muitos textos comprovam esse princípio: Isaías 1.11-18; Jeremias 7.21-24; Oséias 6.6; Amós 5.21-24; 7.21-23; e Miquéias 6.6-8.

CONCLUSÃO

É a lei moral de Deus encontrada no Decálogo e no código de santidade de Levítico 18—19 que deve funcionar como as normas absolutas segundo as quais todas as outras ordens da lei de Deus são julgadas, interpretadas ou aplicadas aos dias de hoje. A fome por alguém que pudesse dar instrução à comunidade de crentes sobre o uso apropriado da lei é tão grande que um seminário de cunho popular que está sendo dado desde 1968, cujo foco é Provérbios (uma reprodução autêntica da lei de Deus em forma proverbial, como pode ser visto nas referências marginais de Êxodo, Números e Deuteronômio), tem tido literalmente milhares de pessoas afluindo às suas sessões em toda cidade grande dos Estados Unidos e agora em todo o mundo.[34] Isso é uma acusação contra a igreja e sua relutância em pregar a lei moral de Deus e em aplicá-la a todos os aspectos da vida como indicado nas Escrituras.

A argumentação a favor de uma lei monolítica que refuta o reconhecimento da classificação dada por Jesus à lei moral, colocando-a acima de todas as outras leis como a lei que tinha maior peso, significado e importância, precisa agora ser descartada. Aliás, a afirmação de que a lei do Senhor, em todas as suas partes, cessou de ser válida agora em virtude do cumprimento perfeito realizado por Cristo da parte cerimonial da lei (do que curiosamente é chamado de lei indivisível) também precisa ser abandonada em vista do ensino de Moisés, Jesus e Paulo.

No lugar disso, o que é necessário agora é uma leitura da lei do Senhor e uma resposta a ela — assim como era necessária nos dias de Moisés! Precisamos nos voltar ao Senhor e pedir que o véu sobre os nossos olhos seja tirado (2Co 3.14-16); se não, quando estivermos lendo Moisés, haverá ainda uma simples e mera leitura da "letra" (*gramma*) da lei, que, de acordo com Romanos 2.27 é um delito grave diante de Deus. No

[34]Nos seminários Basic youth conflicts (Conflitos básicos da juventude).

entanto, quando a lei é lida e cumprida com todas as prioridades devidas, já não há escravidão à "letra", mas grande liberdade na Palavra do Senhor (2Co 3.17), e pode até mesmo ser chamada de a lei perfeita da liberdade (Tg 1.25; 2.12).[35]

[35]Para uma discussão de *gramma* e uma exegese de 2Coríntios 3 que se opõe a muitas concepções errôneas populares desses textos, v. Walter C. Kaiser, Jr., The weightier and lighter matters of the Law. Para uma discussão sobre como leitores de hoje da *tôrâh* devem aplicar o texto antigo às questões atuais, v. o artigo do mesmo, A single biblical ethic in business, p. 84-8. Aí discutimos os métodos de analogia e de axiomas medianos (e rejeitamos os dois) e a eqüidade geral e o método da escada da abstração (e recomendamos como trazendo grandes benefícios para a igreja).

Réplica

REFORMADA NÃO-TEONÔMICA

a Walter C. Kaiser Jr.

Willem A. VanGemeren

A discussão do lugar da lei na Bíblia é adequadamente ampliada por Walter Kaiser. A lei não é simplesmente uma afirmação negativa, ou um fardo. Muitas pessoas descartam a lei e, embora falem a respeito da liberdade do cristão, inventam ou se submetem a um novo legalismo. A lei é a instrução de Deus na justiça. O seu lugar no crescimento do cristão é fundamental, mas como qualquer estrutura de apoio, tem os seus pontos fortes e fracos. Kaiser de forma deliberada e com ótima percepção, ressalta que os aspectos fracos e fortes da lei estão no uso e abuso que os seres humanos fazem dela. Talvez usem a lei com o propósito de obter justiça com Deus (Gl 3.21); talvez pressuponham que possam merecer a vida eterna ao cumprirem a lei; talvez mantenham a lei separada de Cristo. Qualquer dessas três posturas erra o alvo: Cristo é o *foco* da lei. Ele é o objeto da nossa fé, a fonte de toda justiça e o doador da vida eterna (3.4).

Tenho de concordar de todo o coração com a conclusão de Kaiser de que a lei é a lei de Deus e que ela é justa, santa e espiritual. No AT, o Senhor esperava que a fé nele e o amor por ele fossem a base para que as pessoas obedecessem à sua lei (Dt 30.16). O Senhor Jesus não espera menos dos seus seguidores.

A interpretação que Kaiser dá à informação do NT está fundamentada na exegese dos textos do AT. A sua atenção à evidência tanto do AT quanto do NT mostra o compromisso com *tota Scriptura*. O seu argumento é simples e direto. Em primeiro

lugar, o lugar da lei na nova aliança foi profetizado pelos profetas e confirmado pelo Senhor Jesus e seus apóstolos (Jo 14.15). Em segundo lugar, a lei moral tem prioridade sobre as leis civis e cerimoniais na medida em que reflete o caráter de Deus, é a palavra de Deus e é a expressão adequada da gratidão da pessoa pela sua salvação. Em terceiro lugar, o ensino de que ninguém pode agradar a Deus sem fé se aplica tanto aos santos antes de Cristo quanto depois de sua vinda. Em quarto lugar, os profetas e o Senhor Jesus confirmam a hermenêutica dos "preceitos mais importantes" da lei, segundo os quais Deus deu sua Lei para conduzir as pessoas tementes a ele nos caminhos da santidade, até mesmo na aplicação das leis cerimoniais e civis.

Em concordância com a apresentação que Kaiser faz da lei, eu desenvolveria o lugar da lei em mais duas direções. Em primeiro lugar, o Decálogo é o resumo da *vontade* do Pai por meio do qual ele instrui e disciplina seus filhos. Em vista da *perspectiva antropocêntrica* (egoísmo, narcisismo) da nossa geração, a ética cristã oferece uma *perspectiva teocêntrica*.[1] A primeira perspectiva suscita a questão da relevância e significado pessoal na busca da moralidade.[2] Salvação no sentido bíblico é um corretivo para a mera moralidade. Por natureza, as pessoas querem ser livres para escolher princípios de moralidade, mas Deus chama seus filhos para o servirem. Se agirem por si mesmos, os seres humanos não alcançam o ideal de refletirem as qualidades perfeitas de Deus e de fazer sua vontade em virtude do seu estado decaído. Na aplicação da redenção, o Espírito Santo os ajuda a verem as questões da vida de uma perspectiva teocêntrica. Isso descortina uma nova dimensão na ética cristã, cuja essência foi capturada com muita percepção pelo *Catecismo Maior de Westminster*: "O propósito maior e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre" (Resposta n.º 1).

O cristão não é um peregrino solitário nessa jornada. Cristo ensinou a cada um a buscar a graça de Deus em oração,

[1]Em *Interpreting the prophetic word* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), argumento a favor da ética escatológica como forma de viver uma vida de preparo para a eternidade (p. 355-68).

[2]Essa distinção é desenvolvida em mais detalhes em meu livro que está para sair *Double vision*: the Christian faith and the pursuit of the American dream (ainda sem editora definida).

como na oração do pai-nosso. Essa oração, colocada em um contexto de reafirmação da lei de Deus (o Sermão do Monte), consegue capturar o teor do relacionamento do nosso Senhor com o Pai. O Senhor Jesus mostrou consideração constante pela reputação do Pai (nome), do seu programa (Reino), cuidado por seus filhos e a execução completa da sua vontade no céu e na terra. Assim ensinou seus discípulos a fazerem a vontade de Deus, confiando nele em relação às suas preocupações diárias: "Busquem, pois, em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça, e todas essas coisas lhes serão acrescentadas. Portanto, não se preocupem com o amanhã, pois o amanhã trará as suas próprias preocupações. Basta a cada dia o seu próprio mal" (Mt 6.33,34).

A aplicação sábia da lei de Deus a cada situação na vida é santificação. A morte e a ressurreição de Cristo garantem ao seguidor do Senhor Jesus uma nova vida. Em união com Jesus Cristo e pelo poder do Espírito Santo, o crente deseja conhecer e fazer a *vontade do Pai*. A preocupação pela vontade de Deus muda a fonte de alegria da pessoa. Em vez de estar aberto à instrução de Deus de uma forma não especificada, a lei de Deus na escola de Cristo é um espelho pelo qual os cristãos podem receber encorajamento e disciplina. Eles recebem encorajamento por saber que, como Cristo, estão tentando agradar ao Pai. É também um instrumento pelo qual o Senhor Jesus corrige os seus seguidores, censurando-os por preguiça e por pecados de omissão e ação. Ao se submeterem a um padrão ou norma, percebem uma mudança na forma de encarar a vida. Desaparece o sentido de auto-satisfação baseado em um padrão pessoal de realização. O seu desejo é fazer a vontade de Deus e, ao fazer isso, refletir as qualidades perfeitas de Deus. Na dependência da graça do Senhor Jesus e do poder do Espírito Santo, o discípulo põe em ação sua salvação com "temor e tremor" (Fp 2.12).

Graças a Deus que o Espírito Santo transforma pessoas que amam a Deus, mas procuram orientação à parte da Bíblia. Por meio de sua iluminação e de sua orientação, ele as conduz a um ponto em que suavemente se adaptam à lei moral e assim se submetem à vontade do Pai. Por meio dos Dez Mandamentos, o Espírito Santo estimula os crentes a se amoldarem a Cristo.

Em segundo lugar, a vontade de Deus exige uma reação de *obediência*. É a vontade do Pai que seus filhos se amoldem ao

seu caráter e aprendam "obediência". É evidente que a obediência deve vir de um coração que crê. Não obstante, quero ressaltar a palavra "obediência", porque na nossa intoxicação moderna com liberdade, muitos evangélicos perderam a arte de simplesmente confiarem em Deus por meio da obediência a mandamentos específicos. O caráter cristão não é forjado por meio de oportunidades de auto desenvolvimento, mas por meio do aprendizado de reagir adequadamente a questões mundanas. Quando somos assim treinados na escola da obediência, provavelmente vamos poder reagir às crises. Cristo, o mestre na escola da obediência em virtude dos seus sofrimentos (Hb 5.8), libertou os filhos de Deus da escravidão da lei para serem escravos obedientes da justiça (Rm 6.16). O *Catecismo Maior de Westminster* expressa essa verdade de forma sucinta: "O que Deus espera do homem é obediência à sua vontade revelada" (Resp. 91).

Deixe-me intercalar com uma lição que aprendi de um cristão do Quênia. Durante o meu período de trabalho no *Reformed Theological Seminary*, o Senhor enviou Samuel Maina, um pastor de Nairóbi, Quênia, realmente temente a Deus. Ele se tornou amado na nossa família pelo seu amor a Deus e às pessoas, como também pela sua abertura à Palavra de Deus. Samuel acreditava estar obedecendo a Cristo por continuar os seus estudos teológicos no seminário. Quando lhe perguntei como ele conseguia ficar longe da sua família por muitos meses, ele simplesmente disse o seguinte: "Como Davi aprendeu a ser obediente no deserto, assim também eu aprendi a ser obediente". Essa expressão de compromisso com Deus foi testada quando sua esposa veio visitá-lo na época da sua formatura, mas precisou sofrer uma cirurgia e morreu. Tive o privilégio de voltar ao Quênia com Samuel e de ministrar a ele e à comunidade cristã durante o funeral e o período de luto. Depois da minha volta, Samuel escreveu: "Em obediência ao Senhor, eu casei com a minha esposa [...] Em obediência ao Senhor, eu a dei a ele". Fiquei admirado com essa resposta de alguém temente a Deus em época de crise pessoal. É verdade, ele aprendeu a obediência.

Concluindo, não creio que Kaiser, meu amigo e colega, contestará essas duas considerações. A busca por fazer a *vontade* de Deus e o aprendizado da *obediência* abrem o coração do cristão para a lei de Deus. Os cristãos também precisam de

uma norma e de "regras" explícitas para viverem de forma sábia em meio a uma geração desonesta e perversa. As expressões muitas vezes amorfas de amor revelam uma ausência de padrões definitivos, de responsabilidade e de prestação de contas. Se Cristo é de fato o padrão, o cristão obedecerá à lei do amor, e ao fazer isso vai também obedecer ao Decálogo. Mas se na prática Cristo não é o padrão, o cristão não vai cumprir com sua responsabilidade. A questão não é se o cristão está livre ou sujeito à lei. Todos os cristãos estão livres do fardo da lei. A questão real é como interpretamos o evangelho. Kaiser e eu concordamos em que o Cristo das Escrituras convida seus seguidores a ouvir em estéreo. Quando refletimos sobre as palavras dos evangelhos, ouvimos as palavras de Jesus que nos convida a ouvir com atenção o que o Pai revelou por meio de Moisés.

Réplica

REFORMADA TEONÔMICA

a Walter C. Kaiser Jr.

Greg L. Bahnsen

O dr. Kaiser, como seria de esperar, nos deu um artigo excelente que tanto lida com o âmago da questão do lugar da lei hoje quanto toca o coração. O seu amor pela *tôrāh*, que dá "direção e orientação" para nos mostrar o caminho — o caminho para Cristo e, portanto, o caminho da vida — brilha até mesmo por meio das suas considerações técnicas. Pudera mais pessoas entre o povo de Deus pensassem de forma tão clara e segura quanto o dr. Kaiser sobre a excelência e o valor da lei na era da nova aliança. Seu ensaio expõe concordância com a atitude do apóstolo Paulo, cujo testemunho foi claro: "No íntimo do meu ser tenho prazer na lei de Deus" (Rm 7.22). Espero que o estudo do dr. Kaiser produza esse espírito nos seus leitores, como aconteceu comigo. Suas palavras de conclusão estão absolutamente corretas para aqueles que perguntam sobre a utilidade contínua da lei mosaica na igreja cristã: "Quando a lei é lida e cumprida com todas as prioridades devidas, já não há escravidão à 'letra', mas grande liberdade na palavra do Senhor (2Co 3.17), até mesmo a lei perfeita da liberdade (Tg 1.25; 2.12)". Essa era a mesma resposta, diz o dr. Kaiser, que era esperada e necessária nos dias de Moisés. Aprecio especialmente o destaque da unidade da Palavra de Deus e da obra redentora de capa a capa da Bíblia, algo que reflete a unidade, a estabilidade e a fidelidade do próprio Deus.

Tenho apreciado e aprendido com os ensaios dos outros colaboradores para este volume, mas entre todos me sinto em

concordância teológica mais próxima com o que o dr. Kaiser escreveu, como também com seu método (rigor exegético aliado à clareza conceitual e ao poder de persuasão na argumentação). Como está evidente nas minhas análises e respostas aos outros ensaios deste livro, creio que estão relacionadas. A razão por que tantos teólogos evangélicos e reformados chegam a conclusões doutrinariamente questionáveis (não somente a respeito da lei) é que há pouco cultivo e implementação de conceitos claros, disciplina lógica e respeito e consideração pela Bíblia como um todo. Na abertura do seu ensaio, o dr. Kaiser comenta que algumas afirmações negativas no NT sobre a lei "parecem tão definitivas para muitos" que acham que a questão do lugar da lei na vida do cristão não precisa de investigação mais profunda. (É exatamente por isso que um volume destes é apropriado e necessário, na minha opinião). Esse tipo de pensamento, diz ele, não trata adequadamente com o testemunho completo do NT (muito menos do AT), sendo muito "atomístico" e "parcial". Como resultado, o pensamento contemporâneo sobre a lei não é sistêmico e coerente. Ele cita a observação triste mas precisa de C. E. B. Cranfield de que "pensamento confuso", "pressuposições não refletidas" e "declarações imprecisas" até atravancam muito dos esforços acadêmicos modernos, sem falar da opinião popular, acerca da lei do AT.

O tratamento que o dr. Kaiser deu ao material em consideração não foi tão extenso ou detalhado quanto os de outros autores deste livro, mas seus pontos fortes metodológicos o conduziram a conclusões teológicas que dificilmente podem ser criticadas. Ele argumenta, como um teonomista como eu também o faria, que "qualquer solução que descarte sumariamente a lei certamente não pode esperar nenhum tipo de conforto ou apoio na Bíblia". Além disso, concordo ainda mais com o seguinte: "A salvação generosa oferecida a nós hoje contém as mesmas ordens e advertências que já estavam na lei mosaica!" Aliás, concordo basicamente com quase tudo na posição teológica que ele assume no seu ensaio aqui — a necessidade de distinguir a lei moral da lei cerimonial, vendo Cristo como o alvo da lei (Rm 10.4) e o objeto da fé para os crentes do AT, desaprovando a noção de que o AT, até mesmo, hipoteticamente, oferecia uma salvação legalística, concluindo que o fato de Cristo ter colocado de lado a lei cerimonial por meio de sua morte substitutiva não isenta os cristãos da

lei como um todo, etc. Embora esta concordância extensiva com outro autor do livro faça o editor ficar desapontado comigo como um replicador crítico, vou me tornar desnecessariamente crítico e quase "mesquinho" por alguns parágrafos, só para aprofundar um pouco o nosso diálogo neste volume.

A interpretação do dr. Kaiser de Romanos 9.30—10.13 acerta o alvo em cheio ao explicar a linha principal do ensino de Paulo nesse trecho, e ele está correto na sua compreensão da maior parte das premissas pelas quais o apóstolo chega à sua conclusão. Em vez de encontrar a justiça intencionada pela lei, ou seja, a justiça da fé com Cristo como seu objeto, Israel tentou obter a justiça pelas obras; por conseguinte, em zelo ignorante, eles tropeçaram na fé em Cristo, esquecendo do fato de que Cristo era exatamente o alvo do ensino da lei sobre a justiça. Como Kaiser bem coloca, Israel queria uma "justiça caseira". No processo de apresentar sua interpretação da passagem e as conclusões teológicas que surgiram disso, no entanto, Kaiser trata Romanos 9.31 e a frase "uma lei que trouxesse justiça" de uma forma não necessária (na minha opinião) para a interpretação geral da passagem, e isso não me convenceu (pelo menos por enquanto). Kaiser considera esse versículo como uma das cinco "acusações" que Paulo faz contra os judeus, ou seja, que "a justiça se tornara uma lei em vez de os israelitas encontrarem a justiça que Deus queria que proviesse da lei de Moisés" (assim entendendo a expressão crucial como "uma lei que procede da justiça"). Kaiser concorda, no entanto, que "a maioria dos exegetas entenda *nomos* nessa frase como se referindo à lei do AT", e eu não vejo razão para discordar deles aqui. Paulo *descreve* o fracasso de Israel no versículo 31 e então apresenta a *acusação explanatória* para esse fracasso no versículo 32. Israel de forma correta buscava a "lei que trouxesse a justiça" — a lei mosaica — mas não chegou ao que ela exigia (v. 31); na verdade, lamentavelmente tropeçou (cf. v. 32*b*). Agora, por que isso foi assim? O versículo 32*a* responde somente com uma expressão adverbial. Não foi o que Israel estava fazendo (o verbo) que o fez tropeçar e ficar aquém do alvo, mas antes *a forma ou maneira* em que tentou fazê-lo: "não a buscava pela fé, mas como se fosse por obras". Posso não estar percebendo algum aspecto do argumento, mas não consigo entender por que Kaiser sente a necessidade de explicar a expressão *nomos dikaiosynēs*

da forma que o faz ("uma das decisões exegéticas mais críticas" a ser tomada nesse texto, ele alega).

Em outra passagem, o dr. Kaiser é fiel ao testemunho bíblico, assim creio, ao defender que existe uma "lei moral" que é distinta no AT (e.g., distinta da lei cerimonial), embora a Bíblia não classifique leis de acordo com um esquema específico. (O argumento de críticos nesse ponto — se não há distinção literária, não há distinção conceitual — é incorrigivelmente enganoso, como Kaiser admite.) Mesmo assim, mais tarde; parece identificar a "lei moral" exatamente (não simplesmente por exemplo) com o "Decálogo e [n]o código de santidade de Levítico 18—19". Sua posição não exige dele que faça coisa alguma como essa, muito menos a ser tão limitado em selecionar a parte da literatura do AT que é "lei moral". O leitor não encontra argumentação alguma sugerida por Kaiser que possa justificar essa forma específica de identificar a lei moral. É certamente estranho que, em vista disso, o que Jesus citou como o "primeiro e maior mandamento" (Dt 6.5; v. Mt 22.37,38) não está incluído naquilo que Kaiser denota como a "lei moral" do AT. Para se ter uma concepção um pouco mais ampla, o leitor pode consultar a forma em que a ética teonômica trata essa questão.

Ainda com respeito à categoria de "lei moral", é difícil entender e potencialmente enganoso que Kaiser afirme: "A lei moral de Deus tinha precedência sobre as leis civis e cerimoniais por estar baseada no caráter de Deus". Tanto a alegação moral quanto a argumentação que está na sua base têm necessidade de esclarecimento. Em que sentido a lei moral tem "precedência" sobre a lei civil, ou, dos muitos sentidos conflitantes em que "precedência" pode ser usado, qual estava na mente de Kaiser? (Será que um tipo de lei pode ser gasto? Ela espera ser observada só depois que a outra foi obedecida?) Que tipo de prioridade ou importância maior ele tem em mente? Visto que estou familiarizado com outras coisas que Kaiser escreveu nessa área, creio ser segura a conjetura de que a observação dele nesse ensaio sobre "precedência" signifique que a lei moral tem "peso maior" do que a lei civil (i.e., engloba mais as responsabilidades da pessoa em relação a Deus e fornece o propósito e o espírito pelo qual a outra deve ser cumprida). Mas essa observação evasiva se torna inadvertidamente perigosa como uma generalização teológica, quando associada à base lógica de que

a lei moral "tem precedência" por "estar baseada no caráter de Deus". Mas é certo que as leis civis do AT também estavam fundamentadas na justiça de Deus (Hb 2.2), não é verdade? Elas certamente também provinham da sabedoria de Deus (Dt 4.5-8), não é mesmo? O que dizem as Escrituras? "*Todos* os seus preceitos merecem confiança. Estão firmes para sempre, estabelecidos com fidelidade e com retidão" (Sl 111.7,8). "Todas as tuas justas ordenanças são eternas" (Sl 119.160). Por conseguinte, Moisés exortou Israel: "Tenham o cuidado de obedecer a *todos* estes regulamentos que lhes estou dando, [...] porque estarão fazendo o que é bom e certo perante o SENHOR, o seu Deus" (Dt 12.28; grifo do autor). É verdade que as leis civis do AT estavam "baseadas no caráter de Deus" assim como todas as outras. Sua natureza literária (mais limitadas, ilustrativas e aplicativas) e sua função epistemológica (explanatória)[1] podem conferir "precedência" aos mandamentos mais abrangentes ou gerais da lei, mas na qualidade de moralidade e fundamentação divina, os estatutos civis não podem ser distinguidos ou subordinados. Eles procedem do caráter de Deus, e em outro trecho Kaiser argumenta que eles precisam ser tão permanentes e absolutos "quanto os atributos, as qualidades e a natureza do próprio Deus". O caráter de Deus "não muda nunca".

Outra generalização questionável é a alegação de Kaiser de que "a base para toda a obrigação de obedecer à lei é a redenção e a libertação do povo por intervenção de Deus". A inferência lógica desse comentário certamente seria que somente as pessoas que foram redimidas e libertas por Deus têm obrigação de obedecer às suas leis. Nesse caso, as acusações proferidas pelos profetas do AT contra as nações pagãs por transgredirem as exigências morais da lei foram infundadas. A acusação de Isaías é que "a terra está contaminada" porque seus habitantes "desobedeceram às leis, violaram os decretos e quebraram a aliança" (24.5). Moisés entendia que toda a lei de Deus era o modelo para que as nações vizinhas aprendessem a praticar a justiça (Dt 4.5-8), e o salmista estava ansioso para declarar os mandamentos libertadores diante

[1]Kaiser é muito mais sensato quando adota uma posição diferente em outro texto e distingue a lei moral de leis civis ao dizer que estas são "ilustrações, aplicações ou implementações voltadas para situações específicas" da lei moral, e prossegue descrevendo como "uma base interpretativa para a compreensão das Leis de Deus".

dos seus reis (Sl 119.45-47). Paulo compreendia que o mundo todo, tanto judeus quanto gentios, era responsável por praticar as ordenanças da lei (Rm 1.32; 2.14,15). Precisamos, portanto, considerar que é uma generalização apressada dizer que a base para "toda a obrigação" em relação à lei é a redenção e a libertação que Deus efetua a favor do seu povo.

Finalmente, uma questão que não é colocada para discussão no ensaio de Kaiser é o uso das leis civis do AT na nossa sociedade contemporânea — algo que seria de interesse e esclarecedor para os leitores teonomistas. Na verdade, todos os leitores provavelmente esperaram pelo menos uma breve explanação sobre a aplicação das leis civis, visto que, dado o endosso de Kaiser para a validade permanente da Lei hoje, uma das objeções levantadas imediatamente pelas pessoas (ouço isso o tempo todo) é: "Mas seria horrível para a nossa sociedade ter de satisfazer aqueles padrões de justiça civil! Logo, você *certamente* está errado sobre o papel da lei". De minha leitura em outros textos, tenho apenas um pressentimento da direção do pensamento de Kaiser acerca desse assunto, e com pequenas variações e com um pouco de ajustes, ele parece estar na mesma freqüência da ética teonômica.[2] Há também indicações possíveis disso no ensaio em discussão aqui. Na sua conclusão, Kaiser anuncia uma "acusação contra a igreja" dos nossos dias por "sua relutância em pregar a lei moral de Deus e em aplicá-la a todos os aspectos da vida como indicado na Escritura". Ele não é pietista ou isolacionista, mas tem o desejo de que todo o aspecto da vida humana — presumivelmente, inclusive a política — receba a orientação da lei moral de Deus. Isso significa que as leis civis do AT devem nos conduzir hoje? Aparentemente sim, pois, como os teonomistas, Kaiser as considera "ilustrações, aplicações ou implementações voltadas para situações específicas daquela mesma lei moral e permanente". Observe que essas leis têm uma natureza "ilustrativa ou aplicativa", e nesse caso pode haver diferenças entre a forma "específica" em que o AT comunica a vontade de Deus nesses estatutos e a

[2]V. minha discussão da interface de Kaiser com teonomia em *No other standard:* theonomy and its critics (Tyler: Institute for Christian Economics, 1991), p. 159-60, 256s., em que fica evidente que não há concordância real ou significativa entre nós, embora a questão da flexibilidade dentro do código penal do AT demande investigação mais profunda.

aplicação particular que seria feita na cultura moderna. Isto é, com a ética teonômica, Kaiser afirma na sua nota de rodapé a conclusão de que o conceito de "eqüidade geral" tem "grandes benefícios para a igreja" ou seja, na sua responsabilidade de aplicar "o texto antigo às questões atuais". Tudo isso é muito encorajador! Mesmo assim, teria sido mais satisfatório se Kaiser dissesse um pouco mais sobre a utilidade e validade das leis civis do AT para a situação política atual. A inconsistência do sistema ético de muitos teólogos é exposta, quando o assunto é responsabilidade política. No caso do dr. Kaiser, por favor, não diga que isso é assim.

Réplica

DISPENSACIONALISTA

a Walter C. Kaiser Jr.

Wayne G. Strickland

Kaiser argumenta que a faceta moral da lei mosaica é obrigatória para o crente hoje. Para ele, o AT priorizou aspectos daquela lei, e Cristo validou essas distinções ao classificar a lei moral acima dos aspectos civis e cerimoniais (Mt 23.23). A lei moral deveria ser distinguida de outros aspectos porque "procede do caráter e da natureza de Deus". Cristo cumpriu a parte cerimonial da lei, mas a lei moral continua sendo obrigação para o crente. Kaiser vê isso confirmado em Jeremias 31.33: "Porei a minha lei no íntimo deles" (um texto que se refere a essa mesma *tôrāh*). Em outras palavras, a nova aliança, que inclui a aplicação para os crentes da era da igreja, promete que a lei *mosaica* será colocada no coração dos crentes da nova aliança. Finalmente, as várias afirmações de Paulo sobre a lei podem ser adequadamente ordenadas com base na compreensão de que as suas afirmações negativas a respeito da lei tratam daqueles indivíduos que estavam concebendo uma lei "caseira" de justiça (Rm 9.30—10.13). Aliás, a lei de Deus sempre teve o propósito de contribuir para a santificação e nunca para a obtenção de vida eterna.

Há elementos louváveis no tratado de Kaiser acerca da lei mosaica. Metodologicamente, ele reconhece a natureza crucial dos textos paulinos (Gálatas e Romanos) como contribuições definitivas para a questão. Semelhantemente, ele reconhece a importância de permitir que o AT fale por si mesmo sobre as distinções dentro da lei mosaica. Ele afirma claramente que "a

lei não foi designada para ser um método alternativo para a obtenção da salvação". Além disso, textos como Levítico 18.5 não devem ser compreendidos como sendo dirigidos a uma nação não-regenerada, mas antes a uma nação regenerada. Ele afirma corretamente que a lei mosaica oferece um meio de santificação para aqueles que têm um relacionamento de aliança com Deus no AT.

As dificuldades de Kaiser começam com sua escolha de Romanos 9.30—10.13 como a "passagem principal" acerca da lei. Visto que Romanos e Gálatas são duas cartas nas quais Paulo apresenta seus discursos mais extensos sobre a lei (esses dois livros usam a palavra *nomos* mais freqüentemente que as outras epístolas de Paulo), e visto que Romanos é o tratado mais sistemático e teológico, Kaiser denominou Romanos 9.30—10.13 a sua "passagem principal". Segundo o autor, esse trecho é "uma das melhores exposições do que Paulo queria dizer com *nomos*". No entanto, podemos discordar facilmente da escolha de Romanos 9.30—10.13 como uma das exposições mais esclarecedoras, especialmente em vista do debate sobre o significado de "lei de justiça" ("lei que trouxesse justiça", NVI) e *telos*. Não seria mais útil escolher um texto como Gálatas 3.15-29, no qual Paulo tem o *propósito* explícito de discutir o uso da lei mosaica e de corrigir perspectivas erradas da lei? Aliás, Kaiser não dá atenção suficiente a Gálatas, uma carta que trata da lei de forma muito mais abrangente que Romanos.

Também discordo fundamentalmente de Kaiser sobre a mensagem de Paulo em Romanos 9.30—10.13. O problema, como é expresso por Paulo, não é simplesmente que Israel estava à busca de uma "lei que trouxesse justiça". Um dos propósitos válidos da lei era expressar o construto pecado-graça (esp. via sacrifícios). Foi designado, em parte, para impelir o povo incrédulo de Israel para a fé em Deus. Porém, a busca pela lei da justiça não foi bem-sucedida (9.31*b*), não por causa da lei em si, mas por não ter sido buscada de forma apropriada; isto é, foi buscada pelas obras e não por fé (9.32). Paulo não diz que Israel errou em perseguir a lei da justiça. Em vez disso, argumenta que Israel não perseguiu, não foi atrás ou não usou a lei da maneira apropriada. Romanos 9.32 tenta demonstrar que ela não foi buscada por fé (*ek pisteōs*, uma expressão no genitivo denotando maneira), mas por obras

(*ex ergōn*, uma expressão no genitivo denotando maneira). Tampouco há evidência suficiente para sugerir que qualquer outra coisa a não ser a lei do AT está em vista na frase *nomon dikaiosynēs* ("lei de justiça").

O problema não estava na lei em si, mas no seu uso inadequado; de acordo com Paulo, foi a *maneira* do seu uso, e não a busca por uma lei *diferente*, que era a questão em consideração. A lei que Paulo está discutindo é a lei mosaica, malusada por Israel, e ele condena essa forma errada de aplicação da lei. É digno de nota que sempre que Paulo trata dessa preocupação, não é o termo em si (*nomos*) que transmite o sentido de legalismo, mas a descrição da forma em que a lei é usada, como se percebe pelo contexto imediato, que indica se o assunto é legalismo ou não. Paulo percebe que Israel abusou da lei mosaica, dessa forma interferindo na sua forma de reconhecer a graça salvadora de Deus. Por isso, Deus aboliu a aliança mosaica por meio da obra de Cristo na cruz. Os israelitas não somente usaram mal a lei mosaica, mas, por conseguinte, Paulo lhes lembra de que a lei foi completamente ab-rogada. Isso ajuda desconsiderarmos qualquer tentação de apelarmos à lei mosaica de forma errada na obtenção da salvação. Se parte da lei continua em vigor, ainda pode haver confusão quanto ao propósito e ao uso da lei mosaica. Por isso Deus removeu a lei em sua totalidade.

Em Romanos 10.6-8, Paulo dá provas da ab-rogação da lei mosaica. Nos dias de Moisés, a lei tinha um papel na justiça no sentido da santificação. Paulo faz uma alusão geral à afirmação de Moisés em Levítico 18.5 (Rm 10.5), lembrando os leitores que os santos do AT foram obrigados a viver segundo a lei mosaica. Mas o próprio Moisés falou de um dia *futuro* em que a lei não seria obrigatória para a justiça. Paulo cita Deuteronômio 30.11-14, que é parte da promessa de Deus para o cumprimento final do mandamento dado nos dias de Moisés para um público regenerado.[1] Moisés esperava que haveria um fim da utilidade da lei da justiça, e esse fim veio com Cristo.

Kaiser também rejeita a perspectiva da cessação da lei mosaica, com base em Romanos 10.4 e no argumento de que

[1]Para uma discussão mais ampla de Deuteronômio 30, v. a seção no meu ensaio sobre a perspectiva dispensacionalista que trata da contribuição de Romanos 10.5-8.

Paulo está denunciando o mau uso legalista da lei mosaica, em vez de desaprovar a lei mosaica em si. Assim, *telos* assume a nuança de alvo ou conclusão propositada. Ele defende que o termo precisa ser compreendido no contexto com a frase "justiça pela fé" ("justificação de todo o que crê", NVI). Visto que a passagem como um todo não está ensinando a cessação, o termo *telos* deveria ser entendido como "alvo". Como resposta a isso, concordo que o termo *telos* não pode ser completa e satisfatoriamente determinado com base em um estudo de palavras do uso paulino, mas precisamos reconhecer que uma alternativa legítima para *telos* é cessação. Estudiosos como Daniel P. Fuller tentam argumentar que "término" não é uma alternativa legítima para *telos* em Romanos 10.4, visto que é tão raro.[2] Ele diz que só há três exemplos do NT em que *telos* pode ser considerado término.[3] Há, porém, outros exemplos claros (e.g., Mc 3.24; 1Pe 4.7). Além disso, o uso paulino de *telos* dessa maneira em 2Coríntios 3.13 confirma que ele está consciente dessa nuança.[4]

A associação que Kaiser faz de *nomou Christos eis dikaiosynēn panti to pisteuonti* (literalmente "lei de Cristo para justiça de todo o que crê") em Romanos 10.4 com a frase em Romanos 10.6 e 10 para provar que o termo *nomos* no versículo 4 não é a lei mosaica, é enganosa, pois o termo *nomos* não é usado em associação a essas frases nos versículo 6 e 10. Paulo usa de maneira coerente o termo *nomos* no sentido da lei mosaica nessa seção, assim deve haver uma diferença e um contraste entre justiça da lei (v. 4) e justiça da fé (v. 6,10). Além disso, aqui Paulo tem em mente um contraste, confirmado pelo emprego da partícula adversativa *de* (traduzido por "mas" em todas as principais traduções bíblicas) que une as frases "justiça que vem da lei" (v. 5) e "justiça que vem da fé" (v. 6). Em outras palavras, houve um desenvolvimento e uma mudança dramáticos na história da salvação que resultou no término da justiça da lei mosaica.

[2]*Gospel & Law*: contrast or continuum? (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 82.

[3]Ibid., p. 84, nota 29.

[4]Fuller concorda com a nuança "término" aqui (ibid.). Outros exemplos do uso paulino no sentido de cessação estão em 1Coríntios 1.8; 15.24 e Filipenses 3.19. V. a discussão de Romanos 10.4 em meu ensaio dispensacionalista para outros argumentos a favor da posição da cessação.

Assim, a "passagem principal" não sustenta o argumento teológico de Kaiser de que Paulo desacredita somente uma lei caseira e não a lei em si. Paulo está sugerindo, em vez disso, que a lei mosaica foi projetada para ser empregada por fé, mas Israel não perseguiu isso de forma apropriada, i.e., por meio do caminho da fé pessoal. Entretanto, esse problema foi totalmente erradicado com o advento de Cristo, que trouxe o término da lei.

Embora eu concorde com Kaiser em que há aspectos distinguíveis da lei mosaica, esse princípio não oferece base para que se retenha uma parte da lei e se rejeite outros aspectos. Kaiser se opõe à idéia de que a lei seja uma unidade indivisível: "O argumento de que a *tôrāh* é uma unidade pode ser usado contra essa posição, pois a mesma lei de Moisés que nos deu os aspectos legais daquela revelação também contém a promessa feita aos patriarcas". O que ele negligenciou é o fato de que as promessas encontradas na lei mosaica são meras reiterações e ampliações das promessas fundamentais dadas na aliança abraâmica, que precedeu a lei mosaica. A lei veio lado a lado com as promessas da aliança abraâmica. As promessas são rearticuladas na aliança mosaica, mas não são dependentes da lei mosaica. Paulo recorre à aliança abraâmica para apoiar a promessa. Assim, as promessas não são ab-rogadas pelo término da lei, visto que a aliança abraâmica não terminou. Este é, portanto, o ponto que Paulo defende em Gálatas 3: A vinda da lei mosaica não invalidou as promessas da aliança abraâmica (3.17). As promessas não estão baseadas e não dependem da lei (v. 18), embora a lei tampouco seja contrária às promessas de Deus (v. 21). A herança baseada na promessa não é de forma alguma dependente da lei mosaica, de acordo com Paulo, no versículo 29. A promessa da bênção está na descendência; Jesus Cristo está relacionado à aliança abraâmica. Paulo diz: "E, se vocês são de Cristo, são descendência *de Abraão* e herdeiros segundo a promessa" (v. 29; grifo do autor).

É certo que há mandamentos morais e éticos centrais e outras seções que aplicam os princípios a situações concretas. Ademais, há seções que ilustram os princípios éticos. Mas essas não são facilmente agrupadas ou distinguidas, como admite o próprio Kaiser. Não há defesa sólida da divisão em três partes: moral, civil e cerimonial. As passagens citadas

por Kaiser no máximo sugerem uma distinção dos aspectos "cerimoniais", mas não sustentam a divisão em três partes aceita por muitos. Não é dada nenhuma evidência do término da lei "civil", um problema fundamental dessa perspectiva não-teonômica. Além disso, 1Samuel 15.22,23 (citado por Kaiser) não distingue a lei cerimonial da lei moral, mas antes a ordem de Deus a Saul para destruir completamente os amalequitas das ofertas queimadas e dos sacrifícios de Saul. Isso não significa distinguir a lei mosaica "moral" da lei "cerimonial". Se essas distinções são tão fundamentais, onde estão as evidências?

Outros problemas com a divisão em três partes estão relacionados ao fato de que as penas estavam associadas à lei "moral" que não estão em vigor hoje. O complicado problema do quinto mandamento do Decálogo (que muitos defendem ser o coração da lei moral) com suas conotações cerimoniais (i.e., vida na terra) torna impossível a tarefa de esculpir cuidadosamente essas distinções no AT (Êx 20.12). Em vez de ser feita a escolha aleatória de algumas leis do código mosaico para continuarem em vigor, todo o código e a expressão da lei de Deus foram substituídos por outra lei, a lei de Cristo, edificada sobre o mesmo padrão moral eterno. A lei mosaica no seu todo, na medida em que ilustra os padrões éticos e a bondade de Deus, ainda é normativa na pregação e no ensino.

Jeremias 31.33 é usado como apoio para a idéia de que "essa mesma *tôrāh*" (a lei mosaica) seja colocada nos corações de todos os que crêem. Mas será que Jeremias argumenta especificamente a favor de que a lei mosaica seja colocada nos corações dos crentes? Não há nada no texto que exija que essa *tôrāh* seja exatamente a lei mosaica. Aliás, a nova aliança é *contrastada* com a antiga aliança nesse texto. Jeremias poderia muito bem estar argumentando que os padrões morais que formam a base para toda a lei externa de Moisés serão estabelecidos no coração dos crentes. De outro modo, poderíamos ser forçados a entender que a lei a ser estabelecida no coração inclui os aspectos cerimoniais e civis. Se os princípios éticos subjacentes à legislação mosaica estão em vista em Jeremias 31.33, então esse problema desaparece. Abraão, antes da existência da lei mosaica, obedeceu à lei de Deus (Gn 26.5); Moisés e os israelitas obedeceram à lei mosaica; e o crente hoje obedece à lei de Cristo (Gl 6.2), com base nas novas promessas

da aliança; mas todas são expressão do mesmo padrão moral eterno que reflete o caráter de Deus.

Kaiser dá grande valor ao testemunho de Jesus com respeito às distinções na lei e, a seguir, abre espaço para a continuação da autoridade do aspecto "moral" da lei mosaica. Ele interpreta o próprio Cristo como ensinando o princípio da distinção em Mateus 23.23. Porém, talvez Kaiser tenha inferido demais sobre esse texto e tenha cometido exatamente o mesmo erro contra o qual adverte — resolver "o problema ao impor categorias e definições externas, em vez de fundamentar o argumento e demonstrar a questão começando dentro do texto". Em primeiro lugar, vamos lembrar que o problema em Mateus 23 é hipocrisia e não a divisão entre aspectos da lei; a intenção do texto não é ensinar que há aspectos diversos na lei. Além disso, Jesus e Mateus não têm o propósito de tratar a questão da continuidade e da descontinuidade. Os fariseus eram culpados de tratar a lei de forma hipócrita, e a preocupação principal de Jesus é a importância das questões centrais da justiça, da misericórdia e da fidelidade (Mq 6.8; Zc 7.9), sem, ao mesmo tempo, sugerir que outras questões são opcionais. Por exemplo, Cristo não está sugerindo que para os santos do AT o dízimo era opcional ou sem importância. Aliás, Cristo assegura a todos que não pode haver engano ao exortar a submissão a "preceitos mais importantes da lei" praticando "estas coisas, sem omitir aquelas". Se Mateus 23.23 está tentando argumentar a favor de uma coisa, parece que é o fato de que toda a lei deve ser cumprida. Nenhuma abolição é permitida a esta altura.

Kaiser sugere que a lei moral deve ser distinguida e ter precedência sobre os outros aspectos da lei mosaica, porque somente ela procede do caráter e da natureza de Deus. Entretanto, ele não demonstrou que justiça, misericórdia e fidelidade tinham o propósito de representar o aspecto moral da lei. Esses atributos não estariam representando igualmente a lei "civil"? Ademais, podemos argumentar facilmente a favor do ponto de que toda a lei procede do caráter de Deus. A prioridade da lei moral está baseada no fato de que ela procede de Deus, mas não é verdade que *toda* a lei procede de Deus?

Além disso, Kaiser argumenta que Cristo cumpriu a parte cerimonial da lei na sua morte na cruz, assim que as prescrições cerimoniais da lei não estão mais em vigor. Mas Cristo

cumpriu toda a lei mosaica, não somente as prescrições cerimoniais. Esse é o testemunho do próprio Cristo em Mateus 5.17. Que Cristo tinha em mente *toda* a lei de Moisés é confirmado pela correção de abusos que segue imediatamente essa afirmação (v. 21-48). Por exemplo, ele corrige abusos relativos ao jejum, uma regulamentação que não faz parte da chamada lei moral.[5]

Mateus 23.23 certamente abre espaço para o princípio de coisas mais importantes e menos importantes da legislação mosaica, mas será que não poderíamos dizer também que adorar a Deus é mais importante do que furtar? Kaiser não apresenta orientação bíblica clara para a aplicação do princípio. Semelhantemente, Cristo diferencia blasfêmia contra o Espírito Santo e blasfêmia contra Cristo, em Mateus 12.31,32, argumentando que a blasfêmia contra o Espírito Santo não pode ser perdoada, mas que blasfêmia contra Cristo é perdoável. No entanto, isso significa que há isenção da proibição da blasfêmia contra Jesus Cristo ou que há uma unidade básica acerca desses pecados? Reconhecer que Jesus via distinções na lei mosaica não valida o conceito de execução parcial do código mosaico.

Em resumo, o argumento de Kaiser é falho em vários pontos. Sua análise do princípio da diferenciação dentro da lei mosaica não reconhece que em lugar algum haja uma divisão nítida e fácil da lei que permita a divisão nos tradicionais aspectos moral, civil e cerimonial. Cristo não sugere que prescrição alguma da lei tenha data de validade, mas somente que a gravidade de omitir os "preceitos mais importantes" é maior, e ele logo em seguida afirma explicitamente que não negligenciemos as "outras coisas" da lei. Além disso, embora argumente a favor da prioridade e precedência da lei moral, Kaiser não apresenta argumentação ou justificativa para a natureza temporária do restante da lei. Em nenhum lugar do seu ensaio ele justifica biblicamente o término dos aspectos "civis" ou "cerimoniais", o que seria crucial para sustentar sua tese. Ele meramente menciona que Hebreus faz concessões para a anulação das cerimônias e rituais da antiga aliança. O ônus da prova está com aquele

[5]Cf. V. Poythress, *The shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood: Wolgemuth and Hyatt, 1991), p. 256-69, para uma discussão útil do cumprimento da lei e dos profetas por parte de Jesus.

que postula que Paulo defende a abolição somente parcial da lei, mas Kaiser pouco mencionou as evidências para esse aspecto crucial de sua tese.

Embora Kaiser tente argumentar de forma razoável a favor de Romanos 9.31—10.13, o significado de *nomos* em 9.30 como legalismo não é defensável. Além disso, ele não reconhece o significado completo do evento crucial do desenvolvimento da história da salvação associado ao advento de Cristo. Para que não haja a tentação de se usar de forma ilícita a lei mosaica (*nomos*), Cristo trouxe um fim ou término para a lei mosaica. Isso ajuda a garantir que não haja tentativa alguma de se obter a justiça de Deus por meio da lei.

Réplica

LUTERANA MODIFICADA

a Walter C. Kaiser Jr.

Douglas J. Moo

A defesa obstinada a favor da importância continuada do AT na vida dos cristãos é marca do ministério acadêmico de Walter Kaiser. Essa defesa foi — e ainda é — muito necessária. Muitos cristãos desconhecem profundamente até o conteúdo elementar do AT. Muitos pastores evitam o AT ou pregam somente sobre alguns textos e histórias mais conhecidos. Estudiosos e editoras evangélicas perpetuam o problema ao produzir três ou quatro comentários exegéticos de peso sobre livros do NT para cada comentário sobre livros do AT. Por isso, concordo de todo o coração com a insistência de Kaiser de que nenhuma teologia evangélica, que quer ser conhecida como tal, pode ignorar o AT ou a sua lei. Concordo também com a sua metodologia: arraigar as conclusões teológicas firmemente na interpretação cuidadosa de um ou alguns textos didáticos principais. Muitos de nós se contentam com o método superficial de provar suas idéias com alguns textos, o que quase assegura que vamos terminar o estudo da Bíblia com as convicções com que iniciamos.

Não obstante, embora solidário com suas preocupações e concordando com seu método, creio que chego a conclusões diferentes das de Kaiser na questão da lei e do evangelho. Trabalhando com definições adequadas (para isso v. o meu artigo), concordo com os luteranos: lei e evangelho são conceitos antitéticos que coexistem ao longo de toda a Bíblia. Os dois são manifestações da graça de Deus e parte do seu único

grande plano para a salvação do mundo. Mas eles são diferentes, "lei" compreendendo aquilo que Deus exige de nós, e "evangelho" o que nos dá livremente para satisfazer nossa necessidade espiritual. A lei mosaica, embora manifestação da graça de Deus, precisa ser classificada como "lei". Mas a lei mosaica precisa também ser integrada no *continuum* mais horizontal da história da salvação. Nesse sentido, embora os cristãos continuem sujeitos à "lei" de Deus no sentido mais amplo, eles não estão mais, assim creio, *diretamente* sujeitos à lei *mosaica*. Desenvolvo as razões para essa conclusão em meu ensaio; aqui preciso mostrar como defenderia essa posição vis-à-vis os pontos que Kaiser expõe nesse trabalho. Organizarei as minhas observações em três seções, nas quais trato respectivamente 1) de questões e textos variados; 2) da exegese de Kaiser do texto-chave de Romanos 9.30—10-13; e 3) da distinção entre "preceitos mais importantes" da Lei e o restante da lei.

Em primeiro lugar, algumas questões diversas. Apesar da crítica de Kaiser, ainda penso que textos como Mateus 19.17, Romanos 2.13 e 7.10 e (possivelmente) 10.5 ensinam que a lei mosaica contém uma promessa implícita de vida eterna aos seus praticantes. Paulo afirma em Gálatas 3.21 que é impossível a qualquer lei conferir vida, não que seja impossível a qualquer lei oferecer vida. Mas essa reafirmação do teorema fundamental que os teólogos reformados chamam "aliança das obras" não significa que a lei mosaica está *advogando* a favor de um método de salvação diferente da fé. Kaiser evidentemente está correto aqui: Não importa o que fizermos com textos específicos como Levítico 18.5, a lei mosaica não está advogando a favor de salvação pelas obras. Mas o que estou argumentando é que o princípio ainda está enunciado aqui; e sempre que a lei é ilegitimamente separada do seu fundamento de promessa e de aliança em relação ao contexto maior da história da salvação, ela pode oferecer aos seus adeptos somente um meio de salvação: obras, um meio que a pecaminosidade humana torna eternamente incapaz de levar a salvação.

Por isso concordo com Kaiser: O Pentateuco não é um documento legalista; a fé está no coração dessa mensagem. Mas o uso que Kaiser faz da palavra *tôrāh* nesse ponto é um aspecto crucial. Se *tôrāh* quer dizer os cinco livros de Moisés, não tenho objeção alguma. Mas se com *tôrāh* queremos dizer

o que os autores do NT geralmente querem transmitir quando usam a palavra "lei" (o grego *nomos*), então preciso discordar. Pois os autores do NT geralmente usam "lei" para se referirem aos mandamentos da lei mosaica, e a aplicação do termo grego a esse conjunto de mandamentos é correto. *Tôrāh* nesse sentido, eu gostaria de argumentar, não ensina nem exige fé; como Paulo diz: "A lei não é baseada na fé" (Gl 3.12*a*). Para aplicar a distinção que deduzimos anteriormente: O Pentateuco contém tanto "evangelho" quanto "lei", tanto promessa quanto exigência. Mas cometemos um erro teológico sério se os misturarmos.

O significado do termo "lei" aparece em outro lugar como um ponto de disputa entre mim e Kaiser. Por exemplo, ele interpreta a palavra "lei" em Romanos 3.21*a* — "Mas agora se manifestou uma justiça que provém de Deus, independente da lei" — em termos de "obras da lei" ("obediência à Lei", NVI) em 3.28, concluindo que "'independente da obediência à lei', não tem relação alguma com a *tôrāh* que Deus tinha revelado a Moisés". Por meio disso Kaiser aparentemente quer dizer que a frase "obedecer à lei" se refere à perversão legalista judaica da lei; logo, é isso que "lei" precisa significar em 3.21. Porém, há razões fortes para duvidarmos da interpretação "legalista" de "obedecer à lei" (veja o meu ensaio). E, além disso, qual é a justificativa para pensar que a palavra "Lei" em 3.21 precisa significar o que "obras da lei" significa em 3.28? Por que deveríamos encontrar a chave do significado da palavra "lei" em 3.21 em uma frase diferente, sete versículos adiante, em vez de no contexto imediatamente precedente da palavra em 3.20*b*: "pois é mediante a lei que nos tornamos plenamente conscientes do pecado"? Ou, para introduzir outro texto, por que "lei" se refere a uma interpretação enganosa legalista em Romanos 3.21*a*, mas à *tôrāh* como Deus a deu em 3.31 (como Kaiser argumenta)? Um método de interpretação que usa dois significados diferentes da mesma palavra no mesmo contexto, sem justificativa convincente para isso, provavelmente, não vai ajudar a esclarecer o "pensamento confuso" contra o qual Kaiser está protestando.

Em segundo lugar, a discordância sobre o significado da palavra "lei" em Paulo é central também na minha resposta à interpretação de Kaiser do seu "texto principal", Romanos 9.30—10.13. Concordo que esse texto esteja entre os três textos

didáticos mais extensos e importantes sobre a lei mosaica no NT (mas não estou certo de que iria classificá-lo acima de Mateus 5.17-48 ou Gálatas 2.16—4.7). Mas também é um dos mais difíceis em termos exegéticos. Visto que apresentei minha interpretação no meu ensaio, quero limitar-me aqui à resposta à interpretação de Kaiser.

O argumento fundamental de Kaiser é que o contraste nesse texto não é entre a lei mosaica e Cristo, mas entre a perversão judaica da lei e a lei de Cristo — entre "justificação por obras" e "justificação por fé". Longe de estarem em contraposição nesse texto, na verdade, a lei e o evangelho estão lado a lado como testemunhas da verdade da justificação pela fé somente. Duas decisões exegéticas são cruciais na interpretação de Kaiser. A primeira é a sua insistência de que a frase "lei da justiça" (*nomon dikaiosynēs*; "lei que trouxesse justiça", NVI), em 9.31, "não pode significar 'uma Lei que promete justiça' ou 'uma Lei que resulta [verdadeira ou falsamente] em justiça'". Em vez disso, precisa referir-se ao método de justificação pelas obras adotado pelos judeus. Agora, na realidade, eu creio que Kaiser está certo ao fazer o contraste entre dois tipos de justificação centrais nos versículos 30-32. Mas eu não estou certo de que podemos remover a lei mosaica da frase. Kaiser não dá razão alguma para excluir a interpretação "lei que promete a justiça". Visto que essa frase é irrepreensível, gramaticalmente falando, suponho que sua objeção seja teológica: que a lei simplesmente não promete justiça e assim Paulo não poderia ter tido isso em mente. Mas isso está perigosamente próximo de pressupor o que se quer provar. Além disso, Kaiser não lida com o fato de que a palavra *nomos* é a palavra-chave na frase. Como Cranfield, a quem Kaiser cita de forma aprovadora várias vezes, demonstra, é improvável que essa palavra permita a interpretação "justiça da lei" ou "justiça legalista". Essas considerações sugerem que Paulo está culpando os judeus pelo erro de focalizarem de forma muito limitada e estreita na lei mosaica e de buscar "com base nas obras" (v. a última parte do v. 31) cumprir a lei e assim obter a justificação. Paulo culpa os judeus pelo erro da "justificação por obras", assim como os culpa pela preocupação com a lei mosaica. Existe, então, alguma antítese entre lei mosaica e justificação por fé aqui.

O segundo pilar exegético da interpretação de Kaiser do texto é o significado continuativo do termo *de* em 10.6, colocando

assim em harmonia as citações que Paulo faz de Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.12-14, "a justiça que vem da lei" e "a justiça que vem pela fé". O argumento gramatical de Kaiser a favor dessa posição é que a combinação de *gar* (usado no começo do v. 5) e *de* (usado no começo do v. 6) significa "pois [...] e", não "pois [...], mas". Tenho duas objeções a esse argumento. Em primeiro lugar, isola uma construção que não garante que esse isolamento seja possível. As conjunções *gar* e *de* não formam um par correlativo; portanto não há justificativa para tratá-las como um par e para buscar em sua combinação qualquer significado constante. Em segundo lugar, mesmo que considerada nessa combinação artificial, a palavra *de* geralmente não significa "e". Por exemplo, de 24 ocorrências de *de* na seqüência "*gar* [...] *de*" (com nenhuma conjunção interposta) em Romanos 1—8, três são continuativos ("e), três explanatórios ("ou seja" ou "agora"), e 15 são contrastivos ("mas").[1] A essa última categoria pertence, por exemplo, Romanos 6.23: "Pois (*gar*) o salário do pecado é a morte, mas (*de*) o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor". Essa estatística mostra que se devemos esperar algum significado do termo *de* em 10.6, esse deve ser "mas".

Está claro, que o termo aqui deve de fato ser traduzido assim, com base em outras considerações. A mais importante é o texto paralelo chave de Filipenses 3.7-9, o único outro texto em que Paulo usa as duas frases: a "justiça que procede da lei" e a justiça "que vem mediante a fé". Nesse texto está claro que esses dois tipos de justiça estão colocados em antítese. Quase tão significativo quanto isso é o contexto. Embora Kaiser afirme que a frase "a justiça que vem da lei" em Romanos 10.5 não deveria ser comparada a "uma lei que trouxesse justiça" em 9.31,32, há todas as razões para que façamos isso. Pois teríamos assim uma repetição tripla e coerente entre dois tipos de justiça: "a justiça que vem da fé" e "uma lei que trouxesse justiça"; "sua própria [justiça]" e "justiça de Deus" em 10.2,3; e "justiça que vem da lei" e "justiça que vem da fé" em 10.5-8. A objeção de Kaiser de que Paulo não iria opor um texto do AT a outro, em oposição aos seus significados originais,

[1]Continuativos: 4.15; 7.8,9; 8.24; explanatórios: 1.11,12; 2.1*b*,2; 6.7,8; 5.13; contrastivos: 2.25; 5.7,8; 5.10,11; 5.16; 6.10; 6.23; 7.2; 7.14; 7.18*b*; 7.22,23; 8.5,6; 8.13; 8.22,23; 8.24,25.

pressupõe a interpretação que ele dá a Levítico 18.5 e que contestei em outro lugar.

Por conseguinte, ao passo que a conclusão geral de Kaiser — de que Romanos 9.30—10.13 focaliza a diferença entre o presente divino da justiça que vem pela fê e a tentativa judaica de obter a própria justiça pelas obras — é correta, a sua exclusão de todo o contraste entre a lei mosaica e Cristo não pode ser aceita. Como Kaiser insistiria, "lei" em 10.4, um texto crucial, está relacionado à lei mosaica — não à sua uma perversão judaica. Como o "fim" (*telos*) da lei, Cristo é o ponto para o qual tudo converge (v. a defesa dessa interpretação no meu ensaio neste volume). O problema de tantos judeus era que eles estavam tão preocupados com a lei, que não perceberam esse clímax da história da salvação e continuaram buscando a justiça na lei mosaica. Sua tentativa de alcançar isso é, pelo menos em um sentido da palavra, "legalismo", mas a palavra "lei" em si não significa "legalismo" em parte alguma desse texto. Além disso, embora a lei depois de Cristo certamente ainda seja "a Lei de Deus", "santa, justa e boa" e "espiritual" (7.12,14), a sua relação exata com o crente ainda não está determinada. A vinda de Cristo como a "conclusão proposita-da" da lei nem a anula nem a remove da Bíblia — mas afeta radicalmente sua função atual na vida dos crentes. O povo de Deus não tem mais a obrigação de obedecer a grandes seções da lei, como as exigências sobre sacrifícios, festivais, alimentos e outros rituais. Se a lei continua de alguma forma sendo autoridade direta para o crente, precisamos concluir que algumas das suas leis precisam ser colocadas em categorias diferentes de outras. Isso é exatamente o ponto que Kaiser defende, e esse é o nó da diferença entre nós.

Finalmente, ao longo de todo o seu artigo, Kaiser associa significados diferentes à palavra "lei". Às vezes se refere à lei como Deus a deu (e.g., Rm 3.31; 7.12,14,25; 8.7; 10.4), em outras épocas à "lei" e como os judeus a perverteram (e.g., Rm 3.21; 28; 9.31). Mais importante ainda para a questão sob consideração neste livro, no entanto, é sua distinção entre a lei moral por um lado e a lei civil e cerimonial por outro. Assim, por exemplo, Colossenses 2.14,15, Efésios 2.15, Hebreus e aparentemente Mateus 5.17 se referem à lei cerimonial; ao passo que, por exemplo, Tiago 1.25 e 2.12 se referem à lei moral. Como nas perspectivas de Bahnsen e VanGemeren neste volume,

essa distinção é crucial para Kaiser. Ao fazer uso dela, ele pode sustentar uma autoridade direta e contínua de partes da lei de Moisés (a lei "moral"), ao passo que admite que a maior parte da lei mosaica (as partes cerimonial e civil) já não é fonte direta de autoridade para o crente. Para mérito de Kaiser, ele não somente pressupõe essa divisão na lei, mas argumenta a favor dela.

Ele começa com algumas deduções lógicas. Em primeiro lugar, sugere que os estudiosos que afirmam a existência de uma unidade da lei, terminam provando coisas demais; pois as promessas, incluídas na lei, teriam de ser descartadas com os mandamentos se não estivéssemos mais amarrados à Lei. O erro aqui está na compreensão errônea de como os defensores da unidade da lei estão usando a palavra "lei". A forma em que a uso, por exemplo, ao defender que a lei é uma unidade básica, eu a aplico aos mandamentos da lei de Moisés — não ao Pentateuco como um todo. O problema aqui, portanto, é um que apontei antes: a falta de definição cuidadosa e o uso coerente da palavra "lei".

A segunda objeção de Kaiser é que a remoção completa da Lei da vida dos crentes contradiz o fato de ela ter sido escrita no coração dos crentes por meio do Espírito na nova aliança. Mas, o que eu argumento no meu ensaio, é que o que está escrito no coração não são os mandamentos da lei mosaica em seus detalhes, mas suas exigências morais básicas; e são esses mandamentos como estão escritos no coração, cumpridos em Cristo e refletidos pelo Espírito, que agora guiam o crente — não os mandamentos da *tôrāh* como tais.

Concordo que não podemos rejeitar a distinção entre a lei moral e outros tipos simplesmente porque a Bíblia não a afirme em lugar algum. Mas eu gostaria de insistir mais uma vez que — como o faço repetidamente neste volume — precisamos, caso devamos aceitá-la, encontrar implicações evidentes de tal divisão na Bíblia. Embora Kaiser esteja certo em destacar que não temos evidência clara do século I a favor de uma enumeração de 613 mandamentos da lei, precisamos destacar também que temos evidências suficientes daquele tempo, e antes dele, de que os judeus consideravam a *tôrāh* uma unidade essencial.

A chave aqui é o que eu quero dizer com "unidade essencial". Com isso não quero dizer que as leis não eram divididas, às

vezes, em vários tipos para propósitos específicos, ou que não fossem classificadas segundo sua importância — comumente para reforçar um ponto homilético. O que quero dizer é que não temos evidência de que os judeus do século I dividiam a *tôrāh* em uma forma tão básica para que algumas partes pudessem ser consideradas "opcionais" ou "temporárias".[2] O AT e o NT também não sugerem esse tipo de divisão básica. É claro que muitos textos proféticos ressaltam a importância suprema da atitude do coração. Mas mesmo quando esses parecem estar colocados em contraste com o que nós poderíamos chamar de exigências "rituais" (e.g., Os 6.6), está claro que a intenção do profeta não é descartar os rituais como opcionais ou passíveis de serem ignorados. É certo que o AT, do início ao fim, insiste em que o coração dedicado a Deus, por intermédio da expressão prática em atos de justiça, amor compassivo e atitude humilde diante de Deus (v. Mq 6.8), é o aspecto mais importante. Sem isso, a conformação ao ritual cerimonial no mundo não trará benefício algum. Mas isso não quer dizer que os sacrifícios foram alguma vez considerados opcionais no AT.

Semelhantemente, o nosso Senhor pode repreender os judeus por focalizarem nos aspectos triviais da lei à custa dos seus "preceitos mais importantes", enquanto ainda insiste em que eles continuem praticando os aspectos triviais (Mt 23.23). O que estou defendendo é que não temos base bíblica suficiente para aplicar à palavra "Lei", como uma categoria evidente e bem-desenvolvida, as restrições de "lei cerimonial" e "lei moral". Qualquer distinção dessas precisa ser demonstrada com base no contexto. Estou sugerindo, então, que o ônus da prova está com aqueles que defendem posições como a de Kaiser, que precisam demonstrar, portanto, em determinados textos, que seu autor tem em mente um número restrito dos mandamentos mosaicos, quando usa a palavra "Lei". Sem esse tipo de evidência, cada intérprete poderá criar a teologia da lei mosaica que quiser, simplesmente ao alegar que alguns textos se aplicam a um tipo de lei e outros a outro tipo. Não

[2]É assim que reconciliaria as duas afirmações de dois artigos diferentes meus, que Kaiser cita na sua nota de rodapé 19: a lei é *basicamente* um todo único e indivisível, embora Jesus e outros possam ressaltar as suas partes mais importantes para propósitos práticos.

estou negando que em alguns textos possamos encontrar evidência suficiente para essa distinção. Mas o que estou defendendo é que os textos-chave do NT sobre *tanto* o valor *quanto* a descontinuidade da "Lei" se referem à mesma entidade: a lei mosaica como um todo. Como um todo, a lei mosaica é *tanto* "espiritual" (Rm 7.14) *quanto* a "letra" que mata (Rm 2.28,29; 7.6; 2Co 3.5-7), *tanto* válida "enquanto existirem céus e terra" (Mt 5.18) *quanto* "cumprida" em Cristo (Mt 5.17), *tanto* "confirmada" pelo evangelho da fé (Rm 3.31) *quanto* não mais "tutor" dos que têm fé (Gl 3.25). Os dados exegéticos me forçam a defender cada uma dessas afirmações. Mas, onde alguns enxergam contradição e outros "tensão", encontro a possibilidade de uma harmonização teológica satisfatória (v. o meu ensaio para uma tentativa inicial dessa harmonização).

2

O ponto de vista

REFORMADO TEONÔMICO

Greg L. Bahnsen

3

O ponto de vista da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

Walter C. Kaiser Jr.

4

O ponto de vista

DISPENSACIONALISTA

Wayne G. Strickland

5

O ponto de vista

LUTERANO MODIFICADO

Douglas J. Moo

O ponto de vista

DISPENSACIONALISTA

WAYNE G. STRICKLAND

Ao longo de grande parte de sua existência, a igreja tem procurado conseguir compreensão e exposição claras da relação entre lei e evangelho. Será que existem fronteiras comuns entre elas, ou será que são antitéticas e separadas? Talvez a verdade esteja em algum lugar entre esses extremos? É o propósito deste ensaio investigar a natureza da relação entre lei e evangelho. Para sermos mais específicos, perguntaremos: como o crente moderno, após aceitar o evangelho, deve se relacionar com a lei mosaica nesta era da igreja?

A IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO

A resolução do debate lei/ evangelho não é tarefa simples, tampouco é uma questão trivial. Entre as questões teológicas suscitadas por Paulo, esta tem sido considerada em todos os tempos como uma de grande significado.[1]

[1]Joseph A. Fitzmyer escreve isso, *To advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981), p. 147. Um indicador do significado da questão é a grande quantidade de tratamentos do assunto em forma e tamanho de livro nos últimos anos. A seguir, uma amostra dessas discussões: E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977); *Paul, the Law, and the Jewish people* (Philadelphia: Fortress, 1983); Hans Hübner, *Law in Paul's thought* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1984); W. D. Davies, *Jewish and pauline studies* (Philadelphia: Fortress, 1984); Robert Badenas, Christ the end of the Law: *Romans 10.4 in pauline perspective*, *JSNTSup* 10 (Sheffield: JSOT, 1985); H. Räisänen, *Paul and the Law* (Philadelphia: Fortress, 1986); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the church's faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul* (Leiden: Brill, 1989); W. D. Davies, *Jewish and pauline studies* (Philadelphia: Fortress, 1984).

Em termos teológicos, a questão tem importância tríplice. Em primeiro lugar, a perspectiva que uma pessoa tem da relação entre lei e evangelho possivelmente terá influência sobre a compreensão da doutrina central da justificação. Como observou Berthold Klappert, a discussão de Lutero acerca de lei e evangelho estava centrada principalmente no contexto da justificação, usando os termos "lei" e "evangelho" como categorias querigmáticas.[2] Em segundo lugar, a compreensão dessa relação possivelmente terá impacto decisivo sobre a santificação. Será que a Lei tem algum papel no estilo de vida do cristão contemporâneo? Usando Lutero como exemplo mais uma vez, está claro que em *Die Thesen gegen die Antinomer* ele argumentou que existia alguma utilidade para a lei na vida do crente, embora João Calvino possa ser considerado o maior defensor do terceiro uso da Lei (*tertius usus legis*) para a santificação dos santos.[3]

Em terceiro lugar, de forma mais ampla e abrangente, a questão tem grande significado para o sistema teológico da pessoa. As diferentes soluções para o debate lei-evangelho resultam em sistemas teológicos diferentes. Daniel P. Fuller tentou demonstrar como perspectivas diferentes acerca do elo entre lei e evangelho têm resultado necessariamente em sistemas teológicos divergentes.[4] Podemos observar que a questão lei/ evangelho é fundamental para o sistema teológico conhecido como "dispensacionalista". Fuller reconhece isso e argumenta contra a legitimidade e viabilidade da teologia dispensacionalista, com base na sua compreensão do *continuum* lei-evangelho.[5]

[2]B. Klappert, *Promissio und bund*: Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976), p. 127.

[3]E. g., ele escreve: "A lei mesmo sem sermos obrigados a ela, e até contra a nossa vontade, está aí de fato; antes da justificação, no início, no meio e no fim dela, e depois de justificação" (*WA* 39.1, p. 353). Calvino e os teólogos reformados sublinhavam esse uso como a função principal da Lei (*Inst.* 2.7.12). V. tb. J. W. Montgomery, Third use of the Law, *Present truth* 2 (Mar. 1973), p. 14-6.

[4]Em *Gospel & Law*: contrast or continuum? (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) argumenta que embora diferente em áreas significativas, a compreensão comum da teologia da aliança e do dispensacionalismo do contraste entre Lei e Evangelho não se mantém. Antes existe um *continuum* entre Lei e Evangelho, tornando necessária uma rejeição conseqüente dos dois sistemas teológicos.

[5]*Gospel & Law*; 1. Ele chama o dispensacionalismo de "sistema para a interpretação bíblica" e opta por uma hermenêutica de "obediência em fé".

PROPOSTA E MÉTODO DESTE ENSAIO

Para entendermos melhor a aplicabilidade da lei mosaica ao cristão moderno, é imperativo primeiro compreender como os hebreus antigos se relacionavam com a lei. Por isso, quero começar com uma exposição breve do conceito da lei mosaica como é apresentada no AT, dando atenção especial ao propósito da lei e sua relação com a redenção. Outros aspectos proeminentes como a natureza da aliança mosaica e os receptores da revelação também serão apresentados. Após esta seção, segue uma análise do conceito da lei mosaica como apresentada no NT, e especialmente como desenvolvida por Paulo. O propósito e receptores da lei, como também o significado de frases como "obras da lei" (e.g., Rm 3.28; Gl 3.21) serão estudados. A essa altura, a relação entre a lei mosaica e o Evangelho será analisada. Discutirei a aplicabilidade da lei mosaica ao cristão moderno e em seguida apresentar um tratamento da lei de Cristo. É preciso que se observe que o modelo apresentado será *um* modelo dispensacionalista, e não *o* modelo dispensacionalista. Seria presunção minha tentar falar em nome de todos os dispensacionalistas, especialmente porque há um desenvolvimento significativo ocorrendo nos círculos dispensacionalistas.[6]

A LEI MOSAICA COMO É APRESENTADA NO ANTIGO TESTAMENTO

Antes de podermos tratar a questão da aplicabilidade da lei mosaica ao cristão moderno, precisamos primeiramente considerar brevemente seu desenvolvimento no AT. Um exame dos tratados da lei mosaica revela uma falta gritante de consenso sobre este assunto. Surgem algumas questões que merecem atenção: A obediência à lei mosaica trouxe redenção espiritual? A lei tinha uma natureza tripartite, i.e., moral, civil, cerimonial? Qual era o propósito ou a função da Lei para os santos do AT?

[6]Embora haja consenso sobre muitos elementos fundamentais da teologia dispensacionalista, há também grandes diferenças. Isso pode ser observado ao se examinar as atas do Grupo de Estudo Dispensacionalista, ao longo dos últimos anos, em associação aos encontros anuais da Evangelical Theological Society. V. esp. C. Blaising, Developing Dispensationalism, um trabalho apresentado no encontro da Evangelical Theological Society, novembro de 1986, em Atlanta, Geórgia.

O desígnio não-salvífico da lei mosaica

Uma suposição comum entre muitos teólogos não-evangélicos é que a submissão à lei resultava em salvação no AT. Estudiosos do NT têm argumentado fortemente que o AT ensinava a salvação espiritual via obediência à lei de Deus.[7] De fato, alguns parecem indicar a lei como um meio de redenção — e.g., Levítico 18.5; Deuteronômio 4.1,8; 27.26; e 28.58,59. Em Deuteronômio 4.1, por exemplo, Israel recebe a ordem de obedecer aos "decretos e leis" de Deus para que viva (i.e., receba salvação espiritual), e o versículo 8 parece confirmar que o que se tem em mente aqui é a lei mosaica.

Além disso, alguns estudiosos têm argumentado que a perspectiva dispensacionalista tradicional advoga dois caminhos de salvação na Bíblia: um baseado na submissão à lei mosaica e o outro baseado na fé em Cristo.[8] Nesse esquema, exigia-se de um hebreu que obedecesse à lei mosaica para que fosse justificado, e por essa razão a lei era peculiar àquela dispensação. A dispensação do NT, no entanto, oferecia a provisão para que a pessoa depositasse fé em Cristo para obter salvação, encerrando assim a função da lei mosaica como meio de salvação.

Há várias razões para que a interpretação de que a salvação no AT é baseada na obediência à lei mosaica seja rejeitada. A intenção de Deus nunca foi que sua lei proporcionasse redenção espiritual para seu povo. O NT não somente especifica que os santos do AT eram salvos por fé e não por obras (e.g., Rm 4.3), mas os poucos textos do AT que comentam a respeito da *forma* de salvação, confirmam que a obediência às estipulações da lei mosaica não era requisito para a redenção.

[7]V., p. ex., Rudolf Bultmann, Christ the end of the Law, in *Essays, philosophical and theological* (New York: Macmillan, 1955), p. 54; e Hans Conzelmann, *An outline of the theology of the New Testament* (London: SCM, 1969), que afirma que a lei terminou como meio de salvação, mas não no seu aspecto ético. Mais recentemente, E. P. Sanders tem argumentado que a compreensão costumeira da doutrina de Paulo acerca da lei é falha. Contrário a muitos, Sanders argumenta que Paulo nunca achou que fosse impossível cumprir a lei, tampouco considerava a justiça de obras legalismo (*Paul*, 26-27). Entretanto, Sanders argumenta de forma convincente que a Lei não era considerada o único meio de salvação (ibid., p. 426-7).

[8]V. Fuller, *Gospel & Law*, p. 1-64. Klyne Snodgrass também aceitou a noção de que o dispensacionalismo ensinou dois caminhos de salvação (Spheres of Influence: a possible solution to the problem of Paul and the Law, *JSNT*32 [1988], p. 94, 108).

Gênesis 15.6 é o primeiro texto que oferece uma explanação clara do meio de salvação no AT. Esse trecho é duplamente significativo, pois é não somente pré-igreja mas também pré-era-mosaica. A aliança abraâmica foi revelada (Gn 12.1-3; 15.1-4), e Moisés registra a resposta de Abraão àquela aliança: ele "creu no SENHOR" (15.6).[9] As obras de Abraão não estavam envolvidas; a graciosa obra de Deus era a única base. O objeto da fé de Abraão torna-se claro pela expressão: "no SENHOR". O fato de que a justiça decorrente das obras não era o ponto é confirmado pela declaração de Moisés no mesmo versículo: "e isto lhe foi creditado como justiça".

Ao se estudar a lei mosaica, torna-se cada vez mais claro que o seu propósito não era salvar, pois não contém mensagem clara de salvação ou redenção. Além disso, não importa o papel que a lei mosaica tenha tido, a fé não foi preestabelecida como a reação apropriada do indivíduo. A evidência mais convincente para essa observação pode ser encontrada em Êxodo. Aí Deus deu a sua lei a um povo já redimido, ao povo da aliança (Êx 20). A salvação veio aos hebreus antes da revelação da lei no monte Sinai, durante a experiência no Egito, quando passaram sangue nos batentes das portas e cruzaram o mar Vermelho. Aí lemos que o povo "temeu o SENHOR e pôs nele a sua confiança". Essa fé excluiu a possibilidade de que a conformidade com a lei resultasse em salvação. O povo de Israel reconheceu essa libertação espiritual quando cantou com Moisés: "Com o teu amor conduzes o povo que resgataste".

Levítico 18.5, da mesma forma, exclui a possibilidade de salvação pela lei. Visto que Paulo cita Levítico 18.5 em Romanos 10.5, surge a pergunta: Moisés argumentou que a justiça salvífica resulta do cumprimento da lei? Além disso, será que Paulo entendeu que a lei mosaica ou *tôrāh* advogava salvação eterna via obediência ou justiça de obras? Aliás, Hans Joachim Schoeps argumenta que a época judaica centralizou na justiça por meio da obediência à lei, mas que Paulo reconheceu o abandono dessa forma de salvação com a lei de Cristo.[10] Para Schoeps, a vinda de Cristo necessitava de uma compreensão revista da função da lei. D. Fuller, seguindo a linha de João

[9]Geerhardus Vos, *Biblical theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), p. 98.

[10]*Paul* (Philadelphia: Westminster, 1961), p. 171-8. Perspectiva semelhante é expressa por F. Hahn em Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, *ZNW* 67 (1967), p. 32,50.

Calvino, defende que Levítico 18.5 foi dirigido a um público não-regenerado.[11] Mas vários comentadores sustentam que um público já regenerado estava presente.[12] R. K. Harrison observa no seu comentário de Levítico que o discurso é integralmente amarrado à aliança do Sinai. "Um Deus santo, puro e justo revelou-se a si mesmo novamente aos israelitas e lhes apresentou uma formulação da aliança, cujos termos foram aceitos."[13] Em resumo, Deus está dirigindo suas leis a um povo da aliança que tem fé, não dando indicação alguma de que a salvação está em vista. A lei incumbe Moisés e o povo redimido com suas responsabilidades como nação teocrática sob a autoridade de Deus;[14] obediência aos mandamentos resultará em bênçãos físicas e vida longa.

O próprio texto de Levítico 18 proporciona vários indícios que apóiam o estado regenerado do povo ao qual o texto é dirigido. Nos versículos 2 a 3, Deus ordena que Moisés conte aos filhos de Israel: "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês. Não procedam como se procede no Egito, onde vocês moraram [...]" Essa afirmação pode ser melhor compreendida à luz de Êxodo 6.6,7, quando Deus fala à nação pré-êxodo antes de sua redenção espiritual:

> Eu os livrarei do trabalho imposto pelos egípcios. Eu os libertarei da escravidão e os resgatarei com braço forte e com poderosos atos de juízo. Eu os farei meu povo e serei o Deus de vocês. Então vocês saberão que eu sou o SENHOR, o seu Deus, que os livra do trabalho imposto pelos egípcios.

Subseqüentemente a esse texto de Êxodo, Deus se tornou o Deus de Israel — especificamente o Senhor da aliança daquela geração. A admoestação de não fazer o que se fazia no Egito

[11] *Gospel & Law*, p. 67-88. Fuller não concorda totalmente com Calvino no aspecto de que embora ambos concordem que Levítico é dirigido a um público não-regenerado, Calvino sugere que Deuteronômio 30.11-14 (tb. citado por Paulo em Rm 10) é dirigido a um público regenerado. V. João Calvino, *Commentaries on the epistle of Paul the apostle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947), p. 385-92.

[12] Anne Lawton, Christ: the end of the Law, a study of Romans 10.4-8, *TJ* 3 (Spring 1974), p. 23; S. H. Kellogg, *The book of Leviticus* (Minneapolis: Klock and Klock, 1978), p. 380-1; e G. J. Wenham, The book of Leviticus, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 31,253.

[13] R. K. Harrison, Leviticus, TOTC (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980), p. 30.

[14] Ibid., p. 185.

(Lv 18.3-5) serviu para lembrar os israelitas da promessa em Êxodo 6, segundo a qual ele estabeleceria um relacionamento de aliança com eles. A ênfase nesse relacionamento de aliança começa e termina a mensagem de Deus em Levítico 18: "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês" (v. 2,30). Essa frase (ou uma frase semelhante) aparece em todo o discurso, ressaltando que a salvação de Israel já está assegurada (18.4,5,6,21).[15]

Confirmações adicionais podem ser encontradas em textos como Neemias 9.8; Salmos 106.12-31; Isaías 45.25; 54.17; Miquéias 6.6-8; Habacuque 2.4. Em outras palavras, de acordo com o testemunho do AT, a lei mosaica nunca teve a intenção de proporcionar salvação. Todas as exposições da lei carecem de afirmações que sugiram um propósito soteriológico. Por exemplo, quando Isaías poderia ter recorrido à conformidade com a lei como meio de salvação, em vez disso lembrou que o Senhor havia dito: "Mas no Senhor todos os descendentes de Israel serão considerados justos e exultarão" (Is 45.25).

É importante observar que os dispensacionalistas nunca defenderam a posição de que há dois caminhos de salvação: a lei mosaica para as pessoas do AT e a fé para as pessoas do NT. É verdade que afirmações isoladas foram feitas, as quais poderiam levar as pessoas à conclusão de que dispensacionalistas defendem dois caminhos de salvação, mas essas afirmações foram esclarecidas na maioria dos casos. Apesar desses esclarecimentos, no entanto, algumas pessoas persistem em acusar os dispensacionalistas de promoverem o sistema duplo de salvação.[16] Além disso, outras declarações muito claras feitas

[15]V. J. H. Sailhamer, The mosaic Law and the theology of the Pentateuch, *WTJ* 53 (1991), p. 241-61, para um estudo intrigante, preparado, em parte, para argumentar que o propósito teológico do Pentateuco é contrastar fé e as obras da lei por meio da comparação das vidas de Abraão e Moisés.

[16]Um dos exemplos mais recentes da persistência em acusar o dispensacionalismo de fomentar dois caminhos para a salvação é o trabalho áspero de John H. Gerstner, *Wrongly dividing the word of truth*: a critique of dispensationalism (Brentwood: Tenn.: Wohlgemuth and Hyatt, 1991), p. 149-69. Daniel P. Fuller argumentou em seu livro *Gospel & Law* que dispensacionalistas mais antigos como C. I. Scofield e L. S. Chafer ensinaram dois caminhos para a salvação (p. 22-33). Ele levantou a questão em associação à nota de João 1.17 na *Scofield reference Bible* e com as acusações de dois caminhos para a salvação apresentadas contra L. S. Chafer pelos presbiterianos do sul. Ele também levantou uma questão a respeito da frase: "Cremos que [...] a salvação *no parecer de Deus* [grifo meu] é sempre pela graça por meio da fé", na declaração de fé do Seminário Teológico de Dallas, inquirindo "se o Seminário de

por esses mesmos primeiros dispensacionalistas, que apresentam apenas *um* caminho para a salvação em toda a Bíblia, são praticamente ignorados.[17]

Qualquer sugestão de dois caminhos para a salvação contradiz todo o ensino da Bíblia. Dispensacionalistas e não-dispensacionalistas concordam que ninguém (a não ser Cristo) obedeceu ou poderia obedecer perfeitamente à lei para merecer a salvação. Além disso, precisa ser destacado que a exposição neotestamentária da lei mostra que seria impossível ser salvo mesmo que a lei fosse completamente obedecida (Rm 3.20; Gl 2.16).

O propósito da lei mosaica

Demonstração da benevolência de Deus

Qual era, então, o propósito da lei de acordo com o AT? Em primeiro lugar, a entrega da lei em si já mostrou a benevolência de Deus para com Israel. Abraão foi chamado dentre os gentios como o pai da nação de Israel porque Deus *decidiu* estabelecer um relacionamento especial com os israelitas. Eles se tornaram seu "tesouro pessoal" (Êx 19.5) entre todas as nações da terra.[18] O fato de que Deus deu a Israel um conjunto de

Dallas agora estava, ou não, afirmando que em todos os dispensacionalistas a única condição que o homem precisa satisfazer para ser salvo é a fé na promessa generosa de Deus" (p. 38). V. tb. Klyne Snodgrass, Spheres of Influence, 94; C. B. Bass, *Backgrounds to dispensationalism*: its historical genesis and ecclesiastical implications (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 313-36; C. Norman Kraus, *Dispensationalism in America*: its rise and development (Richmond, Va.: John Knox, 1958), p. 117-8.

[17]John Feinberg examina essa idéia persistente de dispensacionalistas ensinando dois caminhos para a salvação, apesar dos esforços repetidos de esclarecer a questão por parte de dispensacionalistas mais recentes e pela revisão de declarações irrefletidas em *The Scofield reference Bible* (v. o seu art. Salvation in the Old Testament, em *Tradition and testament*: essays in honor of Charles Lee Feinberg, (org.) John S. e Paul D. Feinberg [Chicago: Moody, 1981], p. 40-4. Na verdade, *todos* os dispensacionalistas ensinam somente um método de salvação como expressado na Escritura.

[18]Gerhard von Rad considera a ação benevolente de Deus, demonstrada por meio da eleição de Israel, como uma ênfase teológica do livro de Deuteronômio (*Old Testament theology* [New York: Harper and Row, 1965], 1.178). W. C. Kaiser Jr., comenta semelhantemente em *Toward an Old Testament theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 113: "Que não esqueçamos que até mesmo a aliança sinaítica foi iniciada pelo amor, a misericórdia e a graça de Deus (Dt 4.37; 7.7-9; 10.15, *passim*)". V. tb. Bruce Kaye e Gordon Wenham, (org.), *Law, morality, and the Bible*

orientações para as questões da vida, como governo e adoração, lembrava constantemente o povo da preocupação de Deus por eles como seu povo especial. Se alguma vez Israel se esquecesse de que a graça de Deus o motivara a lhe dar a sua lei para mostrar-lhe como poderia agradar a ele, tudo que tinha de fazer era ler esta mensagem constrangedora:

> O SENHOR não se afeiçoou a vocês nem os escolheu por serem mais numerosos do que os outros povos, pois vocês eram o menor de todos os povos. Mas foi porque o SENHOR os amou e por causa do juramento que fez aos seus antepassados. Por isso ele os tirou com mão poderosa e os redimiu da terra da escravidão, do poder do faraó, rei do Egito. (Dt 7.7,8).[19]

Israel foi lembrado por seu despretensioso e humilde começo que a ação benevolente de Deus permitiu que até mesmo continuasse existindo como povo.

Além disso, a bênção que resultava da lei era um lembrete e um testemunho da graça de Deus. Entre as bênçãos da Lei estavam: 1) uma terra que era rica em colheitas e recursos, permitindo que o povo se sustentasse dos seus produtos (Dt 7.13); 2) a prevenção de doenças (v. 15); e 3) vitória sobre os seus inimigos (v. 16).[20]

A terra era considerada de maneira especial uma bênção de Deus durante a era mosaica. Ao possuírem a terra e tirarem o seu sustento dela, os israelitas eram forçados repetidamente a lembrar a graça do Deus que lhes tinha dado a terra. Para Israel, a bênção estava associada à própria terra.[21] Por

(Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1978), p. 7; e G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, 4. ed. (New York: Funk and Wagnalls, 1892), p. 175.

[19]Podemos encontrar uma declaração semelhante em Deuteronômio 9.6,8, em que Israel recebeu a posse da terra não por causa de sua justiça inerente, pois era um povo teimoso, mas por causa da graça de Deus.

[20]C. C. Ryrie, *The grace of God* (Chicago: Moody, 1963), p. 103. Gordon Wenham comenta que foi a graça de Deus ao escolher Israel que deveria ter motivado o povo a obedecer a Deus, assim usufruindo a promessa da bênção (*Leviticus*, 12).

[21]Grande quantidade de textos do AT associam explicitamente a bênção de Deus com a terra, pois era uma dádiva boa (Dt 1.25; 3.25; 4.21,22; 6.18; 9.6; 11.9,17; 15.4; 23.20; 27.3 28.8; 31.20). Martens comenta que tratados teológicos acerca da terra eram raros até recentemente; ele usa várias páginas para explicar que a mensagem central do AT precisa incluir, como parte do propósito de Deus, a terra como bênção. Ele escreve: "Não é necessário dizer que um presente da mão de Deus ao seu próprio povo seria uma dádiva boa e desejável, uma bênção" (*God's design*: a focus on Old Testament theology [Grand Rapids: Baker, 1981], p. 106).

essa razão, muitas das bênçãos da obediência à lei giravam em torno do prazer de usufruir a "terra onde manam leite e mel" (Êx 33.3; Lv 16.13,14). Não deveria nos surpreender o fato de que o mandamento de honrar pai e mãe também estava associado à bênção na terra (Êx 20.12).

Prescrições para se aproximar de Deus

Em segundo lugar, a aliança do Sinai também tinha a intenção de facilitar a vida de fé ou a santificação do povo de Deus. Deus queria que Israel se tornasse uma nação *santa*, "um reino de sacerdotes" (Êx 19.6). Assim, a lei definia a responsabilidade do povo da aliança em relação a Deus, destacando as exigências para comunhão com ele. Apresentava instruções específicas, a respeito do comportamento adequado nesse relacionamento de aliança com ele. Toda a vida dos santos do AT era regulamentada, incluindo alimentação e o relacionamento de casamento. Israel precisava desse tipo de instrução para manter o relacionamento com Deus como seu povo redimido.[22] Assim, a lei funcionava como meio de bênção para os que já eram redimidos. Os salmos também confirmam que a lei proporcionava os meios para que os santos vivessem uma vida de comunhão com Deus (e.g., Sl 15; 24).

A desobediência à lei não os removia desse relacionamento tão desejado da aliança, pois esse relacionamento dependia da fidelidade de Deus. No entanto, a desobediência afetava o prazer de usufruir as bênçãos relacionadas à salvação.[23] Observe, no entanto, que as conseqüências pela desobediência à lei não são expressas em termos de condenação eterna, mas em termos de castigo físico e temporal (Dt 28.58-62). Isso também indica que a lei do AT não tinha em vista a eterna salvação de Israel.

Finalmente, a lei incluía não somente uma descrição das exigências para a santidade, mas também as prescrições para o perdão a Israel por não obedecer por meio dos sacrifícios

[22]Kaiser, *Toward an Old Testament theology*, p. 44; R. E. Clements, *Abraham and David* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967), p. 87-96; E. W. Nicholson, The Decalogue as the direct address of God, *VT* 27 (1977), p. 425-6; von Rad, *Old Testament theology*, vol. 1, p. 192.

[23]Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1967), vol. 2, p. 289.

determinados (e.g., Lv 1—7). O sangue do sacrifício trazia a purificação, a santificação e a comunhão renovada.[24]

Prescrições para a adoração

Não era importante somente ser santo, ter os pecados perdoados e estar em comunhão com Deus, mas era essencial que Israel fosse uma comunidade adoradora. Os israelitas eram obrigados a se engajar em atividades que declarassem a dignidade e a glória de Deus. A adoração era manifesta em parte por meio do ciclo anual de festivais. Por exemplo, a Páscoa (Lv 23.5-8) os lembrava da libertação que Deus operara e resultava na sua declaração da dignidade e da glória de Deus e de seu reconhecimento da iniciativa dele em prover a salvação.

Governar a teocracia

Israel era um povo singular por ser um povo governado por Deus e separado por ele para mediar suas bênçãos às outras nações.[25] Esse reino teocrático era governado pelos aspectos temporários e regulamentares da lei. Por exemplo, a constituição teocrática lhe assegurava a posse da terra que lhe fora prometida (Êx 23.20-31), incluindo a distribuição (Nm 26.52; 27.11; 33.53—36.13) e as fronteiras da terra (Êx 23.31; Nm 34.2-12; Dt 11.24). Até mesmo o uso da terra era regulamentado — por exemplo, o preparo e o plantio (Lv 25.8-24) e o sétimo ano de descanso (25.1-7). Deus prometeu que a terra proporcionaria bênçãos teocráticas, como chuvas para as plantações e colheitas abundantes (Dt 11.10-17), se o povo obedecesse à constituição dele na lei.[26]

Foram dadas regras também para o governo do povo. Algumas pessoas foram excluídas da congregação (Dt 23.1-8) e outras, que não eram israelitas de raça, foram incluídas porque confiaram em Deus (Êx 12.38). Os casamentos dos israelitas (Dt 21.10-14; 22.13-30; 24.1-4; 25.5-20) e questões civis (Dt 16.18—17.13)

[24]Cf. Keil, *Biblical archaeology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1887-88), vol. 1, p. 299.

[25]Isso é contrário a G. Bahnsen, *Theonomy in Christian ethics*, ed. ampliada, (Phillipsburg: P & R, 1984), p. 430, que argumenta que Israel não era exclusivamente uma teocracia, visto que Deus é declarado rei sobre todo o mundo.

[26]H. Schulz, *Old Testament theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895), vol. 2, p. 280-5.

também foram incluídos nos regulamentos. Mais importante do que isso era o aspecto de que a lei funcionava como um teste para se verificar quem fazia parte da teocracia e quem não. Deuteronômio 28.1-14 esboça bênçãos para as pessoas que mantinham um relacionamento apropriado com o Governante teocrático. Esses indivíduos criam que Deus estava cumprindo as promessas concernentes à terra e também a promessa de colocar Israel acima de todos os outros povos (Dt 28.1). Mas os indivíduos desobedientes deveriam contar com maldições (Dt 28.15-68) pela sua recusa em se submeter às exigências da teocracia.

A teocracia de Israel resultou em dupla conseqüência pelo pecado, refletindo o relacionamento duplo do santo com Deus como Salvador e Governante. O pecado era uma ofensa espiritual contra Deus, seu Salvador, mas também uma ofensa governamental contra ele como Governante.[27] Por conseguinte, os sacrifícios tinham não somente o propósito de restaurar o relacionamento de comunhão com o Deus que os redimira, mas também restaurar o relacionamento de harmonia com o governo na teocracia.

A LEI MOSAICA COMO É APRESENTADA NO NT

Esta breve descrição da forma como o AT apresenta a lei nos prepara para a investigação da contribuição do NT com relação à lei. Nesta seção estudaremos o propósito da lei e o relacionamento entre lei e legalismo. Isso nos conduzirá às próximas seções sobre a relação entre lei e evangelho, à questão da aplicabilidade da lei aos cristãos modernos e à explanação da lei de Cristo.

Tradicionalmente, dispensacionalistas têm ressaltado os elementos de descontinuidade entre lei e evangelho, fundamentando seu ensino especialmente na contribuição paulina ao assunto. Embora antigamente houvesse um consenso maior acerca dos elementos de descontinuidade entre dispensacionalistas "tradicionais"[28] do que existe atual-

[27]J. Feinberg, Salvation in the Old Testament, p. 67.

[28]Ao falar de dispensacionalistas "tradicionais" estou me referindo a formulações originais do sistema de pessoas como John N. Darby e Cyrus I. Scofield, bem como de expressões subseqüentes de dispensacionalismo por Lewis S. Chafer e Charles C. Ryrie.

mente,[29] o contraste entre lei e evangelho continua um grande tema dispensacionalista para muitos.

Os propósitos da lei

Vimos o AT afirmar que a lei foi projetada para mostrar a benevolência de Deus, validar suas bênçãos para o povo redimido de Israel e explicar como se deve viver a vida de fé e agradar a Deus. Apesar desses propósitos bem claros, Paulo se sentiu obrigado a perguntar por que a lei fora dada. O tratado principal respondendo a essa pergunta aparece na sua carta aos gálatas (Gl 3.24—4.1), embora mais respostas sejam também oferecidas em outras passagens.

A função da lei de expor o pecado

Em primeiro lugar, Paulo defende que a lei mosaica tinha o propósito de expor o pecado.[30] Indiretamente essa função da lei revelou o método de salvação de Deus, pois ao demonstrar a Israel que ele iria tratar do pecado, Deus esperava incentivá-lo a ter fé nele. O próprio Paulo reconheceu prontamente que embora a salvação não pudesse ser obtida pela obediência à lei, o método de salvação de Deus fora apresentado na lei. A pecaminosidade da humanidade foi revelada pela comparação do comportamento humano com a santidade revelada na lei (v. Gl 3.19). Ao mesmo tempo, Deus manifestou a Israel que o acesso a ele era possível por meio de sua ação benevolente e do reconhecimento, por parte dos israelitas da necessidade da graça de Deus.

As discussões de Paulo sobre a relação entre a lei e o pecado podem ser agrupadas em três tópicos: 1) a lei na sua função de revelar a realidade do pecado (Rm 3.20); 2) a lei na sua

[29]Um exemplo significativo de alguém que apresenta um dispensacionalismo com ênfase maior em aspectos da continuidade entre lei e graça (como entre Israel e a igreja) é Kenneth L. Barker, False dichotomies between the Testaments, *JETS* 25 (Março 1982), p. 3-16.

[30]J. D. Pentecost, The purpose of the Law, *BSAC* 128 (1971), p. 229; Mark Karlberg, Justification in redemptive history, *WTJ* 43 (1981), 225; Reformed interpretation of the mosaic covenant, *WTJ* 43 (1980), p. 1-57; Eichrodt, *Old Testament theology*, p. 390-1; Oehler, *Theology of the Old Testament*, p. 183. Essa função da Lei é também observada por B. S. Childs, *The book of Exodus*: a critical, theological commentary (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 373.

função de mostrar a pecaminosidade do pecado (7.7); e 3) a Lei na sua função de revelar a culpa associada ao pecado (3.19; Gl 3.22; Cl 2.14).

1) Em Romanos 3.20, Paulo trata da questão crítica, e muitas vezes mal-compreendida, da relação entre a lei e a justificação. Nessa carta, seu escrito teológico mais aberto e explícito, Paulo apresenta a tese de que se obtém a justiça de Deus somente pela fé nele, pois os seres humanos são pecadores. Depois de apresentar brevemente o tópico da justiça de Deus (Rm 1.16,17), o objetivo inicial de Paulo é articular e validar a necessidade, tanto de judeus quanto de gentios, da justiça de Deus (1.18—3.20). Ao resumir seu argumento, Paulo defende que o AT ensina que cada pessoa está debaixo do pecado e tem necessidade da justiça de Deus (Rm 3.9-20, em que Paulo cita Sl 5.9; 10.7; 14.1-3; 36.1; 140.3; Is 59.7,8 como apoio). Essas passagens ele chama de "lei" (*nomos*), querendo dizer aqui (e ocasionalmente em outros textos) o corpo todo da literatura do AT.[31]

Em seguida, em Romanos 3.19, Paulo muda naturalmente do uso mais abrangente de *nomos* para a sua aplicação mais estreita e prevalecente, a lei mosaica, argumentando que a conformação com a lei *não* tinha a intenção de produzir a justificação pessoal. O seu propósito foi informar a humanidade da sua pecaminosidade: "pois é mediante a lei que nos tornamos plenamente conscientes do pecado" (Rm 3.20*b*).[32] Paulo usa aqui o termo *epignōsis*; a forma normal *gnōsis* foi intensificada ao se acrescentar o prefixo *epi*, para transmitir a idéia do conhecimento claro do pecado que a lei comunica. Aliás, parece que o termo *epignōsis* está associado tanto à idéia de "reconhecimento" quanto à idéia de "conhecimento avançado ou mais profundo".[33] Como confirma C. E. B. Cranfield: "a verdade é que a condição de todos os homens é tal que o efeito

[31]O termo *nomos* pode se referir ao AT inteiro em Romanos 3.19, pois anteriormente Paulo se referiu a textos nos Salmos e em Isaías. Semelhantemente, em 1Coríntios 14.21 faz menção de Isaías 28.11,12 como se fosse da Lei.

[32]V. Geoffrey J. Paxton, Law and the Christian, *Present truth* 2 (Mar. 1973), p. 23, que diz que um dos propósitos da lei é expor o pecado.

[33]Essa idéia é destacada por William Sanday e Arthur C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902), p. 46.

primário da lei em relação a eles é mostrar o pecado deles e demonstrar que eles são pecadores".[34] Assim, por meio da lei o judeu se tornou consciente do pecado pessoal.

Paulo tem ainda outras passagens em que apresenta o propósito da lei como o de revelar o pecado àqueles que têm necessidade de justiça. Em 1Timóteo 1.8, ele estabelece uma aplicação contemporânea da lei: A lei é boa e pode de fato ser usada de maneira "adequada". No versículo 9, no entanto, ele elimina a sugestão de que a lei é boa para a santificação, porque não é para os justos, mas para os "transgressores e insubordinados, para os ímpios e pecadores [...]" (1.9,10).

2) A lei não só trouxe o conhecimento do pecado, mas também mostrou a pecaminosidade do pecado (Rm 7.7-13). Paulo escreve: "Eu não saberia o que é pecado, a não ser por meio da lei" (v. 7). Desenvolvendo a proposição de que o conhecimento do pecado vem por intermédio da lei, Paulo dá um testemunho pessoal do seu próprio conhecimento do pecado e conclui que a lei expõe o pecado como ele é — extremamente pecaminoso, i.e., rebeldia aberta e consciente contra Deus (v. 13). A lei funcionava na vida pessoal de Paulo para forçá-lo a lidar com a feiúra e amplitude de ação do pecado. Isso não somente produziu o reconhecimento de que ele estava pecando, mas o que acompanhava esse reconhecimento era a convicção interior de pecado.[35] Isso o forçou a admitir sua culpabilidade, como também a gravidade do pecado como um ato contrário à natureza de Deus.

3) A última conexão entre lei e pecado que Paulo desenvolve é que a lei revela a culpa e a condenação associadas ao pecado. Paulo cria claramente que a lei mosaica servia ao propósito de convencer, de forma efetiva, os pecadores da sua responsabilidade de prestação de contas diante de Deus em

[34]*A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh: T. and T. Clark, 1975, p. 1.199. Robert D. Brinsmead acrescenta este comentário: "Visto que a lei deu ocasião para muitas infrações, multiplicou o pecado. Isso preveniu que Israel retornasse à insensibilidade pagã. Tornar Israel consciente de forma dolorida, ajudou o povo a nutrir sua esperança messiânica" (Jesus and the Law, *Verdict* 4:6 [1981], p. 5).

[35]Charles Hodge, *Commentary on the epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 222. V. tb. Richard N. Longenecker, *The ministry and message of Paul* (Grand Rapids: Zondervan), p. 94; *Paul, apostle of liberty* (New York: Harper and Row, 1964), p. 123-4.

virtude do pecado (Rm 3.19). Esse propósito é indicado pela oração que segue *hina* ("para que"). Quando a lei acusa, ninguém pode tentar responder. Ao contrário, toda boca é silenciada e "todo o mundo [está] sob o juízo de Deus". A palavra *hypodikos* ("condenável" em algumas versões; "sob juízo" na NVI; outra forma de expressar a idéia contida no termo é "ser responsável para prestar contas"), quando usada com o dativo, "pode denotar ou a autoridade judicial em relação a quem a pessoa é *hypodikos* ou — e isso é mais comum — a parte ofendida que tem o direito de pedir satisfações".[36] Visto que essa palavra ocorre somente aqui no NT, o contexto favorece o quadro de uma pessoa que está diante de Deus como Juiz, claramente condenada e esperando a sentença da condenação.

Paulo defende o mesmo ponto em Gálatas 3.2: "Mas a Escritura encerrou [aprisionou] tudo debaixo do pecado". A "Escritura" aqui é a lei como discutida em Gálatas 3.10-21; a maneira em que a lei foi capaz de aprisionar a humanidade debaixo do pecado foi colocando cada um debaixo do seu castigo, impedindo assim que o pecado fosse a fonte da vida.

Observamos na seção anterior deste ensaio que o propósito da lei como retratada no AT era mostrar a benevolência de Deus. Paulo, no entanto, entende que isso está associado ao pecado. Assim, surgem perguntas importantes: Como o judeu *era* justificado na administração da lei mosaica? Era por meio de um método diferente do método do NT? Para responder a estas questões, precisamos começar dizendo que a salvação está baseada na graça de Deus e que nos apropriamos dela pela fé; isso é verdade tanto na administração mosaica (Hc 2.4) quanto na era da igreja (Gl 3.11). Mas a revelação ocorrendo de forma progressiva, no que concerne o aspecto da justificação, indica que o conteúdo da fé pode diferir. Como Charles C. Ryrie concluiu: "A *base* da salvação em cada época é fé; o *objeto* da fé em cada época é Deus; o *conteúdo* da fé muda nas várias dispensações".[37]

Tanto no AT quanto no NT, a base da salvação e da atividade benevolente de Deus é a morte de Cristo. Levítico 17.11 discute a base da salvação no tempo de Moisés em termos de

[36]Cranfield, *Romans*, p. 1.197.

[37]*Dispensationalism today*, Chicago: Moody, 1965, p. 123. V. tb. S. Toussaint, A biblical defense of dispensationalism, in *Walvoord*: a tribute, (org.) D. K. Campbell (Chicago: Moody, 1982), p. 82.

sacrifício de sangue; o sangue de um animal morto era aplicado ao crente, embora fosse eficaz somente temporariamente na provisão de expiação, pois tinha de ser repetido todos os anos. O significado mais profundo daquele sangue sacrificial apontava adiante para a base definitiva de salvação, a morte de Cristo (Hb 10.10-14). Observe também como Isaías descreve o Servo Sofredor, o Messias, como o sacrifício do Senhor (Is 53.2-12). Por conseguinte, embora a base para a salvação ainda não tivesse sido cumprida quando a administração mosaica começou, a lei mesmo assim foi capaz de revelar a provisão benevolente de Deus para o problema do pecado no construto "pecado-graça", ao apontar para a base da justificação no sangue do sacrifício do Senhor. Por causa da perspectiva e da compreensão limitadas de Israel no AT, ninguém naquela época tinha uma percepção clara da necessidade da morte de Cristo até que foi realizada na história.[38]

Alguém pode contestar que se Israel na verdade não compreendeu as predições messiânicas sobre a redenção, então a lei tinha a função reveladora de explicar o construto "pecado-graça" somente depois que a lei deixou de ser válida. Em resposta a isso, precisamos perceber que a falta de compreensão não significa que esse propósito da lei não foi revelado. O fato de que profetas o registraram é suficiente para demonstrar a existência desse propósito lá. Em concordância com a natureza progressiva da revelação, Deus foi continuamente apresentando um quadro mais claro do seu método de justificação.[39]

É esse propósito da lei, de revelar o pecado, que Paulo considera bom (Rm 7.12) e do qual ele depende para informar os seus leitores a respeito do papel contínuo da lei em relacionar pecado e graça na justificação (5.20,21). A lei mosaica tem o propósito contínuo e permanente de expor o pecado.

A lei como tutor

O segundo propósito da lei foi servir como "tutor" até a encarnação de Cristo (Gl 3.24). Os santos do AT talvez não tenham conseguido perceber isso completamente, mas Paulo,

[38]Cf. J. Feinberg, Salvation in the Old Testament, p. 39-77.

[39]Cf. R. C. H. Lenski, *The interpretation of the epistles of St. Peter, St. James and St. Jude* (Minneapolis: Augsburg, 1966), p. 67.

refletindo sobre a aliança, esclarece agora esse propósito em Gálatas 3.24—4.1. Nessa seção, ele responde explicitamente à pergunta do propósito da lei colocada anteriormente em 3.19*a*. Ele tinha acabado de refutar a compreensão errônea da lei por parte dos judaizantes e estava agora apresentando uma exposição positiva do verdadeiro propósito da lei, usando a palavra *paidagōgos* ("tutor").[40]

> Antes que viesse essa fé, estávamos sob a custódia da lei, nela encerrados, até que a fé que haveria de vir fosse revelada. Assim, a lei foi o nosso tutor até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Agora, porém, tendo chegado a fé, já não estamos mais sob o controle do tutor. (Gl 3.23-25)

No mundo grego, um *paidagōgos* geralmente era um escravo que agia tanto como guardião quanto como educador, ou seja, como um tutor. Sua responsabilidade era supervisionar todo o estilo de vida da criança, dando atenção constante à formação acadêmica, social e espiritual da criança até a fase adulta. De maneira semelhante, o judeu do AT era como uma criança supervisionada pela lei. O judeu redimido precisava dessa supervisão constante para saber como agradar e adorar a Deus. A lei teve essa função até que Cristo veio e conduziu os crentes a ele para serem justificados pela fé nele. Assim, a lei é considerada por Paulo evidentemente inferior, no sentido de ser *preparatória* para o Evangelho de Jesus Cristo. Com o advento da fé em Jesus Cristo, no entanto, a lei como pedagogo já não é necessária.[41] Em outras palavras, a lei é temporária com respeito a esse propósito regulador. "O contexto deixa claro que o apóstolo está falando [...] da sucessão

[40]J. H. MacGorman, The Law as paidagogos: a study in pauline analogy, in *New Testament studies*: essays in honor of Ray summers in his sixty-fifth year, (org.) Hubert L. Drumwright e Curtis Vaughan (Waco: Baylor University Press, 1975), p. 102.

[41]Consulte as seguintes discussões a respeito da Lei como tutor: MacGorman, The Law as paidagogos, p. 99-111; D. Fürst, *Paideō*, *NIDNTT*, (org.) Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 3.779; H. Ridderbos, The Epistle of Paul to the churches of Galatia, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 146; G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia*: a study in early Christian theology (New York: Cambridge University Press, 1990), p. 65. K. Stendahl, *Paul among Jews and gentiles, and other essays* (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 20-1.

histórica de um período da revelação após o outro e da destituição da lei por Cristo."[42]

A relação entre *nomos* e legalismo

Expositores como C. E. B. Cranfield e D. Fuller tentaram harmonizar as afirmações "aparentemente" contraditórias de Paulo acerca da lei, ao argumentar que, sempre que Paulo deprecia a lei, está na verdade denunciando o legalismo.[43] De acordo com essa forma de compreensão, Paulo não colocou a lei e o evangelho em antítese, mas somente o evangelho e a compreensão errônea que os fariseus tinham da lei. Cranfield tenta provar essa tese ao mencionar que Paulo não tinha um termo grego específico para representar legalismo.[44] Por conseguinte, ele foi obrigado a usar o termo *nomos* para denotar tanto o código sinaítico legal quanto o abuso, ou o uso legalista, da lei. Será que essa compreensão do termo é permitida? Temos de examinar brevemente como Paulo usa o termo *nomos* e frases como "prática da Lei" (Gl 3.2).

O uso paulino de "lei"

Uma análise do uso paulino de *nomos* revela que ele emprega o termo de três maneiras diferentes. Em primeiro lugar, ele usa o termo para se referir às Escrituras do AT como um todo. Em alguns aspectos, esse uso segue o termo hebraico *tôrāh*. Como já foi mencionado acima, em Romanos 3.10-18 Paulo cita como *nomos* (cf. v. 19) vários trechos do AT que não fazem parte da aliança mosaica ou do Pentateuco. *Nomos* se refere ao AT todo. Semelhantemente, Isaías 28.11,12 é denominado *nomos* em 1Coríntios 14.21.

[42]E. deWitt Burton, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians*, ICC (Edinburgh: T. and T. Clark, 1921), p. 200. V. tb. G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia*, p. 78; e R. D. Brinsmead, Jesus and the Law, 5.

[43]Fuller, *Gospel & Law*, p. 97-9; Cranfield, St. Paul and the Law, *SJT* 17 (1964), p. 54-5; Fuller apresenta uma argumentação bem elaborada a favor da conotação "legalista" de *nomos* baseada no uso paulino do termo em Romanos 10.5-8 e Gálatas 3.10-12. Outros que apresentaram um construto paulino semelhante ou igual são: Burton, *Galatians*, p. 458; Charles H. Cosgrave, The mosaic Law preaches faith: a study in Galatians, *WTJ* 39 (1976-77), p. 153-5; Ragnar Bring, Paul and the Old Testament: A study of the ideas of election, faith and Law in Paul, with special reference to Romans 9.30—10.13, *ST* 25 (1971), p. 21-60; Hans Hübner, *Law in Paul's thought*, p. 137-8.

[44]St. Paul and the Law, p. 55.

Paulo aplica a expressão de forma mais restrita à porção do Pentateuco do AT. Em Romanos 3.21*b*, Paulo escreve: "da qual testemunham a lei [*nomos*] e os Profetas". Aqui Paulo evidentemente restringe *nomos* ao Pentateuco. Outro exemplo deste uso está em Gálatas 4.21*b*: "Acaso vocês não ouvem a lei?" Deve estar em consideração aqui o Pentateuco todo, visto que os versículos subseqüentes aludem a Gênesis 16.15 e 21.2,9.

Essa aplicação de *nomos* é restrita ainda às prescrições da aliança mosaica. Este é o significado mais comum de Lei em Paulo — as seções "legais" da *tôrāh*. Há inúmeros exemplos desse uso em Paulo (e.g., At 13.39; Rm 5.20; Gl 5.3; 6.13).

Intimamente relacionado a esse uso está o conjunto de textos paulinos, em que *nomos* descreve a época ou dispensação da Lei mosaica. Talvez o exemplo mais claro esteja em Romanos 6.14,15. No contexto, Paulo está discutindo *santificação* e não justificação (v. 12,13), e ele estabelece um contraste entre lei e graça. Ele diz: "porque vocês não estão debaixo da lei [*hypo nomon*], mas [alla] debaixo da graça [*hypo charin*]" (v. 14). A preposição idêntica *hypo* que rege as duas orações preposicionadas e o emprego da partícula fortemente contrastiva *alla* mostram que o propósito de Paulo é colocar em antítese clara as idéias referentes à graça e à Lei de Moisés. Ele não está sugerindo que não havia graça sob a lei, mas que na administração mosaica a santificação vinha por meio da obediência às exigências da lei, e que essa administração foi agora suplantada pela dispensação da graça. Paulo repete esse contraste no versículo seguinte (v. 15).

O apóstolo emprega a mesma fraseologia: "debaixo da lei" (*hypo nomon*) quatro vezes em 1Coríntios 9.20, contrastando-o com o crente da igreja que está "sob a lei de Cristo" (*ennomos Christou*). O contraste mostra claramente a compreensão de Paulo referente a um período anterior dominado pelos mandamentos da lei mosaica (v. tb. Gl 3.23; 4.4,5). Essa primeira categoria de uso geralmente não é contestada nos estudos paulinos.

A segunda categoria do uso paulino considera *nomos* como o princípio geral da lei. Ao contrário do que defendem Sanday e Headlam, não é verdade que Paulo tem a intenção de se referir ao princípio da lei com o *nomos* com artigo.[45] Paulo raramente

[45]*Romans*, p. 58. Para uma discussão refutando essa tese, v. G. E. Howard, Christ the end of the Law: the meaning of Rom 10.4s., *JBL* 88 (1969), p. 331, nota 2;

usa o termo dessa forma, mas Romanos 7.21 é um exemplo claro: "Assim, encontro esta lei que atua em mim". Na frase subseqüente, ele identifica ou explica o princípio, ao dizer que sempre que uma pessoa deseja fazer o bem, fazer mal parece ser mais fácil. Essa "lei" é derivada da experiência de Paulo ou da de outros. Outras passagens contestadas em que Paulo talvez esteja usando o termo *nomos* com o sentido de princípio são Romanos 3.27; 7.23,25; 8.2; e Gálatas 4.21.

A terceira forma em que Paulo usa *nomos* reconhece o desenvolvimento importante na história associado à encarnação. Assim como Paulo ocasionalmente usa *nomos* para se referir à dispensação mosaica, parece que apesar de mudanças nas dispensações, ainda existe lei. Em Romanos 3.27*b* Paulo se refere a ela como o "princípio da fé", contrastando isso com o princípio do *nomos* "da obediência á lei", que está na parte anterior do mesmo versículo. Mais tarde, Paulo descreve a lei como "a lei do Espírito de vida [que] por meio de Cristo Jesus me libertou" (Rm 8.2). Vemos novamente que essa lei é evidentemente diferente da lei mosaica discutida anteriormente em Romanos 8.2,3, pois esta lei liberta da "lei do pecado e da morte". Em outro texto Paulo se refere à lei da época presente como "lei de Cristo" (Gl 6.12).

Como já foi mencionado anteriormente, alguns estudiosos argumentam que Paulo usa *nomos* ocasionalmente de uma quarta maneira, denotando legalismo ou abuso da lei. Precisamos consentir que Paulo identifica o abuso da lei mosaica e condena essa forma de aplicação da lei. No entanto, é digno de nota que sempre que Paulo trata esse tipo de questões, não é o termo em si que comunica o sentido de legalismo, mas a descrição no contexto da forma em que a lei é usada que faz referência ao legalismo. Por exemplo, em Romanos 4.13,14 Paulo torna claro que a lei mosaica é usada de forma errada se for o meio de se tentar obter a promessa de Abraão. O termo *nomos* em si não denota legalismo; antes, refere-se à lei mosaica como revelada a Moisés. Mas da forma como é usada, a lei é apresentada como inadequada; os que buscam a

R. Longenecker, *Paul, apostle of liberty*, p. 118-9; Edward Grafe, *Die paulinische Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1884), p. 5-8; P. P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster: Aschendorff, 1941), p. 1-23; Westerholm, *Israel's Law*, p. 106.

justificação pela lei são "os que vivem pela lei" (v. tb. Rm 10.5; Gl 3.18; 3.21).

Se o termo *nomos* em si significasse legalismo, Paulo poderia ter escrito simplesmente "lei" em vez de "justiça que vem da lei". Essa explanação, sobre pessoas que buscam a justificação por obediência à lei somente, era necessária se os leitores não entendessem "legalismo" como parte do campo semântico de *nomos*. Semelhantemente, quando Jesus se refere àquelas pessoas que interpretam de forma errônea a Lei, ele não dá ao termo em si o significado de "abuso da lei". Em vez disso, ele entende "lei" no seu sentido comum e trata da corrupção da Lei por parte dos fariseus.

A contribuição de Romanos 10.5-8

Com relação a Romanos 10.5-8, apresenta-se o problema de Paulo citar dois textos do Pentateuco para apoiar duas maneiras opostas de justificação.[46] Como Paulo pode usar Levítico 18.5 como apoio à justificação baseada na lei e ao mesmo tempo citar Deuteronômio 30.12-14 como apoio para a justificação por fé? Fuller responde a essa questão ao adotar a linha de Flückiger, que argumenta que Paulo cita Deuteronômio 30.11-14 depois de Levítico 18.5 para combater a idéia dos fariseus, de que seu estilo de vida tinha de ser imitado para que alguém fosse salvo; ele recorre a Deuteronômio 30.11-14 para repreender os fariseus por sua "interpretação errônea da lei de Moisés".[47] Assim, a antítese de Romanos 10.5-8 não é entre lei e evangelho, mas entre a perversão farisaica da lei e o evangelho.

Como resposta a isso, observamos primeiro que Paulo cita a última parte de Levítico 18.5 da *Septuaginta* em Romanos 10.5: "O homem que faz essas coisas viverá por elas". A primeira metade desse versículo é o comentário de Paulo sobre essa frase, em que explica que Moisés estava escrevendo acerca da

[46]A perspectiva de que Paulo empregou a forma de interpretação judaica *midrash* ou *pesher* para esse texto de Deuteronômio precisa ser rejeitada, pois em geral Paulo não se afastava tão radicalmente da intenção original do autor do AT. Essa é a perspectiva proposta por Robert Badenas em *Christ the end of the Law*, p. 126-7.

[47]*Gospel & Law*, p. 70; v. Felix Flückiger, Christus, des Gesetzes *telos*, TZ 11 (1995), p. 155. Para Paulo, atos justos não são praticados pelos esforços da pessoa, mas por meio da palavra em que a pessoa crê e confessa.

justiça da lei. Em outras palavras, a pessoa que executa a justiça da lei viera por ela. Paulo está evidentemente fazendo uma referência indefinida à afirmação de Moisés em Levítico 18.5.[48]

Quem é então o público de Levítico 18.5? Parece que é um povo da aliança (que crê), *não* um povo incrédulo. Israel está sendo incumbido de responsabilidades em uma época em que já é um povo redimido. Em outras palavras, esse versículo não se refere à justificação, mas à santificação dos israelitas. Mas sem entrar no mérito dessa perspectiva, Fuller adota a proposta de que Levítico 18.5 está sendo dirigido a um público não-regenerado. Outros, no entanto, sugerem um público regenerado.[49] Waiter C. Kaiser, Jr. seguramente está correto nas suas duas observações acerca da proposta de que o público era regenerado:

> 2. Enquanto os costumes desses povos pagãos conduzem à lascívia e abominação (v. 3,30), o feliz privilégio de Israel de obedecer à lei de Deus somente perpetuava uma vida iniciada por fé.
>
> 3. O texto começa e termina (v. 1,30) com o contexto teológico de "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês"; portanto, obedecer à lei aqui significa a santificação de Israel, a grande evidência de que o Senhor já era de fato seu Deus.[50]

O problema aparentemente é Deuteronômio 30.11-14, um texto que é também citado por Paulo em Romanos 10.6-8 e um que parece contradizer sua afirmação anterior em Romanos 10.5. Como em Levítico 18.5, Paulo não cita Deuteronômio 30.11-14 palavra por palavra, mas simplesmente usa algumas frases do trecho do AT. Ele também muda a força do texto

[48]Esse é o consenso geral de comentaristas acerca de Romanos 10.5; e.g., E. H. Gifford, *The epistle of St. Paul to the Romans*: with notes and introduction (Minneapolis: Klock and Klock, 1977), p. 183; Sanday e Headlam, *Romans*, p. 285; H. P. Liddon, *Explanatory analysis of St. Paul's epistle to the Romans* (1899); reimp., (Minneapolis: James and Klock, 1977), p. 180; Hodge, *Romans*, p. 337; e Frederic Louis Godet, *Commentary on St. Paul's epistle to the Romans* (New York: Funk and Wagnalls, 1883), p. 377.

[49]Harrison, *Leviticus*, 185. V. tb. Christ: The End of the Law, p. 23; Kellogg, *The book of Leviticus*, p. 380-1; Wenham, *Leviticus*, p. 31,253; W. J. Dumbrell, *Covenant and creation* (Nashville: Nelson, 1984), p. 123; Von Rad, *Theology of the Old Testament*, p. 2391.

[50]Walter C. Kaiser Jr., Leviticus 18.5 and Paul: do this and you shall live (eternally?), *JETS*14 (1971), p. 14.

do indicativo para uma proibição. Paulo escreve explicitamente que Deuteronômio 30.11-14 se refere à "justiça que vem da fé". Essa frase aparentemente refuta o que Moisés escreveu em Levítico 18.5 e o que Paulo escreveu em Romanos 10.5. Mas será que isso é necessariamente assim?

Uma análise de Deuteronômio 30 revela que a situação nesse texto é totalmente diferente da situação em Levítico 18.5. Levítico 18.5 revela a situação *atual* (daquele momento) do povo de Israel sob a liderança de Moisés, ao passo que Deuteronômio 30 fala de uma situação *futura*.[51] Nesse texto há um vislumbre profético da restauração definitiva que revela a graça prometida do Senhor. O propósito de Deus na implementação das maldições é revelado por meio do arrependimento por parte de Israel e nas bênçãos resultantes. As bênçãos e maldições passadas vêm à mente, causando a volta ao Senhor. Israel vai ouvir e obedecer a Deus. Em seguida, de acordo com Deuteronômio 30.3, o Senhor vai restaurar, ajuntar e levá-los para a terra.[52] É crucial observarmos que os mandamentos para serem obedecidos por Israel são dados nos dias de Moisés, ao passo que o cumprimento da obediência será em um tempo futuro quando Deus circuncidar o coração do povo.[53]

Deuteronômio 30.11-14 ainda esclarece a natureza da decisão que Israel precisa tomar em Moabe. O mandamento foi dado ao povo naquele dia, e não foi caracterizado como difícil demais ou impossível, mas acessível e realista. A lei foi, portanto, revelada como algo que Israel poderia e deveria praticar (como em Lv 18.5). Era uma administração teocrática com responsabilidades teocráti-

[51]Fuller rejeita essa tese (*Gospel & Law*, p. 68), adotando, em vez disso, a proposta de F. Flückiger (Christos, p. 155), que defende que ao passo que Deuteronômio 30.6 fala de uma regeneração futura, os versículos 11-14 falam do que é verdade naquele momento. Ele conclui, portanto, que os versículos 11-14 falam a um povo não-regenerado. Somente assim o significado em Levítico 18 pode corresponder ao significado em Deuteronômio 30. Cranfield parece adotar uma posição semelhante (*Romans*, p. 2522-26).

[52]John Arthur Thompson, Deuteronomy: an introduction and commentary, *TOTC* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974), p. 285.

[53]Von Rad comenta: "Desse ponto de vista, o autor olha para o futuro e anuncia um ato redentor por meio do qual o próprio Deus cria para seu povo os pré-requisitos para a obediência completa" (*Deuteronomy* [Phliladelphia: Westminster, 1966], p. 184).

cas (não responsabilidades soteriológicas), mas o cumprimento perfeito por toda uma geração de santos em Israel estava reservado para a promessa de Deus no cumprimento futuro.[54]

A ordem dada no presente, mas cumprida no futuro (v. 11-14) é também sugerida no versículo 8, em que a obediência ao mandamento do momento é vista no futuro: "Vocês obedecerão de novo ao SENHOR e seguirão todos os seus mandamentos que lhes dou hoje". Fuller crê que esse versículo pertence à unidade de 30.1-10. Assim, se Deuteronômio 30.1-10 é para o futuro e inclui a frase "o que hoje lhes estou ordenando", é igualmente possível que Deuteronômio 30.11-14 seja uma discussão ampliada do futuro, proporcionando a possibilidade e a razão para o cumprimento futuro das ordens que Deus estava lhes dando.

Levítico 18.5 foi dirigido a um povo da aliança regenerado, esboçando os princípios necessários para desfrutar a vida (eterna) e os princípios necessários para agradar a Deus durante a administração mosaica. No entanto, ao contrário desse versículo, Deuteronômio 30.1-14 é dirigido a um cenário futuro que não faz parte da administração mosaica e ocorre quando a lei mosaica não for mais o princípio operacional. O cumprimento final acontecerá no reino do milênio como descrito por Jeremias (Jr 31.31-34). Levítico 18.5 se refere ao prazer de usufruir a salvação e a justificação que vinha pela conformação com a lei mosaica. No entanto, o prazer da salvação em Deuteronômio 30 vem pela justificação da fé. Ainda há uma lei envolvida, mas não é a lei mosaica; em vez disso, é uma lei gravada no coração dos crentes (Jr 31.31-34).

Parece que de fato Deuteronômio 30 é dirigido a um público regenerado. Esse público, como o de Levítico 18, aceitou a aliança com Deus. Aliás, em Deuteronômio 27.9 Moisés o trata como um povo que pertence ao Senhor Deus. A situação e o contexto do livro de Deuteronômio são a renovação da aliança, quando o povo de Israel declara formalmente sua fidelidade ao Senhor e lhe promete obediência.[55] Por isso, Deuteronômio 30

[54]S. R. Driver observa que os versículos 11-14 estão vagamente conectados aos versículos 1-10, embora ele também sugira que é improvável que os versículos 11-20 tenham sido originariamente a seqüência dos versículos 1-10 (*Critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, ICC [New York: Charles Scribners, 1895], p. 331).

[55]P. C. Craigie, The Book of Deuteronomy, *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 31-2. V. tb. Georg Braulik, Law as Gospel: justification and pardon according to the Deuteronomic Torah, *Int* 38 (Jan. 1984), p. 5-14, que argumenta a favor de um público regenerado em Deuteronômio.

precisa ser considerado no seu todo como uma promessa de Deus para o cumprimento final da ordem dada nos dias de Moisés a um público regenerado. É durante esse cumprimento final que a justificação pela fé capacitada pela iniciativa de Deus é ilustrada.

Essa compreensão elimina tanto a necessidade de ler em Romanos 10.5-8 uma correção da interpretação errônea da lei por parte dos fariseus quanto a idéia de Paulo citando textos do AT como apoio negativo. Paulo simplesmente esclarece a revelação de Deus a Moisés, de que a justiça da lei operava durante a vida de Moisés, mas que em uma época futura viria a justiça baseada na fé. É razoável dizer que Paulo usa o princípio de Deuteronômio 30.11-14 e amplia seu significado além do sentido histórico normal no texto original, mas não de forma contrária ao seu sentido original. Especificamente, em Romanos 10.8 ele extrai o princípio usado em Deuteronômio 30.11-14 e o aplica à situação na igreja, ao sugerir que seu tempo era a época da justiça baseada na fé. Essa compreensão natural de Romanos 10.4-8 indica que Paulo tinha em mente um contraste entre a justiça baseada na lei e a justiça baseada na fé. O fim da lei da justiça veio com Cristo; com o seu término veio uma descrição clara da justiça da fé com base na pregação da palavra da fé.

Finalmente, as discussões de Paulo acerca da lei eram necessárias não em virtude do problema da interpretação errôneas da lei por parte dos fariseus, mas antes pela aplicação da lei, mal-interpretada ou não, por parte dos cristãos. Se o princípio da lei tinha terminado, seria natural que Paulo se preocupasse com toda e qualquer sugestão de que os cristãos estavam agora obrigados a obedecer à lei (quer se cristãos judaicos quer cristãos gentios). O problema principal dos gálatas foi o fato de que alguns cristãos judaicos estavam de fato ensinando a necessidade das obras após a salvação para agradar a Deus. Esse era o problema que o Concílio de Jerusalém tinha tratado; essa é também a razão porque Paulo confronta a Pedro e lhe diz que uma pessoa não é justificada pela obediência à lei, mas pela fé em Cristo (Gl 2.11-16). Em Gálatas 3.3, Paulo mostra que esses gálatas já tinham depositado sua fé em Cristo, mas estavam agora voltando à obediência à lei para agradar a Deus: "Será que vocês são tão insensatos que, tendo começado pelo Espírito, querem agora se aperfeiçoar pelo esforço próprio?"

A visão que Paulo tem da lei em Gálatas 3.10-12

O uso que Paulo faz de *nomos* para comunicar o sentido de "legalismo" também é defendido com base em Gálatas 3.10-12. Especificamente, alguns estudiosos defendem que Paulo empregou *nomos* ocasionalmente para "representar a interpretação judaica legalista, e errônea, da lei" e assim; o contraste em Gálatas 3.10-12 é entre a prática legalista e o evangelho.[56] Visto que esse aspecto é crucial para a defesa da continuidade entre lei e evangelho, também precisamos analisar essa passagem.

O uso de Deuteronômio 27.26 em Gálatas 3.10. Paulo emprega Deuteronômio 27.26 nesse texto. Em Deuteronômio, Moisés ordena obediência ao corpo inteiro da lei, ao passo que Paulo afirma que o povo obrigado à lei está sob maldição.[57] O uso repetido de Paulo de citações do AT para se opor aos judaizantes apresenta um problema. Estudiosos como H. Strack e P. Billerbeck[58] sugerem que se Paulo tivesse atribuído à expressão "obras da lei" o sentido "obras que são o resultado da observância ou realização da lei", então a citação de Deuteronômio 27.26 no final de Gálatas 3.10 não caberia para sustentar a primeira parte desse versículo ("os que se apóiam na prática da lei estão debaixo de maldição"). Deuteronômio estaria assim sugerindo que "uma maldição está sobre aqueles que *não* obedecem às ordens da lei [...] Somente se Paulo usasse o termo 'obras da lei' para representar algo pecaminoso e merecedor de maldição, seu uso de Deuteronômio 27.26 seria uma prova de que as duas partes de Gálatas 3.10 constituem um argumento coerente".[59]

Uma opção utilizada para resolver o problema é inserir uma proposição explanatória entre as duas partes do versículo, como: "Ninguém pode obedecer à Lei completamente". Charles Ellicott diz: "Com respeito ao argumento, é necessário somente

[56]C. F. D. Moule, Obligation in the ethic of Paul, in *Christian history and interpretation*: studies presented to John Knox, (org.) W. R. Farmer e C. F. D. Moule (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 392.

[57]R. Bring, *Commentary on Galatians* (Philadelphia: Muhlenberg, 1961), p. 120.

[58]*Kommentar zum Neuen Testament* (München: C. H. Beck'sche, 1979), p. 3.160-1.

[59]Fuller, *Gospel & Law*, p. 90.

que se observe que o todo obviamente está baseado na suposição — que é impossível não se fazer — de que ninguém de *nomos* pode cumprir todas as exigências da lei".[60] Seria normal pensar que a natureza da maldição da lei está no fracasso de se obedecer continuamente a *toda* a lei *perfeitamente.* Fuller, no entanto, rejeita essa opção, sugerindo que os judaizantes teriam negado a validade dessa inserção. Ele sustenta que "uma maldição não cai tanto sobre aquele que desobedece a um preceito da lei quanto sobre aquele cuja conduta e atitude minam a integridade da lei".[61]

O cenário de Deuteronômio 27 é o da renovação da aliança com Israel. Os versículos 15-26 detalham as doze maldições (o "dodecálogo"). A décima segunda maldição (Dt 27.26) funciona como uma maldição-resumo que inclui todas as maldições anteriores. É significativo perceber que Paulo cita a *Septuaginta* (LXX) para defender seu ponto, pois o texto massorético de Deuteronômio diz assim: "Maldito seja o que não executa as palavras desta lei para praticá-las". A LXX, no entanto, diz: "Maldito é todo o homem que não continua em *todas* as palavras desta lei para praticá-las". Guiado pelo Espírito Santo ao escrever Gálatas 3.10, Paulo utiliza a LXX para ressaltar que a não ser que alguém execute e obedeça a toda a lei, a maldição de Deus é invocada. Ao fazer isso, ele estava sugerindo que o "alcance da lei é tão amplo e grande que o homem não pode alegar ser justificado diante de Deus com base nas 'obras da lei'".[62] Até mesmo H. Hübner, que aceita que *nomos* se refira à interpretação legalista, e errônea, da lei em Romanos 10.4,[63] reconhece a importância da referência ao texto da tradução da LXX.[64]

Assim, os comentaristas têm motivos justificados para inserir uma proposição explanatória em Gálatas 3.10 que focaliza Deuteronômio 27.26 no "todo": "Ninguém consegue obedecer à lei completamente". Por essa razão Paulo continua e acrescenta que Cristo os redimiu da maldição da lei, visto que a lei não era capaz de salvar o ser humano da maldição. Não há mérito algum em apoiar a afirmação de Fuller de que "uma

[60]*The epistle to the Romans*: laymen's handy commentary, Grand Rapids: Zondervan, 1957, p. 71.
[61]*Gospel & Law*, p. 92.
[62]P. C. Craigie, *Deuteronomy*, p. 334.
[63]*Law in Paul's thought*, p. 138.
[64]Ibid., p. 18-9.

maldição não cai tanto sobre aquele que desobedece a um preceito da lei quanto sobre aquele cuja conduta e atitude minam a integridade da lei".[65] Paulo não estava falando de revolta contra Deus quando se referiu às "obras da lei", mas de submissão às ordens da Lei. Sua discussão com os judaizantes foi que qualquer tentativa de obter mérito ou salvação por meio da submissão à lei resultaria em fracasso e maldição, porque ninguém era capaz de obedecer a *toda* a lei na busca pela salvação. Embora a lei seja santa, boa e espiritual (Rm 7.12,14), os seres humanos não podem se conformar com seus padrões de forma perfeita.

O significado do uso de Levítico 18.5. O significado de *nomos* em Gálatas 3.11,12, da mesma forma, está em harmonia com seu significado no versículo anterior, pois não há nada no contexto que produza uma mudança de sentido de interpretação legalista, e errônea, para a lei da revelação. Alguns exegetas comentam que "lei" no versículo 12 precisa se referir à lei objetiva em si, porque Paulo cita Levítico 18.5, parte da lei objetiva. Esse é de fato um argumento forte, que conduz à rejeição da idéia de que *nomos* tem o sentido de distorção legalista. Fuller, entretanto, tenta argumentar que os legalistas gostavam de citar Levítico 18.5 e que a compreensão farisaica também é usada em *Salmos de Salomão* 14.1,2.[66]

Há dois problemas com essa interpretação. Primeiro, é algo sério sugerir que Paulo sucumbiria à tentação de seguir o exemplo de um legalista e interpretar incorretamente ou abusar um trecho da Escritura, sem deixar claro que ele estava mostrando como os judaizantes estavam exagerando o sentido do texto. Não era comum, para Paulo, cair na mesma armadilha de não compartilhar corretamente a Palavra de Deus, mas era comum expor o erro. Além disso, só porque Moisés não é citado com o autor da passagem não significa que Paulo tenha em mente um significado diferente. No versículo anterior (Gl 3.11), Paulo não menciona que Habacuque é o autor da citação, mas não há indicação alguma de que ele tem em mente um significado diferente.

O significado do contexto que segue Gálatas 3.12. A evidência mais prejudicial que conduz à rejeição da tese de que em

[65] *Gospel & Law*, p. 92.
[66] Ibid.

Gálatas 3 a palavra lei se refere à interpretação legalista, e errônea, da Lei está nos versículos que seguem imediatamente, Gálatas 3.10-12. Cranfield insiste que em Gálatas 3.15-18 a lei deve ser interpretada como a "lei na plenitude e na completitude da sua verdadeira natureza, mas a Lei considerada à parte de Cristo".[67] Em outras palavras, o tema do abuso da Lei continua nos versículos subseqüentes ao versículo 12. Porém, os versículos 17 e 18 falam claramente da lei da revelação. A lei mosaica veio 430 anos após a promessa abraâmica, e a herança baseada na lei é contrastada com aquela baseada na promessa. Certamente não foi a perversão legalista da Lei que foi dada a Israel! Além disso, os versículos 19-29 detalham o propósito da lei da revelação, a lei mosaica, não a interpretação errônea da lei. Como já foi discutido anteriormente, a lei no sentido da legislação sinaítica era o padrão da santidade de Deus e nunca teve a intenção de conceder vida.

Os críticos respondem que os judaizantes nunca teriam aceitado o argumento de Paulo de que a aliança mosaica era antitética à promessa abraâmica. Isso pode até ser verdade, mas Paulo não estava esperando que os judaizantes concordassem com ele; ao contrário, ele estava se dirigindo aos crentes da Galácia que não estavam com o coração tão endurecido quanto os judaizantes. Paulo contrastou a lei mosaica e a aliança abraâmica para educar e informá-los do propósito verdadeiro da lei. Se os judaizantes aceitaram ou não a verdade, não fazia diferença para Paulo. Ele não era alguém que se abstinha de dizer a verdade somente porque um adversário discordaria dele.[68]

A conclusão, portanto, de que Gálatas 3.10-12 indica que "todas as promessas soteriológicas de Deus estão cumpridas com base na satisfação da condição que a Escritura chama de 'obediência da fé' (Rm 1.5; 16.26)" não se mantém. Paulo passa bastante tempo contrastando a lei mosaica com a fé, e na sua exposição do propósito da lei, ele descarta a possibilidade soteriológica da lei. Quando o código mosaico foi dado, foi dirigido a um povo da aliança — não para salvação mas para santificação e bênção. Sugerir outra possibilidade é confundir o propósito da lei para a justiça teocrática com a justiça da salvação que sempre esteve baseada na fé.

[67]St. Paul and the Law, p. 63.

[68]Para uma discussão mais aprofundada de Gálatas 3 v. Westerholm, *Israel's Law*, p. 109-115.

A LEI MOSAICA E O CRISTÃO

A questão ainda continua: "De que forma a vida cristã deveria ser influenciada pela lei mosaica? O crente está obrigado a cumprir a lei?"

Textos citados em defesa da continuidade

Independentemente de uma pessoa crer ou não que Paulo usa *nomos* para se referir à interpretação farisaica, e errônea, da lei mosaica, há pessoas que crêem que a Bíblia contém passagens claras que defendem a continuidade entre a lei moral de Moisés e o crente da era da igreja. Textos como Mateus 5.17-19; Marcos 7.1-23; Romanos 7.12,14,22; e 1Timóteo 1.8 são usados como evidência da continuidade. Por isso precisamos tratar brevemente essas passagens citadas em defesa da continuidade.

Mateus 5.17-19

Mateus 5.17-19 é um dos textos-chave que alguns afirmam provar a aplicabilidade contínua da lei mosaica durante a era da igreja. Aliás, esse texto fornece a justificativa principal para a teonomia e o reconstrucionismo.[69] De acordo com seus proponentes, o próprio Cristo ensinou que toda a Lei permanece para sempre (i.e., "até que passem os céus e a terra").[70] Bahnsen argumenta ainda que "Jesus nos compromete com todos os mandamentos de Deus para sempre".[71] Para ele, o texto de Mateus ensina que Cristo confirmou ou estabeleceu a lei, e não somente a cumpriu. Para sustentar essa tese, a palavra crítica *plērōsai* precisa ser entendida como significando "confirmado" ou "ratificado", e não "cumprido"; Cristo está na verdade argumentando que ele estabelece ou ratifica a lei de Moisés.[72]

O modelo do *continuum* reconstrucionista, no entanto, está baseado em uma concepção errônea de *plērōsai* nesse texto. De acordo com princípios lexicais, obviamente é possível adotar o significado "confirmar" para *plērōsai*, visto que assume

[69]G. Bahnsen, *Theonomy*, p. 52.
[70]Ibid., p. 83.
[71]Ibid.
[72]Ibid., p. 67-70.

essa nuança em alguns textos da LXX e dos apócrifos, como também três textos no NT (Rm 15.19; 2Co 10.6; Tg 2.23). Mas o uso comum dessa palavra é "cumprir", especialmente em referência à realização de profecias.[73] Contaríamos com a palavra *histēmi* se fosse esperada a nunca "confirmar" ou "estabelecer". A idéia contrastante no versículo referente ao "*abolir* a lei e os Profetas" também sugere o significado de "cumprimento" para *plērōsai* em vez de "confirmação". Além disso, esse significado para *plērōsai* está em harmonia com o uso que Mateus faz em outros trechos do seu evangelho (e.g., 1.22; 2.15,17,23; 3.15; 4.14; 8.17), em que o termo expressa o cumprimento da profecia do AT.

Em Mateus, a frase "a Lei e os Profetas" se refere não simplesmente à lei mosaica, mas a todo o AT (v. 7.12; 11.13; 22.40). Assim o termo "Lei" no versículo seguinte é uma forma abreviada de se referir ao AT. Também precisamos observar que a referência explícita a "Profetas" indica que o autor está falando de profecia e que o cumprimento das profecias do AT é a questão evidenciada pela frase "até que tudo se cumpra", no versículo 18. Alguns estudiosos argumentam que essa frase deveria ser traduzida "até o fim de todas as coisas" (i.e., até o fim do mundo), ressaltando ainda mais a frase anterior "enquanto existirem céus e terra". Mas a associação a afirmações proféticas parece argumentar contra essa compreensão. Finalmente, o fato de os reconstrucionistas recorrerem a 5.17-19, na verdade, conduz a uma contradição no seu sistema, visto que uma confirmação absoluta da lei não permitiria ab-rogação de parte alguma da lei mosaica.[74]

Embora Cristo rejeite a tese de que as Escrituras do AT possam ser abolidas, ele diz que elas precisam ser cumpridas. As afirmações proféticas das Escrituras podem ser abolidas

[73]G. Delling, "*plēroō*", *TDNT* 6.293. V. tb. V. Poythress, *The shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood, Ten.: Wohlgemuth and Hyatt, 1991), p. 363-77.

[74]Para mais discussões do tratamento que Bahnsen dá a Mateus 5.17-19, v. R. L. Harris, Theonomy in Christian ethics: a review of Greg L. Bahnsen's book, *Presbyterion: Covenant seminary review* 5 (Spring 1979), p. 2-16; G. Aiken Taylor, Theonomy revisited, *Presbyterian Journal* 37 (6/12/1978), p. 12-22; e V. Poythress, *The shadow*, p. 251-86. Observe também que Stanley Toussaint parece concordar com a compreensão de que *plērōsai* em Mateus 5.17-19 significa "confirmar" ou "estabelecer" (*Behold the King* [Portland: Multnomah Press, 1980], p. 99).

somente quando forem cumpridas, e Cristo na verdade cumpre perfeitamente as profecias do AT. Enquanto esse mundo existir, não haverá revogação da lei à parte do cumprimento. Visto que Mateus 5.17-19 precisa ser interpretado de acordo com um *continuum* "cumprimento/ anulação", não pode ser usado, como os teonomistas o fazem, para apoiar a validade permanente da lei mosaica para o crente da era da igreja.

Romanos 7

Outro trecho que é usado para apoiar a noção de continuidade é Romanos 7.12,13,22. Com base nas suas observações do versículo 4, está claro que Paulo tem em mente contrastar o crente em Cristo e a lei. União com Cristo significa morrer para a lei — a tese principal de Paulo nesse capítulo. Há liberdade da escravidão da lei mosaica por meio da salvação em Cristo Jesus. Como a morte de um cônjuge causa o rompimento do relacionamento marital (v. 1-3), assim também a morte para a lei é causada pela união com Cristo, pois rompe o nosso relacionamento com a lei mosaica. A importância dessa verdade é ressaltada pela repetição virtual que Paulo faz da sua idéia no versículo 6. Ele não parece estar falando meramente da liberdade da perversão da lei ou da liberdade da condenação da lei, como sugere Cranfield.[75] A comparação com o relacionamento marital ilegítimo, rompido pela morte, torna improvável essa interpretação.

Comentaristas como Calvino, por quererem preservar a idéia de que o crente ainda está obrigado a cumprir a lei, argumentam que o cristão está livre da condenação da lei. Parece, entretanto, que Paulo implica algo muito mais do que só libertação da condenação. Ele está sugerindo uma mudança de jurisdições por atacado, completa, de um período em que a jurisdição era da lei, para um novo período em que o Espírito reina. A era da igreja tornou a lei ineficaz. Paulo, de maneira significativa, emprega palavras como o "corpo de Cristo" (v. 4) para realçar o contraste entre a era da igreja e a antiga era sob a lei. A noção de que a santificação ocorre à parte da lei mosaica também pode ser inferida pela referência ao "dar

[75]Cranfield (*Romans*, vol. 1, p. 332) sugere que Paulo está falando somente da liberdade da escravidão à perversão da Lei ou do uso ilegítimo da Lei.

fruto para Deus" por meio do relacionamento com Cristo, em vez de por meio do nosso relacionamento com a lei. Da mesma forma, no versículo 6 Paulo argumenta que a santificação é facilitada por meio da liberdade da lei para que "sirvamos conforme o novo modo do Espírito, e não segundo a velha forma da lei escrita". A era da igreja, caracterizada pelo Espírito, substituiu a era mosaica.

Isso conduz à discussão que Paulo faz acerca do valor positivo da lei mosaica. O crente em Cristo pode ser tentado a perguntar se então a lei é pecado. Paulo descarta essa noção rapidamente ao argumentar que a lei funcionou para revelar e expor o pecado. Ele indica como em sua vida a lei o obrigou a lidar com a feiúra e amplitude de ação do pecado. O problema não era tanto que ele estava reconhecendo que estava pecando, mas que estava sendo convencido do pecado. Hodge conseguiu captar o significado de Paulo: "O tipo de conhecimento de que o apóstolo está falando não é mera cognição intelectual, mas convicção. Inclui a consciência da culpa e da contaminação. A lei despertou nele o conhecimento do seu estado e caráter".[76] Em outras palavras, o ponto de Paulo não é a simples prova da existência do pecado, mas o discernimento adequado da sua culpabilidade.[77] A lei capacitou Paulo a compreender a gravidade do pecado como um ato contrário à natureza de Deus. Não obstante, não foi a lei que se tornou a causa da morte, mas o pecado revelado pela lei. Por isso, "a lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom" (v. 12), não no sentido de que temos de obedecer à lei para santificação, mas no sentido de que ela se originou em um Deus santo, justo e bom; ela revela a perfeição moral do seu Doador.[78]

Notar que a natureza da lei está em harmonia com a sua origem, não valida a santidade como uma função legítima da lei. Talvez o testemunho de Pedro revele um indício sobre a razão de a lei ter sido dada a Israel. Ele parece sugerir que a lei mosaica foi dada a Israel para revelar a santidade de Deus (1Pe 1.15,16). Ele lembra os seus leitores de que a lei dada a

[76]*Romans*, p. 222. V. tb. Longenecker, *The ministry and message of Paul*, p. 94; *Paul, apostle of liberty*, p. 123-4.

[77]Godet, *Romans*, p. 272.

[78]Brinsmead, Jesus and the Law, p. 6; F. F. Bruce, Paul and the Law of Moses, *BJRL* 57 (1975), p. 276; H. H. Esser, *nomos*, *NIDNTT*, p. 2445.

Israel incluía o testemunho claro da santidade e do caráter perfeito do Deus que tinha estabelecido uma aliança com o povo.

I Timóteo 1.8

Esse texto é citado muitas vezes como apoio para a idéia de que Paulo pensava em uma continuidade entre lei e evangelho. Neste texto, Paulo se dirige a Timóteo, afirmando que a lei é boa se for empregada de "maneira adequada". Isso significa que a Lei talvez seja útil para os crentes da era da igreja para santificação?

Paulo esclarece o que quer dizer nos versículos 9 e 10. Ele argumenta que a lei foi dada com a intenção de ser usada de acordo com Gálatas 3. A lei *não* foi dada para os justos ou salvos nesta era da igreja; foi dada para os ímpios e injustos. Em particular, Paulo alega que a chamada lei moral, o Decálogo, foi preparada para ser usada pelo incrédulo e não pelo crente. Ou seja, foi dada para aqueles que cometem ofensas contra Deus (e.g., "os transgressores e insubordinados") e os que cometem ofensas contra outros seres humanos (e.g., "os que matam pai e mãe, para os homicidas, para os que praticam imoralidade sexual"). Do versículo seguinte inferimos que a lei já não é obrigatória para o crente da era da igreja.

O papel das distinções

Defensores do terceiro uso da lei para crentes, em geral, fundamentam o recurso à validade permanente da lei moral nas distinções supostamente presentes na própria lei. A classificação costumeira diferencia entre aspectos morais, civis e cerimoniais da lei.[79] Walter C. Kaiser Jr. argumenta a favor da validade permanente da lei moral com base na distinção entre os mandamentos "leves" e "pesados" da própria lei (v. as afirmações de Jesus em Mateus 23.23).[80] Mas esse sistema de classificação não está claramente definido nas Escrituras. Jesus não estava sugerindo aos fariseus que algumas das leis tinham sua validade limitada. Ao contrário, estava desafiando o ensino deles

[79]Outra classificação divide a lei nas categorias *apodíctica* e *casuística*.

[80]The weightier and lighter matters of the Law: Moses, Jesus and Paul, in *Current issues in biblical and patristic interpretation*, (org.) Gerald Hawthorne (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 176-92.

de que poderiam cumprir os preceitos da lei que eram mais fáceis de serem cumpridos, mas ignorar o coração da lei.

Há vários termos aplicados aos aspectos da Lei do AT, e que alguns deles se referem a diferentes partes da lei mosaica. O termo traduzido por "palavras" se refere ao decálogo. "Mandamentos" se refere a preceitos dados por Deus na forma de legislação apodíctica (Êx 15.26; Dt 6.1,2). O termo, "estatuto" se refere a uma ordenança em Levítico que é cerimonial na sua natureza, mas em outros textos pode se referir a qualquer regra. "Juízo" pode se referir a decisões judiciais ou legislação criada por caso de precedência (Dt 16.18,19), muitas vezes chamada legislação civil. Em outros trechos, no entanto, os diversos termos são chamados de forma permutável, ou até de sinônimos.[81] Concluímos que falta o claro testemunho bíblico para a divisão tríplice da lei.[82]

Israel não tinha opção de ignorar uma categoria ou outra da lei (Lv 26.14,15; Dt 11.1). Moisés não ofereceu nenhuma hierarquia das leis como justificativa para uma obediência seletiva, até mesmo durante um período posterior. Em vários contextos do AT, os alegados aspectos morais e cerimoniais pareciam intimamente entrelaçados (e.g., Êx 23; Lv 19; Dt 22—23). G. J. Wenham comenta corretamente: "A arbitrariedade da distinção entre a lei moral e a lei civil é reforçada pela organização do material em Levítico. O amor ao vizinho precede imediatamente a proibição de cruzamento de animais de espécies diferentes; o lema da santidade vem justo antes da lei sobre a execução de filhos rebeldes (19.18; 20.7-9)."[83]

Além disso, o NT trata toda a lei mosaica, em um sentido dispensacionalista, como uma unidade. Paulo faz isso em

[81]Peter C. Craigie, *Deuteronomy*, p. 129. Para discussões mais aprofundadas dos vários termos empregados para descrever as diversas porções da lei, v. R. K. Harrison, Law in the Old Testament, *ISBE*, (org.) Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), p. 3.76-85; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and other studies* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966).

[82]Vern Poythress argumenta a favor de uma distinção "aproximada" entre os aspectos morais e cerimoniais da Lei, com base na inclusão dos Dez Mandamentos em Deuteronômio 5 e os "mandamentos, decretos e leis" em Deuteronômio 6—31. A razão da designação "aproximada" é que "alguns mandamentos evidentemente morais são incluídos nos capítulos posteriores" (*The shadow*, p. 100). Poythress sugere que o foco indevido nos aspectos distintos trai a unidade que era o propósito de Deus.

[83]*Leviticus*, p. 34.

Gálatas 5.3, argumentando que o crente deve andar pelo Espírito, e não tentar viver pela lei, pois isso exigiria da pessoa que obedecesse a "toda a lei". Ele nunca oferece diretrizes que proporcionem um quadro geral para a distinção entre os aspectos temporais e os aspectos permanentes da lei. Tiago, da mesma forma, adverte contra a transgressão de qualquer parte da lei (Tg 2.8-10); se alguém tenta viver de acordo com a lei, tem de viver de acordo com toda a lei.

Argumentos a favor da descontinuidade

Há razões convincentes para que aceitemos uma descontinuidade básica entre o AT e o NT. A justificativa se baseia no estabelecimento de uma nova aliança, em que, a descontinuidade é claramente apresentada em vários textos do NT.

A nova aliança

A morte e a ressurreição de Cristo, iniciando uma nova obra organicamente relacionada a Cristo, (i.e., o corpo de Cristo), certamente cria a possibilidade lógica de uma mudança importante em relação à lei mosaica. A nova aliança tornou a antiga aliança ineficaz. Assim como não houve lei mosaica durante a dispensação de Adão até Moisés, assim também há um período que segue a era mosaica, em que a lei já não é o princípio operacional.

O autor de Hebreus afirma diretamente que uma mudança drástica ocorreu porque um sacerdócio diferente foi colocado em operação. Jesus é sacerdote, mas não de acordo com a lei mosaica (Hb 7.12). Muitas outras diferenças foram introduzidas pela nova aliança, como maior glória, poder e finalidade; essas mudanças colocam em jogo a continuidade entre o AT e o NT. A pergunta que muitas vezes se faz é se a hermenêutica orientadora deveria considerar os princípios mosaicos legalmente obrigatórios, a não ser que sejam explicitamente revogados no NT, ou considerar a lei mosaica não-obrigatória, a não ser que seja repetida no NT. Na verdade, essa escolha é uma questão discutível, visto que de fato a antiga aliança foi explicitamente anulada (Hb 8.8,9,13).

Textos que defendem a descontinuidade

A evidência mais clara a favor da posição da descontinuidade deriva de muitos textos do NT que sugerem a cessação da validade da

lei mosaica para os crentes da era da igreja: Romanos 3.21-31; 4.5,13-25; 5.13; 6.14,15; 7.6; 10.4; 1Coríntios 9.19-23; 2Coríntios 3.3,6-18. Galátas 2.19; 3.1-5,10-29; 4.8-11,21; 5.1, 3,18; Filipenses 3.1-11; Colossenses 2.14; Hebreus 7.11-28; 8.4-6,13; 9.8; 10.1-18; Tiago 2.8-10. Vários textos já foram tratados pelo menos brevemente (Gl 3.10-12; Tg 2.8-10), e vários outros textos-chave serão examinados para descobrirmos a contribuição que dão para a resolução da questão.

Romanos 6.14,15. Um texto que apresenta um contraste claro entre lei e graça é Romanos 6.14,15. O desenvolvimento que Paulo faz da justiça de Deus em Romanos, começa com uma exposição do tema (1.16,17) e de sua necessidade (1.18-20). Explica que a justiça é imputada; a pessoa é justificada somente pela fé (3.21—5.21). Ao longo da sua argumentação, Paulo afirma que o propósito nunca foi que essa justiça pudesse ser obtida pela lei mosaica. Nisso confirmou o testemunho do AT, de que a lei era para santificação e não justificação. Paulo sentiu-se obrigado a discutir a lei somente porque era a revelação principal da dispensação mosaica, que dominara o período que tinha terminado justamente naquela época. Em 3.20-28 lembra seus leitores que não se obtém a justificação por meio de obediência à lei; subseqüentemente, ele, apresentou uma série de contrastes entre fé e lei (4.13-25). Os benefícios da justificação foram analisados no capítulo 5, incluindo a afirmação: "A lei foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada" (v. 20). É significativo que Paulo empregue o termo "vir ao lado"(*pareiserchomai*), porque retrata o período da lei como um período novo, mas não um que tinha a intenção de substituir a graça, ou que fosse designado como um novo meio de proporcionar a redenção. Antes, o período da lei foi designado para ser uma revelação complementar para gerar consciência maior das transgressões do padrão de Deus (v. 3.20).[84]

Depois de explicar que a base da obtenção da justiça é a justificação pela fé e que o papel da lei é expor a transgressão, Paulo segue para a discussão do tópico da santificação para aqueles que já receberam a redenção de Deus (Rm 6—8).

[84]Alguém poderia levantar a questão: De que maneira a Lei aumenta a transgressão? Para uma discussão das três opções principais, v. Räisänen, *Paul and the Law*, p. 141.

Ele se refere ao seu público como aqueles que morreram "para o pecado" (6.2), os que foram "batizados em Cristo Jesus" (v. 3) e os que foram "unidos a ele na semelhança da sua morte" (v. 5). Evidentemente o tópico muda de justificação para santificação.

O que Paulo está defendendo é que os crentes em Cristo não precisam deixar que o pecado governe sobre eles (6.12-14). Cristãos santificados precisam evitar o pecado (v. 13) e não ser escravizados por ele (v. 14). Em vez disso, precisam se apresentar a Deus com vida santa, a conseqüência da justificação.[85]

Romanos 6.14 é uma afirmação de transição que nos prepara para a discussão da relação entre a lei e a santificação em Romanos 7.1-25. Até aqui Paulo estava desenvolvendo a tese de que o benefício da imputação da justiça por parte de Deus consiste na eliminação da necessidade do governo do pecado. Depois de o crente ter sido unido com Cristo, o pecado não pode ser senhor sobre ele (v. 14*a*). Mas Paulo não continua essa linha de pensamento ao dizer "pois vocês não estão debaixo do pecado, mas da graça" — como poderíamos esperar caso a intenção dele fosse falar da condenação da lei (v. 3.8; 5.16,18; 8.1). Em vez disso, ele desenvolve o contraste entre a lei em si e a graça. Na mente de Paulo, a justiça proporcionada pela obra de Cristo na cruz está intimamente alinhada com a mudança e é inseparável dela. O advento da dispensação da graça sinalizou o término da dispensação da lei, uma transição que valida a impotência do pecado. A lei serviu para evidenciar o pecado e agora foi tratada de tal forma que se tornou ineficaz. Sob a graça, o crente pode focalizar o princípio positivo de viver em união com Cristo.

Parece claro que o termo *nomos* se refere aqui à lei mosaica. J. Murray argumenta contra essa interpretação, afirmando que "muitos que estavam sob a administração mosaica foram receptores da graça";[86] em vez disso, a lei deveria ser entendida no sentido mais amplo como mandamento.[87] Argumenta-se

[85]Isso não deveria ser entendido como escatológico. O tempo futuro meramente ressalta a certeza e dá segurança de sua possibilidade. Cf. J. D. G. Dunn, Romans, *WBC* (Waco: Word, 1988), p. 1.299.

[86]The epistle of Paul to the Romans, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), vol. 1, p. 228.

[87]Ibid., p. 229.

que a falta do artigo definido antes do termo "lei" mostra que se trata do princípio da lei, não da lei mosaica. Mas não há nada no texto que possa servir de garantia para a mudança de interpretação do sentido anterior em Romanos 5.20. Da mesma forma, o contexto seguinte considera a lei como a lei mosaica (7.4-14). Ademais, em geral, a lei não serve como contraste suficientemente forte à graça, pois nesse sentido existe lei na graça também — veja a referência de Paulo à "lei de Cristo" em Gálatas 6.2. Só faz sentido se entendermos Paulo contrastando dois períodos, um caracterizado pela lei mosaica e o outro caracterizado pela graça.

Westerholm analisou estudos de *nomos* que mostram que Paulo usou *nomos* com o artigo, e sem ele, "sem mudança de nuança ou de sentido".[88] Nas oito ocorrências em que ele emprega o termo "lei" com a preposição "debaixo de", não há artigo em nenhuma delas, tampouco há outros exemplos na Bíblia em que o substantivo no acusativo tenha o artigo. Somente em Tiago 2.9 encontramos a preposição com o substantivo "lei" e com artigo, e aí está no genitivo. Observe também que o argumento de H. Hübner de que Paulo se refere ao término do "senhorio da lei pervertida" precisa ser rejeitado por não ter apoio, visto que não há discussão da perversão da lei no contexto imediato.[89]

Paulo argumenta em Romanos 6.14 que a autoridade da lei foi substituída por uma autoridade diferente, a graça. As duas frases "debaixo da lei" (*hypo nomon*) e "debaixo da graça" (*hypo charin*) são contrastadas. A frase "debaixo da lei" ocorre diversas vezes na literatura paulina (e.g., 1Co 9.20; Gl 3.23) e se refere claramente à administração mosaica. Em 1Coríntios 9.20 (em que a expressão ocorre quatro vezes), ela claramente designa a lei mosaica. Paulo afirma em Gálatas que Cristo nasceu debaixo da lei (Gl 4.4); ou seja, ele nasceu durante a dispensação de Moisés, ou da lei, quando esta era o princípio operacional e a autoridade. O mesmo contraste entre a dispensação presente e o período anterior da lei é apresentado em Gálatas 5.18, em que a obra do Espírito Santo, inserindo os crentes no corpo de Cristo e os conduzindo nesse caminho, mostra que o período da lei foi substituído. Como

[88] *Israel's Law*, p. 106.
[89] *Law in Paul's thought*, p. 115.

diz E. P. Sanders: "Paulo considera todos os cristãos, judeus ou gentios, mortos para a lei. Faz parte da situação antiga do mundo, assim como o pecado e a carne, e precisamos escapar disso".[90] Com o início de uma nova época, a nossa relação com a lei mudou. Ao passo que antes a lei dominava e controlava, agora não tem autoridade alguma sobre a vida dos santos.

Essa enunciação clara de que a lei já não é a autoridade dominante, leva-nos a uma nova discussão iniciada por Paulo, de que o crente está obrigado agora a obedecer a Cristo como escravo (Rm 6.15-23). Aí Paulo novamente argumenta a favor da mudança de dispensações. O estado anterior era caracterizado por estar "debaixo da lei" (i.e., debaixo do domínio da lei), mas como estamos agora debaixo da autoridade da graça, precisamos obedecer como escravos da justiça. Embora sejamos tentados a nos envolver com o pecado, visto que a lei teve o seu término, Paulo deixa claro que esse término não dá autorização alguma para isso, pois com a mudança das dispensações veio a união com Cristo que resultou no fato de o crente agora ser escravo da justiça.

Romanos 10.4. Outro texto argumentando a favor da descontinuidade entre lei e graça é Romanos 10.4 (A contribuição de 10.5-8 foi apresentada anteriormente). A chave para compreendermos a mensagem de Paulo é entender o termo *telos* (traduzido por "fim" ou "alvo"). Esse texto recebeu muita atenção ao longo dos últimos anos. H. Hübner, por exemplo, optando pelo termo "fim", afirma que Paulo está ensinando a cessação do "abuso da lei".[91] Assim, ele detecta um argumento baseado no término, mas somente o término do abuso da lei e não da lei em si. Da mesma forma, H. Räisänen, E. P. Sanders e John Murray rejeitam *telos* com o sentido de "alvo".[92]

C. B. E. Cranfield, no entanto, tornou conhecida a idéia de que *telos* deveria ser traduzido por "alvo".[93] Ele argumenta que "para Paulo, a lei não foi abolida em Cristo",[94] e continua com o seguinte comentário:

[90]*Paul, the Law, and the Jewish people*, p. 83.

[91]*Law in Paul's thought*, 138. É importante lembrar que Hübner pensa que Paulo se contradiz nas diversas discussões sobre a lei.

[92]Räisänen, *Paul and the Law*, p. 53-6. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish people*, p. 38-9; e Murray, *Romans*, p. 2.49-50.

[93]*Romans*, p. 2.515-20.

[94]Ibid., p. 852.

> Essa tese é anunciada em perfeita consciência da tendência muito difundida hoje, observável não somente em escritos populares, mas também em trabalhos de autores sérios, de considerar conclusiva a convicção de que Paulo acreditava que a lei tivesse sido abrogada por Cristo.[95]

Dan G. McCartney propõe que "os teonomistas, como também a maioria dos cristãos reformados, estão certos em destacar que isso [Romanos 10.4] não significa que Cristo é o término da lei mas o seu alvo".[96] Badenas argumenta que estudos etimológicos de *telos* confirmam que a noção de "término" é secundária e que "a noção de 'abolição' é completamente estranha ao conteúdo semântico de *telos* e outras palavras da mesma raiz".[97] Em uma nota de rodapé, Fuller também rejeita a possibilidade da interpretação "término", visto que esse sentido somente é usado três vezes (de acordo com sua leitura de Arndt e Gingrich, *BAGD*).[98]

Mas um exame mais aprofundado de *BAGD* revela que talvez seu testemunho contra essa compreensão de *telos* não seja tão contundente, como sugerido. Em primeiro lugar, o grupo de palavras *telos* tem um dos dois sentidos principais a seguir: 1) "fim", e 2) "resto ou restante".[99] Sob o verbete principal "fim" *BAGD* coloca as duas opções sugeridas por Fuller para o significado de *telos* em Romanos 10.4. A razão pela qual "alvo" é colocado sob o verbete principal "fim" é que uma vez que o alvo é alcançado, entende-se que existe a cessação ou término. Por isso, *telos*, quando compreendido como "alvo", *pode* significar simplesmente um resultado direcional ou propositado conduzindo ao término. Observe também que os autores de *BAGD* estão indecisos quanto à classificação de *telos* com respeito a seu uso em Romanos 10.4. Eles concordam com a possibilidade de compreendê-lo como um "*alvo* em direção ao qual ocorre um movimento, *resultado*".[100] No entanto, também colocam esse versículo na categoria

[95]Ibid.

[96]The New Testament use of the Pentateuch: Implications for the theonomic movement, in *Theonomy*: a reformed critique, (org.) W. S. Barker e W. R. Godfrey (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 130.

[97]*Christ the end of the Law*, p. 44.

[98]*Gospel & Law*, p. 84, n. 29.

[99]*BABD*, p. 811.

[100]Ibid.

"*fim* [...] no sentido de *término, cessação*". Eles afirmam especificamente: "Talvez esse seja o lugar para Romanos 10.4, no sentido de que Cristo é o alvo e o término da lei ao mesmo tempo, próximo ao sentido de Gálatas 3.24s".[101] Em outras palavras, *BAGD* dificilmente pode ser usado como apoio sólido para negar a validade de *telos* com o significado de "término" em Romanos 10.4. Os autores dizem que, independentemente de qual categoria de uso é sugerida, a idéia de término está incluída.

Além disso, tanto Gerhard Delling[102] quanto R. Schippers[103] trazem Romanos 10.4 como exemplo de *telos* significando "término". F. F. Bruce também sugere que *telos*, como é usado por Paulo em Romanos 10.4, tem a nuança de "cessação". Ele escreve: "É evidente que Paulo acreditava e ensinava que a lei fora ab-rogada por Cristo em seu sentido mais importante. 'Porque o fim da lei é Cristo', ele escreveu, 'para a justificação de todo o que crê' (Rm 10.4)".[104] Mais tarde no mesmo artigo ele acrescenta:

> A afirmação de que é "o fim da lei é Cristo" é compreendida de várias maneiras. A palavra "fim" (*telos*) pode significar "alvo" ou "término", e aqui provavelmente signifique os dois. Cristo, para Paulo, era o alvo da lei, no sentido de que a Lei era uma determinação temporária introduzida por Deus até a vinda do descendente de Abraão, em quem a promessa feita a Abraão foi cumprida; a lei, em outras palavras, "foi o nosso tutor até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé" (Gl 3.19,24). Mas Cristo é também, por essa razão, o término da lei; se, como Paulo diz, a lei foi uma determinação temporária mas a vinda de Cristo significou que o período da sua validade agora estava no fim.[105]

O argumento de Badena de que o fim temporal é melhor comunicado por meio do termo grego *eschaton* ou *teleutē* (quando se refere ao fim ou à morte de alguém) é falho, porque não reconhece que no NT há exemplos claros do uso de *telos* no sentido de cessação ou término (v. 1Co 1.8; 10.11;

[101]Ibid.
[102]τέλος, *TDNT*, 8.56.
[103]τέλος, *NIDNTT*, 2.61.
[104]Paul and the Law of Moses, p. 262.
[105]Ibid., p. 264.

15.24; 2Co 1.13; 3.13; 11.15; 1Ts 2.16; Fp 3.19). Além disso, poderíamos muito bem afirmar também que se a intenção tivesse sido alvo ou cumprimento, Paulo teria usado *teleiōsis* ou *plērōma.*[106]

A idéia do fim da lei no sentido de término é claramente sugerida pelo fato de que em Romanos 10.2 Paulo não diz que os judeus "*tinham* zelo", mas "*têm* zelo". Ele não está tratando de uma situação que existia antes que o evangelho tivesse sido claramente proclamado por Cristo, mas da situação contemporânea após o início de uma nova época. Em outras palavras, mesmo que a dispensação da lei tenha terminado, os judeus ainda mantêm o zelo pela lei.

Outro argumento usado em apoio à compreensão de Romanos 10.4 como significando alvo ou conclusão é o uso da partícula *gar* ("pois"). Fuller sugere que esse termo "significa que o que segue proporciona o argumento a favor do que veio antes".[107] Sua compreensão do versículo 3 é que os judeus repudiavam a justiça de Deus tanto na rejeição da lei mosaica quanto na rejeição de Cristo, que estão "em um *continuum* tal que repudiar um é repudiar o outro".[108]

Certamente é verdade que o *gar* do versículo 4 fornece algum tipo de explicação da situação no versículo 3. No entanto, a validade do argumento de Fuller depende de sua compreensão do conteúdo do versículo 3. Ele deu um salto quântico, ao pressupor que somente porque Israel rejeitou à lei e a Cristo, ambos precisam estar em um *continuum.* Esse versículo sugere que há um contraste entre a justiça de Deus e a justiça dos judeus. Já em 1.17, Paulo revela seu tópico principal, de que a justiça de Deus vem pela fé. Ao longo de todo o livro, ele associa continuamente a justiça de Deus à fé (e.g., 3.22,25); assim é natural entender a frase "justiça de Deus" em 10.3 da mesma maneira. Até Cranfield, que adota uma perspectiva semelhante à de Fuller para esses versículos, concorda que a compreensão natural de "justiça de Deus", como usado por Paulo, implica justiça pela fé.[109]

[106]Sanday/Headlam, *Romans*, p. 285; Murray, *Romans*, 2.49; O. Michael, *Der Brief an die Römer*: kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1963), p. 224.

[107]Ibid.

[108]Ibid., p. 85.

[109]*Romans*, p. 28.

O melhor sentido de *gar*, em Romanos 10.4, então, é vê-lo como explicativo. Ele explica porque na busca de sua própria justiça, os judeus falharam em submeter-se à justiça de Deus. A justiça que perseguiam era a justiça da lei (9.31), mas a justiça da lei não era suficiente, porque Cristo encerrou esta era. Além do mais, o término da justiça da lei se aplica a qualquer um que crê. Em outras palavras, aqueles que contam com a justiça da fé entendem que Cristo é o fim da busca pela justiça da lei. Paulo, então, avança para explicar o contraste entre a futilidade da justiça da lei e a justiça da fé (v. 5-8). A justiça que Israel falhou em conseguir pelo trabalho da lei foi substituída pela justiça feita exeqüível pela vinda de Cristo. Agora é possível obter a justiça de Deus pela fé.

Finalmente, a compreensão de *telos* como "término" ou "cessação" harmoniza melhor com o que Paulo expõe em outros textos. Em Romanos 7.4, Paulo contrasta a lei com a graça, ou a fé. Esses termos não são vistos em um *continuum* porque a lei terminou. Em vez disso, aqueles que depositam fé em Cristo, sendo assim ligados ao corpo de Cristo, são levados a morrer para a lei. Em 7.6, Paulo ainda afirma que o crente foi liberto da lei. Mais uma vez está em jogo a cessação da lei.

Concluindo, "término" ou "cessação" é provavelmente a melhor interpretação de Romanos 10.4. O termo *telos* talvez tenha tido um sentido duplo para Paulo e por isso era o termo ideal para ser usado. Havia um sentido em que Cristo era o cumprimento ou alvo da lei, porque a lei foi uma guardiã temporária para os judeus até que Cristo viesse; ela revelou a Deus e os padrões de justiça de Deus. No entanto, quando Cristo apareceu no palco da história, a utilidade da lei cessou e já não era necessária. Com o sentido de "cessação" para *telos*, Paulo está contrastando a justiça da lei com a justiça da fé. A vinda de Cristo para o cenário humano colocou um fim à lei, tornando a recorrência a Romanos 10.4 um apoio à idéia de um *continuum* injustificado.

2Coríntios 3.3,6-18. Em muitos sentidos, a discussão de Paulo, referente à lei, em 2Coríntios 3 é mais clara e mais fácil de definir do que outras discussões paulinas da lei. Isso se deve em parte ao fato de que essa passagem não foi designada para descrever ou explicar o propósito da lei mosaica. Não é tão fácil propor um contraste à inexistência de, ou que o contraste é entre legalismo e graça, em vez de entre a lei

mosaica e a graça. Aqui Paulo afirma claramente uma descontinuidade, um contraste forte.[110] Observe que H. Hübner dificilmente cita esse texto e que D. Fuller não discute a contribuição dessa passagem para a questão da lei.

Em 2Coríntios, Paulo defende seu ministério contra as acusações de que não era ministro genuíno de Deus. Isso o leva a argumentar que os próprios coríntios são sua "carta de recomendação", sua prova de um ministério genuinamente válido. Ele complementa isso com um contraste com o ministério da antiga aliança.

Essa seção está repleta de contrastes entre o período mosaico e o período da igreja. Esses contrastes têm a função de comunicar a supremacia do ministério da nova aliança sobre a antiga aliança. A primeira série de contrastes é apresentada no versículo 3. Os crentes da nova aliança são as cartas escritas pelo Espírito Santo em contraste à antiga aliança escrita com tinta (cf. v. 6). A escrita da nova aliança é feita nos corações humanos como tábuas, ao passo que a escrita da antiga aliança era escrita sobre tábuas de pedra (v. tb. o v. 7). O contraste envolve claramente o cerne da lei mosaica, os Dez Mandamentos (Êx 19—20).

Em 2Coríntios 3.6 Paulo, continua o contraste, ao comentar que ele é um ministro dessa "nova aliança", inferindo disso que a outra é a antiga aliança. Mais tarde, Paulo se refere abertamente à "antiga aliança" pelo nome (v. 14). De acordo com ele, a antiga aliança, um ministério caracterizado pela morte (v. 7) e pela condenação (v. 9), mata; ao passo que a nova aliança, um ministério caracterizado como do Espírito (v. 8) e da justiça (v. 9), dá vida. Finalmente, a antiga aliança é descrita como tendo desvanecido, ao passo que o ministério da nova aliança permanece (v. 11). Resumindo, é um contraste entre Israel, Moisés, a lei mosaica e a letra por um lado, e a igreja, Paulo, o Espírito Santo e a nova aliança por outro.

Apesar da enunciação clara dos contrastes, há debates sobre a natureza desse contraste. Em primeiro lugar, o contraste é entre duas alianças ou meramente dois ministérios? Cranfield comenta: "A chave para a compreensão correta de todo esse texto [2Co 3.7-11] é reconhecer que na verdade são os dois ministérios que são contrastados e não as duas alianças

[110]Räisänen, *Paul and the Law*, p. 233.

em si; quando reconhecemos isso, a conexão entre os versículos 7-11 e os versículos 4-6 e 1-3 se torna clara".[111] Ele sustenta essa interpretação com o fato de que Paulo está discutindo o seu ministério nas seções anteriores e subseqüentes de 2 Coríntios.

Mesmo assim, o contraste de ministérios pode ser sustentado em parte somente por causa dos contrastes entre as alianças. Não era o ministério que estava inscrito com tinta na pedra (3.3,7), mas a antiga aliança. Além disso, os ministérios fluem das respectivas alianças e tornam-se possíveis devido a elas. Paulo nunca diria que seu ministério flui da antiga aliança.

Ainda outra questão está relacionada ao futuro da lei escrita nas tábuas dos corações humanos. Walter C. Kaiser Jr. argumenta que "Deus escreveria a *mesma* lei (pois ele não tem outra lei) nos seus corações".[112] Mas Paulo não diz que a *mesma* lei está escrita nos corações deles, nem que *qualquer* lei está escrita nos seus corações. A carta de Cristo está escrita nos seus corações. Embora não cite essas passagens, Paulo está certamente aludindo a Jeremias 31.33 e Ezequiel 11.19; 36.26. Sugerir que isso deva se referir à mesma lei é forçar a questão. A lei de Cristo que incorpora o mesmo padrão moral da lei de Moisés poderia facilmente ser o que está escrito no coração humano, regenerado pelo Espírito de Deus. Além disso, a lei existia *antes* da lei mosaica. Os padrões morais de Deus não mudam, mas a expressão concreta deles pode mudar.

Pode-se fazer a objeção de que o contraste é entre legalismo, ou a perversão da lei, e a nova aliança. Cranfield, um exemplo dessa posição, fundamenta isso no uso do termo *gramma* ("carta"). Ele argumenta que *gramma* se refere ao legalismo judaico.[113] No entanto, como Räisänen comenta, a palavra não pode se referir realisticamente ao legalismo judaico por causa da referência a Moisés e à entrega original da lei (3.7), assim como a avaliação de que a entrega da lei mosaica foi feita com esplendor.[114] Além disso, a passagem não dá pista alguma de interpretação ou aplicação errôneas por parte dos fariseus ou qualquer outro grupo.

[111]St. Paul and the Law, p. 58.

[112]W. C. Kaiser Jr., Weightier and lighter matters, p. 186.

[113]St. Paul and the Law, p. 57; *Romans*, p. 854.

[114]Para uma discussão do problema dessa posição, v. Räisänen, *Paul and the Law*, p. 44-6, 57.

Argumenta-se ainda que o uso de Paulo do termo *grama*, em vez de *graphē* ("escrito"), é significativo (3.6); ele não está sugerindo que o *graphē* da antiga aliança desvaneceu, mas que isso ocorreu com o *gramma* (i.e., o uso impróprio da lei baseado na conformidade meramente exterior; v. Rm 2.29). No entanto, pode ser que Paulo empregue *gramma*, em vez de *graphē*, visto que anteriormente usou o termo de forma positiva ao descrever o ministério da nova aliança. No versículo 3 Paulo comenta que os coríntios foram escritos (usando *graphō*) com o Espírito e que isso está em forte contraste com a *gramma* da antiga aliança (v. 6). Paulo também pode ter escolhido usar *gramma* para ressaltar ou destacar que a antiga aliança era escrita com tinta sobre tábuas de pedra. A letra, ou, código escrito, da antiga aliança mata no sentido de que ela tem o poder de condenar a pecaminosidade (v. 8-11).

Se Paulo está de fato argumentando a favor da cessação da antiga aliança depende, em parte, do significado de *katargeō* ("desvanecer"). Paulo tem a intenção clara de contrastar as alianças, ao representar a antiga aliança como desvanecendo ou chegando ao fim (3.11). Esse é o significado normal ou comum de *katargeō*. Especificamente, a glória no rosto de Moisés estava desvanecendo, e Paulo usa esse fenômeno para ilustrar a natureza temporária e inferior da antiga aliança. Como a glória de Moisés terminou, assim foi também encerrada a antiga aliança. Aliás, Paulo confirma a idéia de cessação por meio do seu uso de *telos*, significando "cessação" ou "término" no versículo 13.

A identidade do referente do desvanecimento contribui para a compreensão apropriada da passagem. Se aquilo que desvaneceu é a antiga aliança, então está claro que a própria aliança era temporária, transitória e inferior. No entanto, muitos argumentam que o referente do desvanecimento é a glória ou o brilho exterior na face de Moisés (3.7), e não a aliança em si. No entanto, como já foi mencionado anteriormente, Paulo está usando a glória na face de Moisés como uma ilustração da antiga aliança temporária. Além disso, embora "glória" (*doxa*) seja gramaticalmente feminino em gênero, o particípio que é traduzido por "aquilo que desvanece" é neutro. Por isso não se refere exclusiva ou especificamente à glória, mas, de forma mais geral, ao desvanecimento da antiga aliança como exemplificada pela glória na face de Moisés. Que o desvanecimento se refira à

dispensação de Moisés é validado pelo uso semelhante de particípios no neutro (*katargoumenon* e *menon*) nos versículo 10 e 11.

Uma última questão a ser resolvida é a investida resultante de que se Paulo está se referindo à cessação da antiga aliança, ele está menosprezando a revelação de Deus. Essa acusação contra Paulo não tem fundamento, pois ele apresenta uma avaliação equilibrada da antiga aliança. No sentido positivo, ele apresenta a lei como tendo glória (3.7,9,11), mas afirma que esse período agora chegou ao fim, pois era condicionado historicamente; e a função da antiga aliança foi agora substituída pela nova aliança. Essa mudança coincide com o ministério corporificado de Cristo.

Em resumo, o ministério da justiça de Cristo permanece, e o ministério da morte e da condenação na lei terminou. Se a lei mosaica desvaneceu e chegou ao fim, já não é obrigatória para a santificação do crente na era da igreja.

Filipenses 3.7-9. Finalmente, precisamos discutir a antítese entre lei e o evangelho de Jesus Cristo nessa passagem. A maioria dos estudiosos concorda que há essa antítese aqui. O artigo feminino no acusativo (referindo-se a "justiça") prefacia as duas orações preposicionais "que procede da lei" e "mediante a fé". A intenção clara de Paulo é contrastar as duas expressões. Até mesmo Fuller concorda que esse texto apóia o uso antitético dos termos "justiça da lei" e "justiça pela fé".[115] E. P. Sanders observa que a distinção é mais clara nesse texto do que em Romanos 10.4.[116] Em outras palavras, Paulo está tratando de dois tipos de justiça: uma obtida pela lealdade à lei mosaica e outra obtida pela fé.

No entanto, alguns colocam a objeção de que Filipenses 3.9 não pode ser usado para argumentar a favor da cessação da lei mosaica porque Paulo não está contrastando justiça da lei e justiça pela fé, mas o uso errôneo da lei que conduz à auto justificação e a justiça pela fé.[117] Observe o comentário de J. J. Muller sobre esse versículo: "não mais uma justiça que consistia em cumprimento exterior rigoroso das obrigações da lei e era baseada nas obras da lei, não mais a justiça farisaica

[115]*Gospel & Law*, p. 86.

[116]*Paul, the Law, and the Jewish people*, p. 43.

[117]V., e. g., Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner: 1951), p. 266-7.

cumpridora da lei que caracterizava a vida anterior [de Paulo], mas em vez disso uma justiça 'pela fé em Cristo' [...]".[118] Além disso, argumenta-se que "lei" aqui foi usado para denotar a interpretação errônea mas comum, que os judeus faziam de Moisés em rebeldia contra Deus.[119] Essa perspectiva está baseada na afirmação de Paulo de que a justiça era "minha própria" (3.9).

Há uma série de pressuposições falsas que criam dificuldades para essa posição. Em primeiro lugar, a referência anterior a Paulo como fariseu é dada como evidência de que o uso que Paulo faz da lei era a típica interpretação errônea da lei por parte dos fariseus. Isso é culpa por associação e não é sustentado pelo texto. Paulo nem mesmo dá um sinal de que pecava ou fazia mau uso da lei; ele nunca condena seus atos. Em segundo lugar, como E. P. Sanders ressaltou, essa perspectiva depende de transpormos Romanos 3.27 e 4.2s para dentro desse texto, ao sugerirmos que a referência de Paulo a "minha própria justiça" seja a formulação verbal de uma atitude presunçosa e orgulhosa. Em nenhum lugar isso pode ser inferido do texto de Filipenses 3.9.

Aliás, Paulo modifica o primeiro tipo de justiça como a que é baseada na lei mosaica. A frase "que procede da lei" é designada para modificar ou explicar "minha própria justiça", implicando que a lei era a fonte da justiça. Isso está aí para direcionar o leitor de volta à discussão anterior de Paulo, nos versículos 4-6. Paulo acabou de contrastar sua vida anterior com sua vida presente. Ele era judeu de judeus, "quanto à justiça que há na lei, irrepreensível" (3.6). Paulo não sugere que ele abusava da lei, pois tinha sido "irrepreensível". Observe que ele não vacila ou hesita em usar o termo "irrepreensível" (i.e., "sem falha"). Paulo não diz que ele era "praticamente" irrepreensível, ou que só aparentava ou pensava ser irrepreensível. As formas adjetivadas e adverbiais dessas palavras ocorrem sete vezes no NT, e somente duas delas não estão nos escritos de Paulo. Não se pode encontrar um único exemplo de "irrepreensível" ou "irrepreensivelmente" referindo-se a irrepreensibilidade mal-atribuída ou falsa. Aliás, Lucas

[118]The epistles of Paul to the Philippians and to Philemon, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 114.

[119]Fuller, *Gospel & Law*, p. 87.

1.6 se refere à avaliação de inculpabilidade a Zacarias e Isabel em relação à sua obediência aos mandamentos e ordenanças do Senhor.

No entanto, no versículo 9 Paulo afirma que sua vida anterior era sua própria justiça, e o que é ainda mais importante, era derivada da lei. Ele não abusava da lei, mas derivava a sua justiça da lei. A justiça era a sua justiça pessoal, mas era baseada na lei. Essa idéia de Paulo é paralela à de Romanos 10.5-8.

A confirmação da idéia de que Paulo considerava seu comportamento em relação à lei "irrepreensível" está em Atos 22.3, em que ele explica: "Fui instruído rigorosamente por Gamaliel na lei de nossos antepassados"; ele continua dizendo que foi zeloso na sua dedicação a Deus e na sua compreensão da lei. Não há base então para argumentarmos que Paulo estava ressaltando o contraste entre justiça pela fé e justiça *legalista* baseada na lei.

A forma de vida e a motivação anterior de Paulo — a justiça baseada na lei — que ele anteriormente considerava lucro, agora vê como "perda, por causa de Cristo" (3.7). O que causou essa mudança de atitude em relação à justiça da lei foi a mudança de dispensações trazida por Cristo. Essa mudança é uma mudança definitiva, como fica claro no seu uso do tempo perfeito na palavra *hēgēmai* ("passei a considerar como perda"). Esse tempo verbal designa uma ação no passado com resultados contínuos; é um estado ou condição que duram. No versículo seguinte, Paulo usa o mesmo termo no tempo presente (*hēgoumai*) para confirmar que é também sua atitude presente. O recurso à justiça baseada na lei nunca mais será um método. Estabelecer ou obter justiça com base na lei é fútil, em virtude do fato de que Cristo revelou uma justiça baseada na fé nele. Assim, Filipenses 3.9 fornece ainda mais uma confirmação de que Paulo considerava a lei temporária e inválida por causa da obra de Cristo, que agora estabeleceu uma justiça independente da lei mosaica.

O CRISTÃO CONTEMPORÂNEO E A LEI

Até aqui tenho argumentado que o propósito regulador designado como regra de vida para Israel foi claramente um acordo temporário, não obrigatório para o crente da era da igreja. Isso então deixa os santos do NT sem regra de vida obrigatória? Queremos voltar nossa atenção a essa questão agora.

Padrões morais

A discussão do papel da lei para o cristão começa com a lei moral (a ser diferenciada daquele aspecto da lei mosaica que é comumente chamado de "lei moral"). Essa é a lei de Deus que expressa sua vontade e que não está escrita exteriormente, mas no coração da criatura racional. Essa intuição de Deus e de sua vontade moral se origina na *imago dei*.[120] Em Romanos 1.18,19 Paulo afirma que Deus se revelou aos seres humanos e que isso inclui "o justo decreto de Deus" (1.32). Em 2.14,15 ele argumenta que os gentios sem a lei mosaica ainda estão debaixo de condenação, porque a lei não-escrita está implantada em sua alma. Embora o judeu tivesse a lei escrita, há um sentido de que todos possuem a lei (2.14). Essa idéia da lei moral inscrita no interior de um ser humano é repetida por Paulo no versículo 15, para confirmar a culpa dos gentios. É essa lei moral de Deus inscrita intuitivamente no coração humano que fornece o fundamento para a lei mosaica, na qual encontra expressão clara de forma claramente codificada. Além disso, como demonstrarei a seguir, essa lei moral é expressa na "lei de Cristo" para os crentes do NT.

O paralelo entre lei mosaica/ lei de Cristo

A lei mosaica naturalmente terminou quando Deus suspendeu seu programa com Israel (Rm 9—11) e iniciou seu programa com a igreja. A lei moral de Deus em si não muda, mas a sua aplicação e estrutura específicas no código mosaico terminaram com as violações repetidas da aliança mosaica e o início da dispensação da igreja. Mas se considera fiel e leal à lei de Deus, embora não preso à lei de Moisés (1Co 9.20). Como ele podia fazer esse tipo de afirmação? A chave parece ser a compreensão correta da fronteira comum entre "lei de Cristo" e lei mosaica. Especificamente, a lei de Cristo é a contrapartida da nova alian-

[120]Discussões muito úteis dos padrões morais de Deus podem ser encontradas em A. H. Strong, *Systematic theology*: a compendium and commonplace book for the use of students (Philadelphia: Griffith and Rowland, 1907), p. 537; M. Erickson, *Christian theology* (Grand Rapids: Baker, 1983), vol. 1, p. 168-73; B. Demarest, *General revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), p. 63-4; A. W. Pink, *The doctrine of revelation* (Grand Rapids: Baker, 1975), p. 41-5; Burton, *Galatians*, p. 450; F. Stagg, The plight of Jew and gentile in sin, Romans 1.18—3.20, *RevExp* 73 (1976), p. 407-9.

ça à lei mosaica. Assim como a lei mosaica era normativa para o judeu, a lei de Cristo é obrigatória para o cristão. As duas são aplicações específicas do eterno padrão moral de Deus.

Essa lei de Cristo é discutida tanto por Paulo (Rm 13.8-10; Gl 5.14; 6.2 1Co 9.21) quanto por Tiago (Tg 1.25; 2.8,12). Não é uma mera reformulação da lei mosaica, pois não consiste de um corpo concreto de exigências, mas antes de princípios básicos, porque cada crente recebeu a promessa da habitação permanente do Espírito Santo. Visto que o Espírito Santo ministra na vida do crente do NT em nome de Jesus Cristo, não há necessidade de restrições externas longas, detalhadas e codificadas como no caso da lei mosaica.[121]

Paulo conclamou os gálatas a se amarem uns aos outros como o cumprimento das exigências da lei, comentando que toda a lei é cumprida por meio do mandamento de amarmos o nosso próximo (Gl 5.14). Mais tarde Paulo descreve essa lei como "lei de Cristo" (6.2), porque Cristo enunciou esse princípio no seu ministério terreno (Mt 22.37-40). Mas Paulo só menciona o amor ao próximo e não amor a Deus. Como é possível que toda a lei seja cumprida se somente uma parte da lei de Cristo é mencionada? Provavelmente Paulo considerava o amor a Deus o pré-requisito para o correto amor ao próximo.

Finalmente, assim como a lei mosaica tinha um aspecto revelador e regulador, assim também a lei de Cristo parece ter os dois aspectos. Por exemplo, o aspecto revelador da lei de Cristo manifesta Deus como um Deus de amor. Isso foi expresso quando Jesus lavou os pés dos discípulos, quando demonstrou amor pelos outros (Jo 13.34). Com base nisso, o aspecto regulador é levantado por Paulo no mandamento de que os homens devem amar sua esposa (Ef 5.25).

Resumindo, então, a lei moral expressa na lei mosaica sob a antiga aliança tem seu paralelo na lei de Cristo sob a nova aliança, para que o crente de hoje possa conhecer a vontade moral de Deus. Ademais, o princípio expresso em um estatuto mosaico pode ainda hoje ser pregado na igreja da mesma maneira que o cumprimento da lei de Cristo fornece cumprimento da essência da lei mosaica.

[121]B. Wintle, Paul's conception of the Law of Christ and its relation to the Law of Moses, *RTR* 38 (1979), p. 43.

CONCLUSÃO

Paulo tinha em mente a função reveladora da lei quando discutiu os méritos da lei. Ele foi correto na sua avaliação da lei, que está longe de ser má (Rm 7.7-14). Também discerniu corretamente quando sugeriu que a lei é santa (v. 12). Paulo não disse que a lei tinha anteriormente sido santa, mas que a lei *é* santa, justa, boa (v. 12) e espiritual (v. 14). Com relação a isso, a lei tem aplicação permanente à vida do crente até na época da igreja. A natureza da lei não mudou, e assim seu propósito revelador transcende a administração mosaica e permanece válida na dispensação da igreja. Aliás, a lei, ao funcionar de forma reveladora, atua para preservar a unidade entre as duas épocas. Visto que o caráter de Deus é imutável, é razoável pensar que à medida que a lei revela o caráter de Deus, ela permanece válida. Ao revelar o construto "lei-graça", a lei fornece testemunho permanente e de grande impacto a respeito da pecaminosidade humana e da provisão generosa da justificação que Deus oferece. O método da justificação na era mosaica é idêntico ao método atual: graça. Esse é o único método usado por Deus em todos os tempos. Da mesma forma, o construto "pecado-graça" na era mosaica revelou que a base para a justificação era, e continua sendo, a redenção por meio do sangue.

Não obstante, como já foi descoberto, há um aspecto da lei que foi encerrado na sua validade e na sua aplicabilidade. O propósito regulador reconhece que a lei mosaica foi dada especificamente ao povo de Israel para prover orientações para seu relacionamento com Deus. Esse propósito regulador forneceu a exigência e o meio para a comunhão, incluindo as determinações para a adoração a Deus. A lei mosaica serviu também para governar Israel como uma teocracia, com um relacionamento singular com Deus. No entanto, quando Israel falhou nas suas responsabilidades de mordomo sob a dispensação mosaica, terminou a validade da lei na sua função reguladora. Paulo é igualmente claro quanto ao aspecto de que a lei funcionava de forma temporária como um tutor até o advento de Cristo (Gl 3.24), e após esse fato cessou como meio de justificação (Rm 10.4). A lei mosaica, descrita como um ministro da morte (2Co 3.7), desvaneceu e não permanece mais (v. 11), dando lugar à esperança que está na pessoa de

Jesus Cristo. Em vez disso, o crente do NT é governado pela lei de Cristo, uma lei que se cumpre por meio do amor ao próximo (Gl 5.14; 6.2).

Munido dessa compreensão do propósito duplo da Lei, as afirmações aparentemente contraditórias de Paulo com respeito à lei podem ser entendidas de maneira harmoniosa. Com essa compreensão em mente, já não é necessário propor um construto em que a obediência é o elemento decisivo da fé, e em que evangelho e lei estão em um *continuum* absoluto. A função apropriada da lei é revelar o problema do pecado e a necessidade da graça na redenção, mas a lei não é vista como obrigatória para os crentes da igreja. Antes, a lei prefigura a redenção relacionada com a pessoa de Jesus Cristo. O aspecto regulador da lei, obrigatório para o crente da era mosaica, tratava de santificação e não de justificação, e foi encerrado com relação ao aspecto regulador. Como no caso de Paulo, o crente da era da igreja pode se alegrar, pois: "Agora, porém, tendo chegado a fé, já não estamos mais sob o controle do tutor" (Gl 3.25).

Com o reconhecimento da antítese entre evangelho e lei, já não é necessário rejeitar a distinção básica entre Israel, e igreja, uma distinção que está firmemente baseada no fundamento salutar da hermenêutica histórico-gramatical.[122] Isso resulta no fato de que Deus está trabalhando com mais de um povo na história da redenção; a aliança abraâmica terá seu cumprimento literal no futuro no povo de Israel, e não na igreja, embora a igreja participe das bênçãos da aliança. A Bíblia revela o cumprimento futuro do programa para Israel no reino messiânico milenar quando Cristo, o grande Filho de Davi, governará. Naquele tempo o povo de Israel reconhecerá finalmente a Jesus Cristo como Messias, o conteúdo definitivo da sua fé salvífica em comum com a igreja. Então Jesus terá sido reconhecido não somente na sua função de Messias sofredor, mas também como o Messias que reina. Essa é a importância de entendermos que a lei mosaica é antitética ao evangelho e não tem parte nele. lei e graça como métodos de justificação não podem ser misturadas, ou então a graça se perderá.

[122]Essa distinção não pode ser imposta ao estado eterno, em que podemos dizer que há somente um povo de Deus.

Réplica

REFORMADA NÃO-TEONÔMICA

a Wayne G. Strickland

Willem A. VanGemeren

Para Strickland, a tensão entre lei e evangelho é estritamente uma questão sistêmica. Ela delimita e distingue o sistema e a hermenêutica dispensacionalista de sistemas teológicos rivais. O contraste entre lei e evangelho, com a questão a isso relacionada de Israel e da igreja, talvez seja o *sine qua non* do dispensacionalismo.

Strickland define a relação entre a lei e o evangelho ao diferenciar as funções reveladoras e reguladoras de cada um. A função *reveladora* da lei inclui a revelação tanto do caráter de Deus quanto da pecaminosidade humana. A lei revela a santidade de Deus, sua justiça e eqüidade. Assim como Deus é santo e justo, assim é a lei. Ela dá testemunho da natureza de Deus e da sua autoridade ao decretar como ele quer que o seu povo aja em relação a ele, na adoração e na vida. Em segundo lugar, a lei revela a pecaminosidade, o conhecimento do pecado, a pecaminosidade do pecado e a culpa do pecado. Em terceiro lugar, a lei abre a vista da fé para a graça de Deus ao oferecer redenção por meio do sacrifício de sangue, que ao final aponta para a necessidade da morte do seu Filho.

A função *reguladora* da lei determinou o culto de Israel (sacrifícios, templo), o reino teocrático e a ética. Para seu tempo, era uma expressão benevolente do compromisso de Deus com Israel, das suas expectativas e da base segundo a qual o Senhor concedeu bênçãos para a nação teocrática. Era também uma maldição, porque a obediência à lei de Deus era a

base para sua herança. Esse aspecto negativo explica por que a função reguladora da lei era temporária. Ela era somente um "'tutor' até a encarnação de Cristo". Depois da sua vinda, o propósito regulador da lei perdeu o seu sentido.

Strickland define a palavra "lei" como uma era na história da salvação (uma dispensação), quando a santificação era baseada no cumprimento da *lei.* A palavra "evangelho", em contraste, denota a era na história da salvação, em que a santificação está baseada na *fé.* Com a revelação em Jesus Cristo, a era da lei chegou ao fim (Rm 10.4; v. 2Co 3.3,6-18; Fp 3.7-9). Não obstante vários endossos da Lei — muito positivos por sinal — (Mt 5.17-19; Mc 7.1-23; Rm 7.12,14,22; 1Tm 1.8), Strickland conclui que a vinda de Cristo marca o "fim" da lei e por conseqüência a função reguladora da lei é abolida. A função reveladora da lei continua como testemunho da bondade e da santidade de Deus (Mt 5.17-19), como um lembrete da escravidão da era da lei (Rm 7.12,14,22), e como testemunha da pecaminosidade humana (1Tm 1.8). Para substituir a autoridade e a escravidão da lei (Rm 6.14,15) , temos a revelação de Cristo como base para a santificação.

Qual é o lugar da lei na ética cristã? A resposta de Strickland é ambígua. O padrão de Deus para todas as pessoas é a lei moral, mas essa lei não deve ser igualada à lei mosaica. Em vez disso, a lei mosaica, embora fosse um reflexo da lei moral, era somente uma aplicação *temporária* daquela lei. O final da antiga era mostrou uma nova revelação da lei moral de Deus. Na presente dispensação, o ensino de Cristo é a aplicação relevante da lei moral de Deus para a igreja. Ela não é um resumo da lei mosaica ou uma interpretação mais rigorosa do decálogo. Em vez disso, os princípios dispersos pelo NT fornecem o quadro geral para uma ética cristã distintiva.

O argumento de Strickland é claro, mas não sem problemas. Louvo sua confirmação de que o padrão de Deus é absoluto e de que a lei moral é para todas as épocas. Louvo sua ênfase em um caminho de salvação. Mas eu critico sua confusão a respeito da distinção lei/ evangelho ao apresentar o contraste entre Israel e a Igreja como os dois povos de Deus. Aqui estamos no cruzamento entre a teologia reformada e a dispensacionalista. A teologia reformada como um sistema de continuidade tenta a correlação entre lei e evangelho, entre Israel e a igreja, ao passo que o dispensacionalismo, pelo menos a posição representada por Strickland, tem espaço para

a multiplicação das distinções, a ponto de afetar a relevância e o uso prático do AT na igreja.

Deixe-me focalizar na discussão que Strickland desenvolve sobre Romanos 10.5-8. Ele rejeita a posição de que a perspectiva negativa de Paulo acerca de *nomos* deveria ser entendida no contexto do abuso judaico da Lei (legalismo). Muitos estudiosos tentaram explicar a perspectiva complexa de Paulo referente à lei, no contexto dos abusos legalistas dos judeus (e.g., Fuller, Dunn, Silva). De acordo com a interpretação deles, o apóstolo denunciou o abuso da lei — assim como os evangelhos, segundo os quais Jesus criticou os fariseus por terem produzido muitos regulamentos detalhados, assim como por tornarem, seus contemporâneos responsáveis por não darem ouvidos a Moisés e aos profetas.

Em apoio à sua posição, Strichlanit deduz de Romanos 10.5-8 (v. Gl 3.10-12) que a lei mosaica e o cristianismo têm pouco em comum. Eles representam dois tipos de justificação: a justificação baseada na lei e a justificação baseada na fé. Aquela está focalizada em Moisés e não tem Cristo, ao passo que esta focaliza em Jesus como o Cristo. Se isso é o que Paulo está dizendo, então tenho de me submeter ao meu irmão no Senhor e me arrepender da minha perspectiva reformada da lei. Mas não posso, por três razões. Em primeiro lugar, existe a questão importuna do significado de "lei" (será que é legalismo ou é a lei mosaica?). Em segundo lugar, a tensão entre lei e evangelho não é uma progressão histórica simples da lei para o evangelho, mas deve ser vista como tensão entre o *agora* (o estado presente da história da redenção) e o *ainda não* (a realização das promessas divinas). Sempre que Deus revela sua vontade aos seres humanos, o "agora" do Senhor exige uma resposta humana às suas promessas de um futuro preparado por ele para todos os santos. Por isso, o Senhor elogia os fiéis por viverem com a esperança na "cidade que tem alicerces, cujo arquiteto e edificador é Deus" (Hb 11.10).

Em terceiro lugar, as citações apostólicas do AT (Lv 18.5; Dt 30.13,14) precisam ser entendidas da perspectiva do seu contexto original (o que na verdade Moisés disse?) e do significado apostólico (Paulo estava interpretando o texto ou estava fazendo uso retórico dele?). Visto que o Pai comissionou Moisés a preparar o caminho para o Filho, sua mensagem não pode ser tão radicalmente diferente da interpretação do NT. O evangelho está

presente na lei. O evangelho é a proclamação de que Deus está à busca de pecadores e os justifica. Colocado nesse contexto, Levítico 18.5 é a essência do evangelho. Assim como a luz da candeia antecede o brilho do sol da manhã, Levítico 18.5 também foi a revelação de Deus que, em princípio, tem todos os aspectos essenciais do evangelho. O texto está emoldurado adequadamente por uma frase de auto-identificação do Senhor: "Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês. Obedeçam aos meus decretos e ordenanças, pois o homem que os praticar viverá por eles. Eu sou o SENHOR" (v. 4*b*,5). Com isso, a exigência de obediência está colocada no contexto da proclamação de que o Senhor é Deus, de que ele é o Deus do seu povo e de que ele é seu redentor e provedor. Bem-aventuradas são as pessoas cujo Deus é o Senhor.

Afinal, há dois caminhos mutuamente excludentes: a *religião* deste mundo (os egípcios, os cananeus, v. 2,3) e a *revelação* do Senhor.[1] O primeiro é o caminho horizontal, em que as pessoas aprendem umas das outras. Esse caminho conduz ao sincretismo, à aculturação e no final à completa adaptação aos usos e costumes deste mundo. O caminho da *religião* é a estrada larga que seduz tantos a definirem e adorarem um poder maior e a cultivarem uma rede de relações (estruturas), com o objetivo de darem às pessoas um sentimento de propósito definitivo na vida. O caminho da *revelação* é vertical, no sentido de que Deus vem aos seres humanos, fala com eles e mostra sua graça por meio de atos de libertação. Ele os torna responsáveis por sua reação à revelação dele, recompensando todos os que se aproximam dele em fé e demonstram sua fé por meio do amor por ele, por meio da atenção ao que ele diz, por meio da obediência à sua lei e por meio da dependência dele na vida. Esse é o caminho mais difícil, porque requer de todos que o trilham que se arrependam da sua teimosa autonomia, que amem uma divindade transcendental, que cresçam na fé e que aprendam a agradar a ele *independentemente do que ele vier a exigir.* A essência do evangelho de Jesus Cristo, portanto, está presente no evangelho de Moisés.

Com esse pano de fundo em mente, eu entendo que Moisés desafiou o povo da aliança de Deus a dar atenção à natureza

[1]Essa distinção é desenvolvida mais a fundo no meu livro *Double vision*: the Christian faith and the pursuit of the American dream (editora não definida ainda).

radical do evangelho. A boa nova afasta as pessoas da confiança que têm em seres humanos e as desafia a confiar na divindade para tudo na vida, para receberem alegria e bênçãos. O foco principal do texto está no desafio radical que Deus faz ao seu povo; afinal, ele é o Senhor: "Não sigam as suas práticas. Pratiquem as minhas ordenanças, obedeçam aos meus decretos e sigam-nos. Eu sou o SENHOR, o Deus de vocês" (v 3*b*,4). Nesse contexto, o versículo seguinte — "Obedeçam aos meus decretos e ordenanças, pois o homem que os praticar viverá por eles. Eu sou o SENHOR" — é um resumo do que o Senhor já declarou a Moisés nos primeiros quatro versículos. Serve para lembrar Israel de que o Senhor é o doador de toda boa dádiva. Ele os tirou do Egito e lhes deu a Terra Prometida. Ele é o objeto da sua adoração, do seu amor e da sua submissão.

A citação que Paulo faz de Moisés (Lv 18.5) é uma ilustração de como os judeus tinham erroneamente argumentado que a justificação vinha do cumprimento da lei (v. 5). O evangelho de Moisés chamava as pessoas a depositarem sua fé no Senhor, na sua redenção e nos novos caminhos de Deus no progresso da redenção. Sempre e sempre Israel se recusou a se abrir ao conhecimento real do caminho de Deus. Ele substituiu a revelação pela religião, a singularidade pelo sincretismo e a abertura para Deus pela rigidez. Os profetas, o nosso Senhor e os apóstolos enfrentaram o mesmo problema. Ao citar esse texto, Paulo tomou uma postura profética contra a perversão da verdadeira religião em mera religião. Embora os judeus fossem zelosos por manterem as estruturas da sua religião e da sua sociedade, eram resistentes ao novo caminho de Deus na revelação de Jesus Cristo. Eles substituíram o verdadeiro caminho da justificação pela fé por uma justificação que vem da lei: "Porquanto, ignorando a justiça que vem de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se submeteram à justiça de Deus" (Rm 10.3).

A perspectiva de Strickland em relação ao AT levanta várias questões inter-relacionadas. Ele defende que a justiça no AT era baseada na obediência à lei e que agora é baseada na fé. O autor toma cuidado em qualificar essas afirmações para não ser mal-interpretado. Ele confirma a posição evangélica de que a salvação sempre vem pela graça e nunca por obras, inclusive no período da aliança mosaica. Rejeita corretamente a posição de que há dois caminhos de salvação: a lei na era mosaica e a fé na

era da igreja. Na superfície, parece que segue a distinção paulina entre o tipo de justificação definida em Levítico 18.5 e a justificação definida em Deuteronômio 30.13,14. Uma análise mais profunda confirma que o evangelho de Levítico 18.1-5 é o mesmo que Moisés proclamou em Deuteronômio 30.1-21:

1) Deus sempre exigiu que seus filhos o *amassem* de todo o coração: "[obedeçam] de todo o coração e de toda a alma, de acordo com tudo o que hoje lhes ordeno" (Dt 30.2; v. 6.5).

2) Somente o Senhor pode controlar nossos corações perversos por meio da *graça* da regeneração: "O SENHOR, o seu Deus, dará um coração fiel a vocês e aos seus descendentes, para que o amem de todo o coração e de toda a alma e vivam" (v. 6).

3) Embora o amor a Deus sempre seja o pré-requisito para a *obediência* (lei), o desejo sincero de conhecer e de fazer a vontade de Deus é concomitante à expressão do verdadeiro amor por ele (v. 20).

4) A *lei* em Deuteronômio 30.1-15 não é nada mais além do que Moisés já dera a Israel: "Vocês obedecerão de novo ao SENHOR e seguirão todos os seus mandamentos que lhes dou hoje" (v. 8); "se vocês obedecerem ao SENHOR, o seu Deus, e guardarem os seus mandamentos e decretos que estão escritos neste Livro da Lei, e se vocês se voltarem para o SENHOR, o seu Deus, de todo o coração e de toda a alma" (v. 10).

5) Essa lei já estava *interiorizada* por algumas pessoas do povo de Deus que estavam dando ouvidos a Moisés: "O que hoje lhes estou ordenando não é difícil fazer, nem está além do seu alcance. Não está lá em cima no céu, de modo que vocês tenham que perguntar: 'Quem subirá ao céu para trazê-lo e proclamá-lo a nós a fim de que lhe obedeçamos?' Nem está além do mar, de modo que vocês tenham que perguntar: 'Quem atravessará o mar para trazê-lo e, voltando, proclamá-lo a nós a fim de que lhe obedeçamos?' Nada disso! A palavra está bem próxima de vocês; está em sua boca e em seu coração; por isso vocês poderão obedecer-lhe" (v. 11-14).

6) A *promessa de vida* (justiça) sempre tem de ser vista em relação com a fé. Quando Moisés falou de bênção, de bondade e de vida (v. 15-21), ele deixou claro que as pessoas tinham de olhar com fé para o Senhor, assim como seu pai Abraão fizera: "Pois o SENHOR é a sua vida, e ele lhes dará muitos anos na terra que jurou dar aos seus antepassados, Abraão, Isaque e Jacó" (v. 20).

Mozinho Rodrigues!

7) A *realidade da vida* (justiça), bênção e bondade estão em Jesus Cristo. Nele todas as promessas de Deus encontram sua confirmação (2Co 1.20). Todos os que estão em Cristo, judeus ou gentios, são *novas criaturas*. Na sua novidade de vida, compartilham das promessas e das responsabilidades do único povo de Deus (Gl 3.29).

O método hermenêutico de Strickland também suscita questionamentos em relação ao lugar da *tôrāh* na nova aliança. Afinal, a *tôrāh* de Jeremias na promessa da interiorização — "Porei a minha lei no íntimo deles e a escreverei nos seus corações" (Jr 31.33) — é a lei mosaica. A expressão "minha lei" ocorre em outros trechos dos discursos de juízo de Jeremias: "Ouça, ó terra: Trarei desgraça sobre este povo,o fruto das suas maquinações, porque não deram atenção às minhas palavras e rejeitaram a minha lei" (6.19); "Foi porque abandonaram a minha lei, que estabeleci diante deles; não me obedeceram nem seguiram a minha lei" (9.12); "Foi porque os seus antepassados me abandonaram", diz o Senhor, "e seguiram outros deuses, aos quais prestaram culto e adoraram. Eles me abandonaram e não obedeceram à minha lei" (16.11). Embora a palavra *tôrāh* tenha uma designação mais ampla (instrução), o elo anterior de *tôrāh* com os sacerdotes a define como um conjunto de leis e regulamentos conhecidos (2.8).[2] Por que a interiorização era tão importante na visão de restauração de Jeremias? Porque ele tinha batido de frente com um povo teimoso (9.14; v. 3.17; 7.24; 11.8; 13.10; 16.12; 18.12; 23.17) que se negou a confiar no Senhor e expressou isso por meio de desprezo total pela lei de Moisés. No entanto, o profeta consolou o povo com a promessa de que o Senhor renovaria a aliança, mudaria o seu coração e ajudaria todo o povo a fazer a vontade dele *após a experiência do exílio*.[3]

A diferença entre Israel e a igreja não pode ser definida em termos de justificação (obras *versus* fé), da distinção entre a administração divina (lei *versus* graça) e da motivação (lei *versus* Espírito). Teólogos e exegetas dispensacionalistas e reformados podem citar textos a favor de suas posições, mas a

[2]William Holladay, *Jeremiah one*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 88-9.

[3]Idem, *Jeremiah two*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg Fortress), 1989), p. 198.

questão mais difícil é o lugar de Jesus no todo da história da redenção. Visto que a revelação de Deus está no AT, ela precisa ser compreendida à luz do evangelho de Jesus Cristo. O oposto também é verdadeiro. Visto que o evangelho de Jesus Cristo está no AT, os livros do NT precisam ser vistos e lidos á luz do AT.

Há ainda outra dimensão. Tanto o AT quanto o NT testemunham da promessa de que Jesus virá para cumprir todas as coisas escritas sobre ele nos 66 livros da Bíblia. Na plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho como agente da restauração, e o Pai e o Filho enviaram o Espírito Santo para dar garantia ao povo de Deus, e deixá-lo ansioso a respeito da restauração que está por vir.[4] Enquanto o "completo" (o que é perfeito) ainda não está aqui, o povo esperará o cumprimento das promessas divinas. No entanto, ao esperar pela vinda de Jesus Cristo e do seu reino, ele precisa exercer precaução e humildade na interpretação da palavra à luz do todo.

A escatologia dá cores à interpretação de Strickland, quando ele aplica a promessa de restauração ao milênio. Nas suas mensagens, reunidas no livro de Deuteronômio, Moisés vislumbra profeticamente a apostasia de Israel, o exílio e a restauração. A história da apostasia é contada nos profetas pré-exílicos — nos livros históricos (os "profetas anteriores": Josué, Juizes, 1 e 2Samuel, 1 e 2Reis) e nos livros proféticos propriamente ditos (os "profetas posteriores"). A realidade do juízo de Deus no exílio é também tratada claramente no AT, visto que é o cumprimento da promessa de restauração. A promessa de restauração de Moisés encontra seu cumprimento inicial na restauração dos judeus, quando voltam do exílio sob Zorobabel em 538 a.C. (v. os meus comentários em resposta a Moo). A renovação da aliança também já tomou alguma forma na era pós-exílica. Creio que embora a profecia de Jeremias da nova aliança (Jr 33.31) tenha sua realização completa no estado eterno, o cumprimento é progressivo. Após o exílio, o povo de Deus começou a usufruir os benefícios da restauração, incluindo a experiência da interiorização da lei de Deus (v. Ag 1.14; 2.4).[5] Os membros da igreja de Jesus

[4]Willem A. VanGemeren, The Spirit of restoration, *WTJ* 50 (1988), p. 81-102.

[5]Para um breve resumo desse método de estudo da Bíblia, v. W. A. VanGemeren, *Interpreting the prophetic Word* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), p. 90-9, 376-83.

Cristo usufruem benefícios ainda maiores à medida que o Espírito Santo aplica a Palavra de Deus aos seus corações. Não obstante, eles ainda esperam a plenitude da nova aliança, quando toda a lágrima será enxugada e já não haverá sofrimento.

Os cristãos são escravos, parceiros e exilados. Os crentes, que são regenerados pelo Espírito Santo, unidos na morte e ressurreição do Senhor e habitados pelo Espírito Santo, compreendem as coisas de forma espiritual. Eles andam no Espírito. São novas criaturas, e como tais foram transformados para serem escravos da justiça: "Mas, graças a Deus, porque, embora vocês tenham sido escravos do pecado, passaram a obedecer de coração à forma de ensino que lhes foi transmitida. Vocês foram libertados do pecado e tornaram-se escravos da justiça" (Rm 6.17,18).

Em Cristo, os crentes são escravos da justiça, mas como exilados esperam pela plenitude da redenção (1Pe 2.11,12). Eles ainda assim precisam de um mapa do caminho para compreender o que é a verdadeira justiça. A norma da justiça é a lei de Deus, como foi qualificada e interpretada pelo Senhor da história, Jesus Cristo. A essência da lei moral está presente no decálogo, mas até os Dez Mandamentos podem ser resumidos: "Ele mostrou a você, ó homem, o que é bom e o que o Senhor exige: pratique a justiça, ame a fidelidade e ande humildemente com o seu Deus" (Mq 6.8). Como podemos saber o que significa amar uns aos outros, praticar a justiça e andar humildemente? A resposta reformada a essa pergunta está clara. Ainda precisamos dos Dez Mandamentos como o resumo revelado da vontade de Deus. Assim como os incrédulos precisam da lei para serem lembrados da sua pecaminosidade, também a lei espelha a justiça perfeita de Deus e revela alguma necessidade latente de conformidade com o Senhor Jesus Cristo. À luz disso, lemos 1Timóteo 1.8-10 e aplicamos isso aos nossos corações:

> Sabemos que a lei é boa, se alguém a usa de maneira adequada. Também sabemos que ela não é feita para os justos, mas para os transgressores e insubordinados, para os ímpios e pecadores, para os profanos e irreverentes, para os que matam pai e mãe, para os homicidas, para os que praticam imoralidade sexual e os homossexuais, para os seqüestradores, para os mentirosos e os que juram falsamente; e para todo aquele que se opõe à sã doutrina.

Pela graça somos salvos, mas enquanto estivermos no corpo, precisamos da graça de Deus para nos manter no caminho da justiça. Quando olhamos para trás nesse caminho, vemos Moisés e a sua lei. Adiante de nós está Jesus Cristo, o padrão perfeito de justiça. Entre Moisés, que nos ajuda a perceber o quanto nosso ser presente ainda é parte deste mundo, e Jesus Cristo, que nos dá a garantia da vitória, experimentamos a luta do apóstolo Paulo, que diz:

> Assim, encontro esta lei que atua em mim: Quando quero fazer o bem, o mal está junto a mim. No íntimo do meu ser tenho prazer na lei de Deus; mas vejo outra lei atuando nos membros do meu corpo, guerreando contra a lei da minha mente, tornando-me prisioneiro da lei do pecado que atua em meus membros. Miserável homem que eu sou! Quem me libertará do corpo sujeito a esta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor! De modo que, com a mente, eu próprio sou escravo da lei de Deus; mas, com a carne, da lei do pecado (Rm 7.21-25).

Jesus não somente resumiu essa lei ao seu mandamento de amar a Deus e amar a humanidade; ele também nos assegurou de um relacionamento novo e melhor. Somos seus *parceiros*, se formos obedientes à sua ética real:

> Vocês serão meus amigos, se fizerem o que eu lhes ordeno. Já não os chamo servos, porque o servo não sabe o que o seu senhor faz. Em vez disso, eu os tenho chamado amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai eu lhes tornei conhecido. Vocês não me escolheram, mas eu os escolhi para irem e darem fruto, fruto que permaneça, a fim de que o Pai lhes conceda o que pedirem em meu nome. Este é o meu mandamento: Amem-se uns aos outros (Jo 15.14-17).

Quero concluir em um tom pessoal. Desejando ser um parceiro íntimo do Senhor Jesus, anelo ser um escravo da justiça quando o pecado não tiver mais poder sobre mim. A realidade da perfeição (o *ainda não*) ainda não está aí. Pela graça sou um cidadão do Reino de Deus. Pela graça vivo como um exilado neste mundo. Nessa tensão, a lei moral de Deus, como foi resumida no decálogo e interpretada e aplicada pelo Senhor Jesus, me ajuda a ver a mim mesmo por aquilo que sou, a buscar pela graça de meu Deus e Salvador, a servir tanto a Deus quanto a pessoas no espírito do Senhor Jesus e pelo

poder do Espírito, e me preparar para a vinda do Senhor Jesus. O desafio do apóstolo Pedro ainda é tão relevante hoje quanto o foi no primeiro século:

> Portanto, estejam com a mente preparada, prontos para agir; estejam alertas e coloquem toda a esperança na graça que lhes será dada quando Jesus Cristo for revelado. Como filhos obedientes, não se deixem amoldar pelos maus desejos de outrora, quando viviam na ignorância. Mas, assim como é santo aquele que os chamou, sejam santos vocês também em tudo o que fizerem, pois está escrito: "Sejam santos, porque eu sou santo" (1Pe 1.13-16).

Estas últimas palavras — uma citação do AT (Lv 11.44,45; 19.2; 20.7) — confirmam a relevância da lei. Ela predispõe os crentes para a santidade de Deus, ensina-nos a ser santos e encoraja-nos a preparar para a nova ordem, na qual todas as coisas e todas as pessoas serão santas e justas. Deus seja louvado pela graça da sua revelação na lei e no evangelho.

Réplica

REFORMADA TEONÔMICA

a Wayne G. Strickland

Greg L. Bahnsen

O ensaio do dr. Strickland certamente servirá de encorajamento e de modelo para qualquer crente que estiver disposto a tratar ponto por ponto os textos bíblicos, para tirar conclusões doutrinárias salutares e corretas. Louvo a ele pela sua diligência e, com ele, louvo a Deus pela infalibilidade da sua palavra abençoada nas Escrituras do AT e do NT, pela qual podemos estar seguros de que estamos sendo equipados "para toda boa obra" (2Tm 3.16,17). O autor deve ser recomendado também por sua humildade e por ser didático: ele reconhece que sua posição é somente "uma" perspectiva dispensacionalista, em relação ao tópico da avaliação da lei mosaica nos dias de hoje, e ele também admite que o dispensacionalismo está mudando. E que mudanças! Como teólogo reformado e defensor da teologia da aliança, fiquei abismado em ver que meu irmão dispensacionalista, o dr. Strickland, escreveu estas palavras:

> A lei tem aplicação permanente à vida do crente até na época da igreja [...] seu propósito revelador transcende a administração mosaica e permanece válida na dispensação da igreja. Aliás, a lei, ao funcionar de forma reveladora, atua para preservar a unidade entre as duas épocas. Visto que o caráter de Deus é imutável, é razoável pensar que à medida que a lei revela o caráter de Deus, ela permanece válida.

Tive de me dar um beliscão! Que passo fantástico em direção a uma perspectiva unificada!

Mas eu deveria saber que não posso me entusiasmar demais antes de ir atrás de investigação e de análise mais profundas! Mesmo que isso seja muito bom como um começo para a concordância, há muito trabalho a ser feito ainda. Pois, o leitor começa a ficar teologicamente desconfortável, quando lê que Strickland escreve: "A lei mosaica é antitética ao evangelho e não tem parte nele" — *não tem parte nele*! Comparando essa afirmação categórica com a citação acima, os nervos lógicos do leitor também começam a estremecer.

Ao observarmos os detalhes do ensaio do dr. Strickland, várias críticas incidentais podem vir à mente do respondente. O autor fala do "construto pecado-graça", mas nunca descreve o que significa essa expressão. Embora Deus seja "a autoridade" tanto na antiga quanto na nova aliança, Strickland usa a expressão "a autoridade da graça" como se tivesse um sentido claro e como se independentemente do que for seu significado, *não* pode ser aplicado ao AT (v. Rm 6.14). Ele argumenta de forma errônea a respeito de lingüística, dizendo que um conceito (como "legalismo") não poderia fazer "parte do campo semântico" de uma *única* palavra ("*nomos*"), se o conceito às vezes também é expresso por meio de uma *frase* que usa a mesma palavra (e.g., "justiça que vem da lei"). Mas então o conceito das Escrituras do AT como um todo nunca poderia, de acordo com a regra de Strickland, ser designado por uma única palavra "lei", porque também é denotado às vezes por uma frase que contém aquela mesma palavra ("a lei e os Profetas")! Às vezes Strickland parece não entender a lógica do autor bíblico, como quando sugere que em Romanos 5.13,14 a lei não é eterna (exatamente o *oposto* da premissa que não foi declarada necessária para concluir o argumento de Paulo). Da mesma forma, Strickland afirma que a palavra "lei" em Gálatas 3.17 tem o sentido de "lei reveladora", ao passo que o texto daquele versículo claramente trata da "lei" que veio 430 anos depois, como contraparte de uma "aliança" anteriormente ratificada — assim denotando por meio da palavra "lei" uma aliança na história (a aliança mosaica).

Strickland de forma errônea trata "povo da aliança" como equivalente a "povo que crê" — contrário a tanto o que é ensinado por toda a história quanto à teologia do AT — e diz que o "relacionamento de aliança" ressalta que "a salvação de Israel já está assegurada". É verdade, no entanto, que indivíduos

podiam estar em aliança com Deus e mesmo assim não serem salvos (e.g., aqueles que morreram por não olharem para a serpente na haste, aqueles que foram engolidos na rebelião de Corá, aqueles que foram desafiados a circuncidarem seu coração, aqueles que não foram enumerados entre os 7 000 que não tinham dobrado seus joelhos diante de Baal, aqueles que foram excluídos da contagem que Deus fez dos justos etc. etc.). Usando a expressão de Paulo: "Nem todos os descendentes de Israel são Israel" (Rm 9.6) e: "Não é judeu quem o é apenas exteriormente" (i.e., circunciso, o sinal da aliança; Rm 2.28). Strickland rejeita a distinção de "lei cerimonial", afirmando que a lei precisa ser tratada "como uma unidade". Só que mais tarde reintroduz involuntariamente, exatamente essa mesma distinção conceitual e se nega a tratar a lei como uma unidade inviolável quando, embora tenha dito que a lei continue a revelar o pecado, ele acrescenta que "a lei prefigura a redenção relacionada com a pessoa de Jesus Cristo" e como tal já não é obrigatória hoje! Parece, então, que Strickland precisa dispender mais tempo para refletir com mais clareza e coerência sobre algumas de suas premissas e interpretações bíblicas.[1]

Em alguns momentos, trata as bênçãos/ maldições de Deuteronômio 28 como bênçãos/ maldições teocráticas ou nacionais (corporativas), mas em outros momentos, erroneamente, as trata como bênçãos/ maldições para indivíduos (contrário ao v. 1, "Deus [...] os colocará muito acima de todas as nações da terra"; v. 36: "o rei que os governar" etc.). Ele afirma que a lei civil de Moisés foi destinada a Israel (somente?) como um padrão de santificação "teocrática", mantendo comunhão com Deus, ou a bênção na terra — o que é bem aceitável se ele não entender isso como algo que negue que a lei era também o padrão de justiça para as nações vizinhas (Dt 4.5-8). Ele faz o estranho comentário de que a "lei funcionava como um teste para se verificar quem fazia parte da teocracia e quem não fazia", o que em uma leitura superficial parece falso, visto que as pessoas constantemente violavam a lei mosaica e ainda faziam parte da nação teocrática. No entanto, Strickland define que não

[1]Isso é especialmente evidente em toda a segunda parte de seu ensaio quando analisa "Textos que defendem a descontinuidade", mas limitações editoriais exigem que me abstenha de mais detalhes. Interpretações que refutam a interpretação das passagens feita por Strickland podem ser encontradas no meu ensaio neste volume e/ ou livros relacionados (alistados na nota 5).

fazer parte da teocracia como a "recusa em se submeter às exigências da teocracia" (não sob o governo de Deus). Ou seja, sua afirmação se dilui em uma tautologia trivial: as exigências da lei teocrática funcionavam como um teste para verificar se a pessoa fazia parte da teocracia — ou seja, se alguém era obediente às exigências da teocracia. O leitor suspeita que Strickland está dizendo algo menos significativo do que ele pensa que está afirmando. Mas ele consegue perder-se também em exageros, como quando diz: "Só faz sentido se entendermos que Paulo está contrastando dois períodos", em Romanos 6.14 — mesmo que ele simplesmente se recuse a tratar a possibilidade de que o contraste de Paulo seja entre estar "debaixo [dos recursos] da lei" e "debaixo [dos recursos] da graça", o que cabe no texto exatamente. Mas essas críticas de detalhes do ensaio dele, como temos considerado até aqui, são de importância secundária.

Ao observarmos a posição que o ensaio do dr. Strickland desenvolve como um todo, o aspecto que se destaca mais — e para o qual o autor aparentemente não oferece resolução — é a contradição inerente no cerne das coisas. Distancie-se um pouco dos detalhes da discussão dele (muitos dos quais são bons e úteis) e tente identificar o padrão do panorama todo por um momento. À medida que Strickland tenta sintetizar seus detalhes em conclusões generalizadas, entre as decisões a que chega sobre a lei mosaica na vida do cristão do NT, há duas que simplesmente não podem ser harmonizadas. Sob análise mais profunda, elas se contradizem abertamente. Deixe-me mostrar como isso ocorre.

Por um lado, fiel ao seu dispensacionalismo, Strickland afirma que "a santificação vinha por meio da obediência às exigências da lei, e [...] essa administração foi agora suplantada pela dispensação da graça". Mais tarde ele escreve: "Há liberdade da escravidão da lei mosaica por meio da salvação em Cristo Jesus", em que "escravidão", para ele, significa mais do que a perversão judaica da lei ou a condenação promulgada pela própria lei. Censurando Calvino por defender que a lei "ainda é obrigatória para o crente com o propósito de santificação", Strickland ensina que a "era da igreja tornou a lei [mosaica] ineficaz".

Na concepção que o autor tem das coisas, o "judeu redimido" do AT era como "uma criança supervisionada pela lei [...] para saber como agradar e como adorar a Deus". Mas

com o advento de Cristo, diz Strickland, esse "propósito regulador" já não é necessário. O crente já não obtém conhecimento de como agradar a Deus por meio da lei mosaica. Ou seja, "apesar de mudanças nas dispensações, ainda existe lei", mas Strickland faz questão de contar ao leitor que "essa lei é evidentemente diferente da lei mosaica discutida anteriormente". Embora essa afirmação permaneça sem definição e defesa — e pode ser facilmente refutada teologicamente (será que a justiça intrínseca de um Deus imutável mudou de uma dispensação para outra?) — o meu único objetivo é indicar o que Strickland afirma ser a questão. Ele diz que o AT olha para adiante, para um dia futuro "quando a lei mosaica não for mais o princípio operacional", embora ainda haja uma "Lei envolvida". Strickland continua dizendo que de acordo com Jeremias 31.31 essa lei será inscrita nos corações dos crentes. Para mim isso é uma interpretação muito errônea das palavras de Jeremias, por meio de quem Deus prometeu escrever *não uma nova lei,* mas a "minha lei" no coração do seu povo [31.33]. De que lei conhecida, associada ao Êxodo [v. 31], qualquer judeu do AT se lembraria, quando Deus falasse de "minha Lei" que não fosse a lei mosaica?[2]

Em uma afirmação não fundamentada em argumentos, que Strickland considera óbvia, ele diz: "As discussões de Paulo acerca da lei eram necessárias não em virtude do problema das interpretações errôneas da lei por parte dos fariseus [como harmonizar isso com Gl 2.19; Fp 3.5,6; etc.?], mas antes pela aplicação da lei, mal-interpretada ou não, por parte dos cristãos". Ele conclui que Paulo se opunha a "toda e qualquer sugestão de que os cristãos estavam agora obrigados a obedecer à lei". Ao contrário, parece que Paulo não somente sugeriu, mas ordenou sem maiores explicações, que "o que importa é obedecer aos mandamentos de Deus" (1Co 7.19).

Ao aludir a 1Pedro 1.15,16, Strickland diz que o apóstolo simplesmente observa que a "natureza da lei está em harmonia com sua origem"; isso não faz da santificação "uma função legítima da lei". Aqui o autor demonstrou ter uma visão

[2]Outro aspecto estranho da interpretação de Strickland, como é apresentado no quadro geral do dispensacionalismo, é a sua afirmação de que Deuteronômio 30.1-14, cujo cumprimento final ele vê tratado em Jeremias 31.31,32, aponta adiante para o reino do milênio. Mas ele tem de admitir, com base no uso de Deuteronômio 30 em Romanos 10.6-8, que os dias de Paulo "era o tempo" para o qual se aplicava — "a situação na igreja".

restrita da sua leitura aqui. Pedro não somente constata o fato da santidade de Deus; ele também exorta os crentes a serem "filhos obedientes" (v. 14), que desejam ser santos "assim como é santo aquele que os chamou". Além disso, Pedro faz da santidade de Deus o padrão de santidade deles, ao citar a lei mosaica e exigir que os crentes do NT a sigam!

Parece-me que o tratamento que Strickland dá à evidência está marcada fortemente por erros exegéticos e lógicos, mas não obstante, a coisa principal a ser observada é sua dedução de que o NT defende a santificação à parte da lei mosaica. Ele argumenta que independentemente do que for dito de positivo sobre a lei mosaica, isso não pode ser mantido em qualquer "sentido de que temos de obedecer à lei para santificação".

Mesmo assim — e é aqui que se manifesta a incoerência do ensaio — Strickland ainda quer falar do "valor positivo da lei mosaica", e cita o fato de que funcionava para "expor o pecado". Ele escreve que "Paulo defende que a lei mosaica tinha o propósito de expor o pecado [...] A pecaminosidade da humanidade foi revelada pela comparação do comportamento humano com a santidade revelada na lei". Essa afirmação, que é demonstravelmente bíblica na sua natureza, indica que a lei mosaica com seus estatutos sobre o comportamento humano revela o que as pessoas devem fazer e o que não devem fazer; ela revela o que é a santidade divina, com a qual a pessoa precisa comparar seu comportamento (pelo contraste) e obter conhecimento do seu pecado. Strickland admite que a lei mosaica "revela a perfeição moral do seu Doador". E o leitor deveria observar muito bem que a lei forçou Paulo a admitir "a gravidade do pecado como um ato contrário à natureza de Deus". De acordo com Strickland, Romanos 3.20 prova "que [Paulo] apresenta o propósito da lei como revelando o pecado àqueles que têm necessidade de justiça"; aliás, para Strickland, isso aponta para a necessidade universal da salvação criada pela transgressão da lei, pois Paulo argumenta que todos, judeus e gentios, estão debaixo do pecado. Strickland, mais tarde, admite que a "lei moral de Deus inscrita intuitivamente no coração humano [...] fornece o fundamento para a lei mosaica, na qual encontra expressão inteligível de forma codificada". Seguindo Romanos 3.19, Strickland reconhece o escopo da obra da lei de revelar o pecado "para que toda boca seja silenciada".

Por isso, escreve que a lei mosaica não tinha a intenção somente de dar "conhecimento do pecado" mas também de demonstrar a "pecaminosidade do pecado" (como também trazer convicção pessoal da profundidade com que nos distanciamos da santidade de Deus). Além disso, esse propósito da lei de revelar a pecaminosidade da humanidade, que Strickland defende, é válido para a era ou a dispensação da igreja. Na conclusão do seu ensaio, afirma: "A lei tem aplicação permanente à vida do crente até na época da igreja".

Agora, se a lei mosaica continua a revelar a todas as pessoas de hoje a perfeição moral e a santidade de Deus, explicando-lhes o que é o pecado — um ato contrário à natureza de Deus — então a conclusão de que a lei mosaica nos informa do padrão divino e universal do que é certo e errado é inevitável. Strickland concorda que a lei mosaica nos mostra o que é o pecado. Ele reconhece que pecado é aquilo que os seres humanos não devem fazer. Por isso, a lei mosaica nos mostra hoje o que não devemos fazer — o mesmo que para dizer que a lei regulamenta (comunica os padrões morais para) a nossa conduta como cristãos do NT. A santificação significa seguir a santidade (que Strickland diz estar revelada na lei mosaica) e afastar o pecado nas minhas atitudes e conduta (o que é revelado por meio da lei mosaica, como Strickland diz novamente). Quando, por exemplo, leio na lei do AT: "Não aceite suborno" (Êx 23.8) ou "Não oprimam nem roubem o seu próximo" (Lv 19.13), Deus comunica a mim o modo que quer que eu proceda. Ele não tem um padrão duplo de moralidade, como se os incrédulos estivessem proibidos de agir assim, mas os crentes podem aceitar suborno ou oprimir os outros! (Infelizmente, alguns cristãos confessos agem dessa forma em nome da "graça"!) A lei mosaica não nos revela o que é pecado para que possamos continuar pecando! Strickland certamente diria o mesmo (Rm 6.1,2). Temos de dizer, então, se queremos ser coerentes com as premissas do ensaio de Strickland, que a lei mosaica revela um padrão de santificação para os crentes do NT — o que é diametralmente *contrário* ao que vimos Strickland afirmar anteriormente.

O devastador ferimento auto-infligido que está no cerne do ensaio de Strickland é a tentativa incoerente de dizer *tanto* que a lei mosaica não é o padrão "regulador" da santificação e da vida cristã *quanto* que a lei mosaica continua a "revelar" o

padrão de comportamento santo para todas as pessoas (pelo qual conhecem seu pecado). Os dois pólos da dialética são colocados lado a lado quando Strickland escreve: "A lei mosaica naturalmente terminou quando Deus suspendeu seu programa com Israel", e depois afirma o seguinte: "A lei moral de Deus em si não muda".[3] Além disso, ele concede que "o princípio" (ou "essência") expresso em um estatuto de Moisés "pode ainda hoje ser pregado na igreja" porque cumprir a lei de Cristo simultaneamente proporciona cumprimento da lei de Moisés! Essa contradição, creio eu, explica o poder de convicção da posição geral de Strickland e a torna inaceitável como uma perspectiva evangélica acerca da questão da lei de Moisés. Ele não apresenta uma opção coerente.

Antes de concluir essa análise, precisamos examinar mais a fundo um dos aspectos conflitantes da incongruência teológica da posição teológica de Strickland, a saber, o aspecto da sua discussão que nega (em vez de apoiar) a autoridade moral do AT. Em meu livro *Theonomy* [*Teonomia*] argumento

[3]A distinção entre a função "reveladora" e a "reguladora" da lei mosaica alegada por Strickland (seu "duplo propósito da lei") não abranda a discordância interna, pois tanto seu fundamento exegético quanto a clareza conceitual podem ser contestadas. Isso só reafirma, em roupagem lingüística nova, a antiga distinção entre o "segundo uso" e o "terceiro uso" da lei (v. fórmula de concordância), associada de maneira confusa a uma distinção popular entre a autoridade da Lei ao fomentar a devoção pessoal e a condução de questões sociopolíticas na "teocracia". Não se prova coisa alguma com improviso de vocabulário.

Para tomar conhecimento de uma discussão sobre a imprecisão e a natureza confusa de outro tipo de distinção dispensacionalista usada nesse ponto — entre o "código mosaico" definido culturalmente e a eterna "lei moral" de Deus — v. o meu livro (com Kenneth L. Gentry, Jr.), *House divided*: the break-up of dispensational theology (Tyler: Institute for Christian Economics, 1989), 90s. Strickland escreve que a "lei de Moisés" e a "lei de Cristo" são "aplicações específicas do padrão moral eterno de Deus" — e assim conduziriam às mesmas conclusões ou aplicações em resposta a questões éticas práticas. Se não, então de fato não expressam o mesmo "padrão moral eterno". (Essa observação precisa de destaque especial quando lemos que Strickland trata a "lei de Cristo" não como exigências concretas, mas como "princípios dispersos" aplicados pela condução interior do Espírito Santo!) Assim, a contraposição que Strickland faz dos dois aspectos é nebulosa. Ele diz que a lei de Cristo "não é uma mera reformulação da lei mosaica", e há sentidos em que eu gostaria de dizer a mesma coisa. Mas não podemos negligenciar o fato de que uma das "leis" estabelecidas por Cristo é precisamente a que nos orienta a obedecermos à "menor letra ou [a]o menor traço" da lei mosaica (Mt 5.18,19), ou então sofreremos a sanção do rebaixamento no seu Reino. A lei de Cristo contém a lei de Moisés, tanto conceitualmente quanto por decreto do Senhor.

que a nossa pressuposição hermenêutica principal deveria ser que os princípios da lei mosaica continuam obrigatórios a não ser que sejam revogados no NT, o que, se for verdadeiro, destrói o princípio principal e contrário de Strickland, ou seja o princípio da descontinuidade. Em um momento, de forma cavalheiresca ele descarta essa questão como uma "questão discutível", mas sabe melhor do que isso. Em seu ensaio Strickland quer tratar da posição teonomista e, de fato, precisa apresentar uma refutação a ela para assim fundamentar a sua rejeição da validade contínua das exigências morais da lei mosaica para os crentes do NT.[4]

Ele faz um esforço ineficaz nessa direção na sua discussão da "lei mosaica e o cristão", começando com uma tentativa ilegítima de reduzir o esforço que seria necessário para essa tarefa. Em primeiro lugar, Strickland tenta reduzir a posição teonômica a Mateus 5.17-19 (chamando-o de "justificativa principal" da teonomia), e, em segundo lugar, ele tenta reduzir o argumento teonômico daquele texto para uma simples palavra, *plçrôsai*, dizendo que "para sustentar" a tese teonomista, essa palavra precisa "ser entendida como significando 'confirmado' ou 'ratificado' e não 'cumprido'". Ah, se isso fosse tão simples! As premissas operacionais fundamentais da ética teonomista poderiam ser — aliás, em meus livros[5] são — prontamente provadas com base em grande quantidade de textos do NT, e Mateus 5.17-19 é apenas um deles. Visto que é um texto tão claro e importante e muitas vezes tem sido usado como o centro da discussão, *Theonomy* lhe dedica uma discussão

[4]A falta de espaço impede que me atenha mais com a interpretação errônea de Strickland da ética teonomista que nega o fato de que Israel era uma nação singular com Deus, seu governante supremo, e que esse povo foi separado por Deus ou conduzido por ele de forma especial. Há alguns anos Meredith Kline também enfrentou o mesmo espantalho. Na minha resposta, apresentei testemunho sólido do meu livro *Theonomy* para mostrar que a ética teonomista mantém uma posição totalmente oposta ao retrato apresentado aqui (v. M. G. Kline on theonomic politics: an evaluation of his reply, *Journal of Christian reconstruction* 6 [Winter, 1979-80], p. 195-221.

[5]*Theonomy in Christian ethics* (Nutley: The Craig Press, 1977, 1984); *By this standard*: the authority of God's Law today (Tyler: Institute for Christian Economics, 1985); *House divided*: the break-up of dispensational theology, com Kenneth L. Gentry, Jr. Para uma resposta aos desafios, levando em consideração a discussão extensa da exegese de Mateus 5, incluindo cada crítico citado por Strickland, v. *No other standard*: theonomy and its critics (Tyler: Institute for Christian Economics, 1991).

detalhada. Mas a tese teonomista poderia ser demonstrada sem referência alguma a esse texto. Além disso, mesmo que os estudiosos da lingüística refutassem completamente a minha compreensão semântica da palavra *plērōsai* em Mateus 5.17 (o que não fazem porque até críticos como Strickland admitem essa possibilidade), a perspectiva teonomista da passagem como um todo ainda seria mantida.

O debate de Strickland com a teonomia está atravancado com distorções. Ele afirma que de acordo com *Theonomy*, "*plērōsai não pode* ser entendido como 'cumprido'"; eu o traduzo por "confirmar", ele alega, "*em vez de* 'cumprido'" (grifo acrescentado). Isso está absolutamente incorreto. Eu não tenho problema em traduzir *plērōsai* por "cumprir" em Mateus 5.17 — e quando me refiro a esse texto essa é exatamente a palavra que uso com freqüência. Mas como qualquer pessoa que participa de debates em torno desse texto percebe, a palavra "cumprir" pode ser compreendida de muitas maneiras diferentes (e até conflitantes). Por essa razão, é necessário ir além, como me propus a fazer em *Theonomy*, e perguntar *de que maneira* Cristo reivindicou cumprir a lei — para encontrar o significado preciso a ser dado ao termo nesse contexto específico. Propus "confirmar" como o significado que o autor tinha em mente para explicar "cumprir", *não* "em vez da" tradução de "cumprir". Strickland interpretou a questão de forma totalmente errônea.

E qual é o argumento de Strickland contra a compreensão dessa palavra como "confirmar"? Ele diz que esse não é o uso costumeiro, nem é a forma em que Mateus em geral usa o termo. Isso não pode ser considerado um argumento lingüístico sério, e certamente não é um argumento relevante ou decisivo na tentativa de determinar o significado da palavra em um contexto particular. O axioma pressuposto usado por ele nessa crítica — ou seja, que em cada texto uma palavra específica significa o que o autor tem em mente para ela em outros textos — não mostra uma reflexão profunda da questão. Aplicar isso de forma coerente ao conjunto com um pouco de análise estatística e poderíamos desbastar consideravelmente os nossos dicionários gregos! Aliás, a pressuposição de Strickland reduziria cada palavra a um, e somente um, significado, visto que todo uso à parte do uso estatístico principal seria, *ipso facto*, desqualificado por não ser usado assim

na maioria das vezes. Para provar que uma palavra específica em Mateus 5.17 não traz na verdade um sentido específico sugerido por outro autor, Strickland precisa de muito mais do que uma referência rápida a generalizações estatísticas. Há bons motivos para se crer, como mostro em *Theonomy*, que *nesse contexto específico* a palavra "cumprir" muito provavelmente tenha o sentido preciso de "confirmar a lei na sua medida completa". Observe o oposto sintático de "abolir" na mesma frase, a sustentação explanatória da autoridade da lei, já no versículo seguinte, e o ataque ilustrativo e significativo de Cristo à tentativa de diminuir a exigência da lei nos versículos 20 a 48.

Mas a interpretação teonômica de Mateus 5.17-19 não pode estar correta, Strickland argumenta, pois não "não permitiria ab-rogação de parte *alguma* da lei mosaica". Mais uma vez, porém, ele interpretou muito mal a questão. Levando em consideração os aspectos lingüísticos, e exegéticos, Cristo não apresenta qualificação alguma do seu endosso absoluto da validade da lei de forma específica em Mateus 5; no entanto, levando em consideração o aspecto da relevância teológica, Mateus 5 não é o único texto em que Cristo ou os autores do NT falam da lei. A posição teonomista sempre disse, por conseguinte, que as declarações absolutas de Cristo em Mateus 5.17-19 fornecem a pressuposição operacional básica do cristão — a generalização com a qual a pessoa começa sua reflexão a respeito da lei do AT. Precisamos *pressupor* que todo mandamento do AT (até o menor preceito, v. 19) continua obrigatório para nós hoje *a não ser que* o ensino de Cristo ou dos apóstolos qualifique ou altere essa pressuposição. Se essa interpretação do ensino de Cristo está incorreta, Strickland ainda precisa demonstrar isso. Ele nem mesmo começou com uma compreensão precisa da posição que se propõe a refutar.

Na minha opinião, Mateus 5.17-19 clara e obviamente apresenta Jesus endossando a instrução ética da lei do AT. Qual é a compreensão de Strickland dessa passagem? É algo no mínimo formidável. De acordo com ele, nos versículos 17,18 Jesus não estava falando acerca das exigências morais ("lei, mandamentos") do AT, mas das suas *profecias*. O trecho ensina, assim ele afirma, que "as afirmações proféticas das Escrituras podem ser abolidas somente quando forem cumpridas". Mas o leitor atento precisa exclamar: "Onde há *alguma* menção

ou discussão das profecias do AT nesse texto ou no seu contexto imediato?" O fato é que não encontramos nem mesmo uma palavra sobre profecias do AT aí. Strickland fabrica a idéia de que esse é o tópico em discussão e então o importa para o texto. Qualquer leitor pode perceber que Cristo não está discutindo profecias, mas, nesse ponto específico, ética — aliás, isso se estende até o final do sermão.

Até os versículos 17,18, Jesus discute atitudes e "boas obras". Então nos versículos 17,18, diz Strickland, Jesus nega enfaticamente que as *profecias* do AT poderiam ficar sem cumprimento. Por que isso seria relevante para o que o Senhor acabou de ensinar? Além disso, o problema com a posição de Strickland não é somente que é arbitrária; ela não faz sentido algum do texto em consideração. Observe que *oun* (no grego; "pois" em algumas versões) conecta os versículos 18 e 19. O versículo 19 é apresentado como uma inferência ou aplicação da premissa apresentada no versículo 18. Na hipótese de Strickland, então, temos Jesus declarando que, visto que as *profecias* do AT precisam ser cumpridas, todo aquele que transgredir "*um desses mandamentos*" será rebaixado no Reino de Deus. Isso torna a palavra "pois" ininteligível, partindo de uma premissa sobre profecias e chegando a uma conclusão sobre mandamentos! E a interpretação de Strickland suprime e ignora o pronome demonstrativo "desses" no versículo 19: "Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos". Aqui Jesus se refere ao assunto da sua afirmação no versículo 18: "a menor letra ou o menor traço [...] desaparecerá da Lei". "Desses" *não* está se referindo às profecias do AT, como Strickland defende de forma forçada, mas antes aos mandamentos. Na minha opinião, Strickland insere sub-repticiamente no texto de Mateus 5.17-19 um esquema teológico preconcebido — seu dispensacionalismo; ele precisa recorrer a esse tipo de argumentação para evitar dizer que a instrução moral da lei mosaica continua sendo um padrão de santificação para o cristão do NT. Do coração escrevo a vocês irmãos e amigos: prestem atenção às palavras do Senhor. "Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e *ensinar os outros a fazerem o mesmo*, será chamado menor no Reino dos céus".

Há outras interpretações de textos bíblicos igualmente inadmissíveis às quais Strickland é forçado por seu dispensacionalismo. Por exemplo, ele diz que Paulo eliminou a idéia de

que a lei "é boa para santificação". Quando Paulo declara a qualidade distintamente boa da lei em 1Timóteo 1.8,9, ele não tem a intenção, segundo Strickland, de que ela seja usada pelos cristãos, mas somente pelos incrédulos: "O decálogo [...] foi preparado para ser usado pelo incrédulo *e não* pelo crente" (grifo do autor); "a lei não foi dada para os justos ou salvos nesta era da igreja". Na verdade, contrário ao que pensa Strickland, o referente de "a lei" nessa passagem indubitavelmente vai desde o decálogo até questões na lei de Moisés como seqüestro, homossexualismo etc. Também ao contrário do que pensa Strickland, Paulo aqui não está usando o adjetivo substantivado "justos" como sinônimo de "justificados", como seria necessário na interpretação que Strickland dá à palavra para indicar para o "homem salvo".

Para Paulo, até mesmo os justificados ou salvos precisam ser desafiados a buscarem a justiça (1Tm 6.11) — que incontestavelmente caracteriza os mandamentos de Moisés (v. Rm 7.12). Na perspectiva de Paulo, os salvos são vistos em si mesmos como completamente justos. Eles ainda precisam de orientações e limitações éticas, colocando-os entre aqueles para quem a lei mosaica ainda é aplicável (v. Rm 8.4,7-9). Mas Strickland afirma que essa orientação de que o cristão precisa *não pode* vir da lei mosaica. Por que não? Há algo de errado ou defeituoso nas suas orientações morais? Strickland está em um dilema terrível sobre como responder a essa questão. É digno de observação que Paulo diz nesse mesmo texto que as coisas que são condenadas pela lei são exatamente as mesmas coisas que são contrárias ao ensino do evangelho (v. 10,11). A interpretação de 1Timóteo 1.8,9 apresentada por Strickland também o faz cair em auto contradição. De acordo com Strickland, Paulo estava se referindo à lei mosaica, e Paulo negou que essa lei foi promulgada para os que são salvos. Só que, anteriormente no seu texto, Strickland desenvolve em detalhes suas idéias para demonstrar o contrário, ou seja, que a lei mosaica foi revelada para um povo redimido (salvo)!

Apesar da boa intenção, parece-me que os sistemas dispensacionalistas de interpretação sempre acabam emaranhados em incoerências como essa.

Réplica da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

a Wayne G. Strickland

Walter C. Kaiser Jr.

A solução dispensacionalista à tensão lei/ evangelho observada no texto bíblico tenta fazer da "lei de Cristo" uma nova lei que agora serve como contraparte da lei mosaica na nova aliança. Essa solução soa parecida à que foi proposta há alguns anos para a própria nova aliança, i.e., duas novas alianças foram inventadas para dar uma a Israel e outra à igreja. É um prazer relatar que essa solução de duas novas alianças já foi refutada, e quase todos hoje concordam — desde 1965! — que há somente uma nova aliança.

Seria motivo de grande alívio no corpo de Cristo se percebêssemos que como resultado destes ensaios sobre a lei e o evangelho toda a distinção entre a lei originalmente promulgada por nosso Senhor Trinitário e a lei de Cristo também tivessem desaparecido! A tendência de relegar a lei do AT a Moisés em vez de à fonte divina da qual veio é por demais observável — especialmente naqueles textos em que o intérprete gostaria de colocar um teto temporal ou uma deficiência cultural na lei mosaica.

Até mesmo quando Cristo ou os apóstolos abertamente citam o AT e dizem que estão repetindo o que está na "Escritura" ou na "lei e nos Profetas" (Mt 22.37-40; Rm 13.8-10; Gl 5.14; Tg 2.8-12), a posição que Strickland adota nega isso claramente! Em vez disso, ele escreve que essa lei de Cristo supostamente nova "não é uma mera reformulação da lei mosaica, pois não consiste de um corpo concreto de exigências, mas

antes de princípios básicos, [pelos quais] [...] o Espírito Santo ministra na vida do crente do NT [...] [e assim] não há necessidade de restrições externas longas, detalhadas e codificadas como no caso da lei mosaica". Para tornar esse erro ainda mais complexo, lemos então que o amor ao nosso próximo é o cumprimento das exigências da lei (Gl 5.14), que por sua vez é identificado como a "lei de Cristo" em Gálatas 6.2.

Tudo nesse passo teológico e exegético extremamente importante espera por prova das Escrituras. Aliás, em vez de exibir o fato de que Cristo e os apóstolos rejeitaram a forma e a essência dos mandamentos do AT que eles citaram, a evidência aponta de forma esmagadora no sentido oposto. Além disso, pode-se argumentar de forma muito convincente que todo o livro de Tiago é em si mesmo uma série de exposições sobre cada versículo de Levítico 19.12-18 (exceto o v. 14). Como prova citamos:

Levítico 19.12	Tiago 5.12
Levítico 19.13	Tiago 5.4
Levítico 19.15	Tiago 2.1,9
Levítico 19.16	Tiago 4.11
Levítico 19.17*b*	Tiago 5.20
Levítico 19.18*a*	Tiago 5.9

Tiago chamou a mesma lei que Paulo supostamente chamou de "lei de Cristo" de "lei do Reino encontrada na Escritura" (Tg 2.8). Temo que seja impossível mostrar que a lei de Cristo (ou lei do Reino) era uma lei separada e diferente da lei que o Pai revelou a Moisés como o foi provar que houve duas novas alianças.

Além disso, o amor não pode ser o novo substituto para a antiga lei visto que a antiga lei exigia o mesmo amor. Ademais, o amor não é uma palavra sobre "o quê?", mas somente uma palavra sobre "como?". O amor nunca nos dirá *o que* devemos fazer para viver e nos comportar como Deus o quer. Entretanto, nos dirá *como* devemos agir quando fazemos o que deveríamos estar fazendo.

Essa solução para nosso problema é um novo tipo de teologia da substituição. Assim como a teologia da aliança incorretamente substituiu Israel pela igreja, essa solução iria substituir a revelação do caráter de Deus na sua lei pelo caráter de Cristo. Como essa casa pode continuar em pé se está dividida contra si mesma?

Mas há mais. Quatro outros problemas precisam ser tratados. Alega-se que: 1) a *tôrāh* da nova aliança não é a mesma lei que foi dada a Moisés, mas é a lei de Cristo; 2) a *tôrāh* é "justa, santa, boa e espiritual" com relação à sua origem, mas não com relação à sua essência; 3) não há distinções a serem feitas na lei unificada de Deus; e 4) o legalismo farisaico é a mesma coisa que a justiça da lei louvada pela Escritura. Cada uma dessas afirmações está distante do alvo bíblico e exige tratamento enérgico.

A *tôrāh* da nova aliança é a mesma coisa que a lei mosaica

Evidentemente Jeremias 31.33; Ezequiel 11.20; 36.27 deixam claro que na nova aliança Deus colocará a sua *tôrāh* ("lei") "no íntimo deles" e a escreverá "nos seus corações", para que assim o seu povo esteja capacitado a seguir *ḥuqqāy* ou *ḥuqqotāy* ("meu estatuto" ou "meus decretos") e *mishpāṭāy* ("minhas leis" ou "meus juízos"). O ônus da prova não está com aqueles que dizem que essa lei é a mesma que Deus deu a Moisés; antes, está exatamente com aqueles que têm em mente outra lei do que aquela à qual apontam as palavras desse documento. Até mesmo a tentativa de introduzir algum tipo de cunha entre a lei moral que existia antes de Moisés e os padrões morais que Deus deu a Moisés não funciona. Que sentido faz dizer: "Os padrões morais de Deus não mudam, mas a expressão concreta deles pode mudar"? Se a primeira parte dessa afirmação está correta, e de fato está, isso quer dizer que a segunda parte precisa significar que a expressão concreta muda também a essência da moralidade que ela contém? E se a essência não for mudada, então por que todo esse espalhafato e protesto contra a forma mosaica que contém a mesma essência que existia *antes* da lei mosaica que a que existe *depois* da lei mosaica? Você consegue perceber por que é desnecessário postular duas (ou mais) leis diferentes? É na verdade o mesmo artifício que tem se tentado usar tantas vezes na história dessa formulação teológica: A tendência tem sido fatiar em embalagens separadas de significado, quando na verdade os termos simplesmente funcionavam como sinônimos entre si, e.g., o reino de Deus e o reino dos céus, os três ou quatro tipos diferentes de "evangelhos", o dia de Cristo e o dia do Senhor, e a nova aliança (referente à igreja) e a antiga aliança (referente a Israel).

Alguns dos outros ensaios têm apontado para a função escatológica da lei de Deus; por isso não há necessidade de repetirmos esse material aqui. Mas não podemos negligenciar o ponto: Se a *tôrāh* que Deus escreverá nos nossos corações está de alguma maneira associada à sua antiga lei dada a Moisés, certamente estaríamos distantes do alvo se estimulássemos a igreja a não ter nada a ver com aquela lei! Aliás, quebrar o menor dos preceitos *e ensinar outros a fazerem o mesmo* renderá a esses intérpretes a honra dúbia de serem chamados "menor no Reino dos céus" (Mt 5.19). Não digo isso baseado na minha própria autoridade, nem na de alguma outra posição preconceituosa, mas na autoridade do próprio Senhor da glória!

A lei é santa, justa e boa na sua origem e essência

Essa posição está tão tomada pelo fato de que "a lei mosaica é antitética ao evangelho e não tem parte nele" que mesmo quando o texto diz o oposto, isso precisa ser descartado por explicações como se nunca tivesse afirmado outra coisa. É evidente que precisamos reconhecer que Paulo claramente ensina que "a Lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom" (Rm 7.12). Aliás, Paulo acrescenta: "Sabemos que a lei é espiritual" (v. 14). Portanto, como essa lei santa, justa, boa e espiritual pode ser antitética ao evangelho e não ter parte alguma nele? Algo que é tão santo, bom e espiritual, e não menos justo, deveria ser considerado como um auxílio ao evangelho na nossa vida de fé! Especialmente porque Paulo, em pelo menos duas ocasiões, contradiz clara e inequivocamente essa tese da antítese e da anulação da lei de Deus: "Anulamos então a lei pela fé? De maneira nenhuma! Ao contrário, confirmamos a lei" (Rm 3.31). E em outro texto: "Então, a lei opõe-se às promessas de Deus? De maneira nenhuma!" (Gl 3.21*a*).

Como alguém poderia se desviar desse ensino tão direto e claro? A posição defendida no ensaio que estamos avaliando argumenta: "Por isso, 'a lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom' (v. 12), não no sentido de que temos de obedecer à lei para santificação, mas no sentido de que ela se originou em um Deus santo, justo e bom [...] Simplesmente notar que a natureza da lei está em harmonia com sua origem não valida a santidade como uma função legítima da lei". Certamente é uma forma muito curiosa de argumentar primeiro concordar

com o fato de que a lei é santa no sentido de que "ela revela a perfeição moral do seu Doador", mas depois discordar de que possa funcionar de forma coerente com as qualidades perfeitas para revelar a santidade de Deus!! Aliás, a lei não foi dada somente a Israel para instruí-lo na santidade (como Levítico 19.2 e muitos outros versículos ensinam), mas foi para essa mesma santidade que Deus chamou a igreja (1Pe 1.15,16). O que poderia ser mais claro do que isso?

A única lei de Deus revela distinções dentro dela

O argumento de que a lei é um todo tão unificado que qualquer cumprimento de parte dela impede o uso adicional dela no futuro, não pode ser sustentado de forma coerente, sem cair em contradição. Em primeiro lugar, a lei, ou melhor ainda, a *tôrāh*, inclui os cinco livros de Moisés — Gênesis a Deuteronômio. Se não se pode fazer distinções dentro da *tôrāh*, então os cristãos, quando rejeitam a lei por ter sido cumprida, precisam estar prontos também para rejeitar a promessa dada a Abraão, Isaque e Jacó! Isso também faz parte da "lei". Obviamente, há poucos, se é que há alguém que estão dispostos a pagar esse alto preço. Caso se argumente, como certamente ocorre, "Mas por 'lei' eu só quis dizer a parte legal da *tôrāh*", então o nosso defensor de uma lei unificada já fez uma distinção que é extra bíblica — e uma que esse tipo de defensor geralmente não permite que outros façam! Além disso, é difícil mostrar que o termo preferido pela Bíblia, *tôrāh*, pode ser igualado ou até mesmo limitado à legislação sinaítica — devemos, então, apagar as promessas de Gênesis 12—50 da *tôrāh*. Mas mesmo se a lei estivesse limitada à legislação sinaítica, até aí a promessa feita aos pais Abraão, Isaque e Jacó apareceria. Por isso o mesmo princípio que deveria segmentar e separar o material legal da promessa não nos permitirá fazer isso, a não ser que recorramos aos significados da palavra "lei" em francês, inglês, alemão ou português em vez do conceito hebraico de *tôrāh*.

Mas há mais. Os profetas anteriores e posteriores não nos ensinaram que havia prioridades e classificações até mesmo dentro da única lei de Deus? Em 1Samuel 15.22*b* não somos incentivados a isso? Lemos aí: "A obediência é melhor do que o sacrifício, e a submissão é melhor do que a gordura de carneiros". Davi (Sl 51.16-19), Isaías (Is 1.11-20), Oséias (Os 6.6),

Jeremias (Jr 7.21-24), Miquéias (Mq 6.6-8) e muitos outros não distinguiram também entre o que tinha prioridade espiritual e a realização de algumas ações incentivadas pela mesma lei? Se essa lei de Deus fosse toda de uma parte só, única e singular, sem classificação ou atribuição de prioridades, por que, então, todos esses profetas insistem em elevar os aspectos morais e espirituais da *tôrāh* acima do restante da *tôrāh*? É isso que na verdade Jesus ensinou, quando seus ouvintes estavam tropeçando no fato de não encontrarem distinções dentro da lei. Ele os aconselhou a irem para casa e refletirem sobre o ensino de Oséias 6.6 e Miquéias 6.8 (Mt 9.13; 12.7; 23.23). Como os líderes espirituais daqueles dias eram guias cegos, Jesus se queixou, pois exageravam nos detalhes da lei e, no entanto, negligenciavam "os preceitos mais importantes da lei" (Mt 23.23). Se a nossa geração considera difícil fazer essas distinções nessa lei única, nosso Senhor e Mestre não pensa assim. Todos os que dizem seguir nosso Senhor deveriam levar seu exemplo a sério.

A réplica a esse ensino tão direto e franco acerca da legitimidade das distinções na lei consiste em dizer que Jesus ainda estava na dispensação da lei quando pronunciou essas palavras. Se não, Jesus também ensinaria que deveríamos dar o dízimo da "hortelã, do endro e do cominho" (Mt 23.23).

Não queremos negar a validade do contexto temporal da época em que Jesus fez essa afirmação, mas nada pode contradizer o fato de que *há* distinções que precisam ser feitas na lei em si. Se Jesus ensinou que havia essas distinções na lei nos dias em que a aliança sinaítica ainda estava em vigor, então precisamos concordar que elas podem ser feitas ainda hoje. Esse é o resumo do argumento. E se essas distinções existem, e dão prioridade para o que é interno, moral, ético, espiritual e santo, por que então minha geração insiste em dizer que essas distinções não existem e não podem ser feitas nos nossos dias? Isso poderia nos colocar em apuros sérios com nosso Senhor por pervertermos a sua santa lei.

A justiça da lei está em oposição ao legalismo farisaico

O fracasso em entender que Paulo contrastou justiça com fé e com justiça legalista (um passo que o artigo que estamos resenhando diz que não é permitido) nos conduzirá a todo tipo de problemas exegéticos e teológicos. Até parece que Paulo

não tinha necessidade de ter fé em Cristo (de acordo com o argumento do capítulo que estamos avaliando), pois se declarou "irrepreensível" em Filipenses 3.6 com respeito à sua observância da lei. Até mesmo quando reconhecem que a justiça resultante era a "minha própria justiça" (3.9), os defensores da posição citados por Strickland não estão dispostos a reconhecer que isso é um uso errôneo da lei. Na maneira de pensar deles, isso era normativo e esperado até que a mudança das dispensações gerada pela vinda de Cristo produzisse uma mudança de atitude em relação à justiça da lei.

Mas isso é abuso! E um abuso grande o suficiente para lançar Israel no deserto ou no exílio babilónico — e lançar a igreja a todo tipo de conseqüências corporativas sérias. O mesmo evangelho que foi também pregado a nós (Hb 3.17; 4.2) não foi pregado aos corpos que caíram no deserto? Qual foi o problema da pregação que foi oferecida àquela multidão no deserto? Será que foi um fracasso realizar as obras da lei? Não, a falha, em primeiro lugar, foi crer e colocar qualquer obra da lei no contexto prioritário da fé. De que forma então pode essa posição concluir legitimamente (depois de protestar tão veementemente que nunca ensinou que há dois caminhos de salvação na Bíblia) que "estabelecer ou obter justiça com base na lei é fútil em virtude do fato de que Cristo revelou [agora?] uma justiça baseada na fé nele"? A experiência de Paulo com a lei não foi somente a.C.; foi também a.f. (*antes da fé*). De forma nenhuma esse uso da lei pode ser considerado bíblico na sua descrição ou prática em qualquer tempo ou lugar. Visto que se defende uma distinção tão não-bíblica, é de admirar que ainda hoje haja um véu sobre os olhos de muitos que lêem o AT? E será que não seria essa a razão por que tantos estudiosos contemporâneos não conseguem entender os contrastes-chave que Paulo está fazendo em Romanos 9.30—10.11, e entendem menos ainda muitas afirmações de Paulo acerca da lei?

Conclusão

A lei não se originou com Moisés; ela veio da boca de Deus (Sl 119.13,71). As "leis [de Deus] permanecem até hoje" (v. 91) e estão "firmada[s] no céu" (v. 89,160), e seus mandamentos "são eternamente justos" (v. 144). Além disso, a lei de Deus "é a verdade" (v.142,151), as ordenanças dele "são justas" (v.

75,172) e nelas "acho consolo" (v. 52); nelas "andarei em verdadeira liberdade" (v. 45). Ainda que as leis de Deus tenham limites (v. 96), "são a alegria do meu coração" (v. 111), e seus estatutos são eternos (v. 144). "Os que amam a tua lei desfrutam paz, e nada há que os faça tropeçar" (v. 165).

Réplica

LUTERANA MODIFICADA

a Wayne G. Strickland

Douglas J. Moo

Leio a análise dispensacionalista de Strickland sobre a questão lei/ evangelho com o sentimento de estar ouvindo uma sinfonia conhecida levemente fora de tom. Tudo soa quase certo. Assim, *em geral* concordo com quase todas as amplas afirmações teológicas de Strickland como também com a maioria dos seus argumentos exegéticos e teológicos específicos. Mas sinto desconforto com o tom das suas conclusões, e discordo de algumas decisões exegéticas que contribuem para esse tom. Deixe-me começar com áreas de concordância.

Em primeiro lugar, com respeito a alguns aspectos específicos. Gosto da ênfase de Strickland ao propósito santificador da lei mosaica. Como ele destaca, o dispensacionalismo tem sido acusado (às vezes de maneira injusta) de ensinar que a lei era um meio de salvação no AT. Isso evidentemente não é assim. Como Lei da "aliança" os preceitos mosaicos foram dados a um povo que já tinha um relacionamento de aliança com o Senhor. O esclarecimento da perspectiva dispensacionalista nesse aspecto é útil. Penso que Strickland está certo em argumentar que os principais teólogos dispensacionalistas do passado não ensinavam isso, e certamente é importante observar que os dispensacionalistas contemporâneos têm se distanciado dessa idéia. (Não obstante, como sugerirei abaixo, pode haver uma conexão mais forte entre "lei" e salvação do que Strickland reconhece.)

Também aprecio o aspecto de que Strickland se nega a dissolver o contraste lei/ evangelho ao torná-lo um contraste "legalismo"/ evangelho. Como argumentei no meu ensaio, o argumento a favor de compreender a palavra *nomos* como uma interpretação errônea e legalista da lei mosaica é fraco. Não podemos dessa forma enfraquecer textos paulinos chave para destacar a descontinuidade entre a lei de Moisés e o cristão (e.g., Rm 6.14; 7.4-6; Gl 3.15-25). Strickland atribui peso completo a esses textos. Ele argumenta corretamente que estar "debaixo da lei" denota estar debaixo da jurisdição da lei, situação que mudou para o povo de Deus com a vinda de Cristo. Também creio ser correta a sugestão de Strickland de que *nomos* às vezes passa do seu significado específico "lei mosaica" na era ou dispensação mosaica, da qual era o elemento central. Assim, ele interpreta corretamente, penso eu, a última parte de Gálatas 3 como uma descrição da função da lei na vida de Israel. Mas essa função "reguladora" terminou, como esse texto deixa claro, com a vinda de Cristo.

Strickland e eu, ao contrário dos outros colaboradores para este volume, somos céticos em relação à divisão tripartite tradicional da lei e sua aplicação à questão da continuidade. Também concordamos em defender que a predição de Jeremias da nova aliança acerca da lei ser "escrita no coração", não precisa necessariamente significar que a lei mosaica *como tal* é agora o guia moral interior para o cristão. Também é louvável sua insistência de que Gálatas 3.10 pressupõe que a lei não pode ser cumprida; é, então, por essa razão que a maldição vem sobre aqueles que buscam a justificação por meio da prática da lei.

Eu poderia mencionar ainda muitos elementos de concordância. O resultado de tantos elementos de concordância nos detalhes é natural: a concordância sobre o ensino geral da Bíblia sobre a aplicabilidade da lei mosaica ao cristão. Strickland e eu concordamos que a lei mosaica não é um guia *direto* para a conduta do cristão. Mas como já sugeri, há alguns pontos de discordância entre nós. Quero mencionar aspectos mais específicos primeiro, antes de concluir com uma discussão das diferenças principais entre nós.

Concordei acima com a conclusão de Strickland de que a lei mosaica não foi dada como meio de salvação para Israel. Mesmo assim, penso que há mais insinuação de uma relação

entre a lei e a salvação do que Strickland estaria disposto a admitir. Em primeiro lugar, não estou tão certo quanto Strickland de que "a desobediência à lei não os removia [os israelitas] desse relacionamento tão desejado da aliança, pois esse relacionamento dependia da fidelidade de Deus". Por exemplo, Levítico 18.29 adverte: "Todo aquele que fizer alguma destas abominações, aqueles que assim procederem serão eliminados do meio do seu povo". Deuteronômio 29.19 e 20 apresenta a mesma verdade de forma mais rígida:

> Se alguém, cujo coração se afastou do SENHOR para adorar outros deuses, ouvir as palavras deste juramento, invocar uma bênção sobre si mesmo e pensar: 'Estarei em segurança, muito embora persista em seguir o meu próprio caminho', trará desgraça tanto à terra irrigada quanto à terra seca. O SENHOR jamais se disporá a perdoá-lo; a sua ira e o seu zelo se acenderão contra tal pessoa. Todas as maldições escritas neste livro cairão sobre ela, e o SENHOR apagará o seu nome de debaixo do céu.

Embora Deus prometesse fidelidade contínua ao povo de Israel mesmo diante de pecado persistente (v. Lv 26.14-45), o indivíduo israelita podia, assim parece, ser cortado da aliança em virtude de violação flagrante da lei de Deus. É verdade, o AT não promete claramente condenação eterna pela desobediência à lei. Mas o que precisamos lembrar é que o AT, e especialmente a lei mosaica, raramente fala em termos de vida e castigo "eternos". Em certo sentido, as promessas e advertências da aliança mosaica em termos desta vida se tornam tipologicamente importantes em relação a questões eternas.

Em segundo lugar, ao contrário de Strickland, penso que textos como Mateus 19.17; Romanos 2.13*b* e 7.10 implicam que a obediência perfeita à lei iriam de fato conduzir à obtenção da salvação da pessoa. Embora as Escrituras deixem claro que a salvação por meio da lei está excluída para sempre devido ao pecado, elas também sugerem que a obediência à lei é estabelecida como um meio *teórico* de salvação. O que estou sugerindo, então, nesses dois pontos é que não podemos remover sem dificuldades a lei mosaica do quadro salvífico do AT. A lei não foi dada para levar o povo de Israel, e tampouco, o indivíduo israelita à salvação; mas caso o indivíduo não a praticasse, isso poderia significar exclusão da salvação no final.

A questão da função da lei na vida de Israel aparece em outro ponto, em que discordo de Strickland. Ele tenta desemaranhar o problema hermenêutico, reconhecidamente confuso, da citação de Deuteronômio 30.12-14 em Romanos 10.6-8 ao argumentar que Deuteronômio 30.11-14 é uma promessa sobre o que a justiça que Deus concederia ao seu povo no futuro. Isso é muito improvável. É verdade, Deuteronômio 30.1-9 vislumbra uma situação no futuro, quando o povo de Israel, depois de um tempo de desobediência, voltará ao Senhor e experimentará sua bênção novamente. Mas o versículo 11 volta à situação da qual Moisés trata no contexto imediato: "O que hoje lhes estou ordenando [...]". Strickland sugere que essa frase requer que os versículos 11-14 se refiram ao tempo de Moisés, assim como a expressão semelhante no versículo 8: "Vocês obedecerão de novo ao SENHOR e seguirão todos os seus mandamentos que lhes dou hoje". Mas no versículo 8 a frase "que lhes dou hoje" simplesmente modifica os "mandamentos"; o verbo principal da frase tem uma orientação para o futuro (perfeito com *waw* conversivo). Não há verbo assim no versículo 11, exigindo que o "lhes" de quem se fala no versículo permaneça o mesmo em todo o texto: o povo que está em pé diante de Moisés enquanto ele fala ("O que hoje *lhes* estou ordenando não é difícil fazer, nem está além do *seu* alcance").

Não podemos, portanto, resolver a tensão entre a citação que Paulo faz de Levítico 18.5 em Romanos 10.5 e a de Deuteronômio 30.12-14 em 10.6-8 por meio da aplicação de um deles para a antiga aliança e do outro para a nova. Em seus contextos originais, cada texto se aplica à lei mosaica, um resumindo a promessa da "vida" oferecida ao israelita que estava na lei e outro tirando toda desculpa que um israelita pudesse ter, no sentido de que nunca ouvira aquela lei. Paulo expande o sentido original desses textos ao usá-los para resumir as formas contrastantes de tratar a justiça. Ele aplica o texto de Deuteronômio ao evangelho, que oferece uma justiça baseada no que Deus já tinha feito pelos pecadores em Cristo. Ele usa Levítico 18.5 como um resumo prático e adequado, talvez costumeiro, do foco da lei mosaica: as ações humanas. À parte do cumprimento da promessa em Cristo, a preocupação contínua com a lei como o foco da obra de Deus significa que alguém está limitado a essas "obras" humanas como o único meio de se obter justiça. Isso, Paulo argumenta, era exatamente

o erro que muitos dos seus patrícios judeus estavam cometendo.

Em oposição a Strickland, então, penso que o contraste de Paulo entre a "justiça que vem da lei" e a "justiça que vem da fé" (Rm 10.5-8; v. tb. 9.30-32; 10.2,3) é o contraste entre a forma em que Deus torna as pessoas justas e a interpretação errônea dos judeus que elevou a lei a um meio de salvação. Strickland parece negar que a referência de Paulo à "justiça da Lei" tenha algo a ver com o abuso da lei por parte dos judeus. E ele é ainda mais claro na sua discussão da expressão paralela em Filipenses 3.9: A antiga "justiça da lei" de Paulo era um motivo legítimo de orgulho para o apóstolo. O que torna isso errado no presente é simplesmente a "mudança de dispensações". Cristo veio para levar a lei ao seu fim, e qualquer busca da justiça da lei é fútil e mal-direcionada. Embora não fique totalmente claro, Strickland parece sugerir que a justiça da lei de que Paulo fala em Romanos 9.30—10.8 e Filipenses 3.6-9 não é um meio de salvação mas simplesmente uma questão de conformidade com as exigências da lei — "justiça teocrática". O que está errado com a "justiça da lei" não é que esta envolva a perversão legalista da lei como um meio de salvação, mas simplesmente que se tornou antiquada pelo avanço da história da salvação.

A ênfase na história da salvação de Strickland, nesse aspecto, é semelhante à de E. P. Sanders, a quem ele cita com simpatia. Mas há problemas em enxergar a questão dessa forma. Em primeiro lugar, a frase "a justiça que vem da fé", com a qual "a justiça que vem da lei" é contrastada (v. Rm 10.5,6; 9.31,32), é claramente uma justiça salvífica. E essa é, certamente, a questão de que Paulo está tratando nesse ponto em Romanos: por que os gentios estão sendo salvos enquanto tantos judeus não o são (v. 9.30; 10.1,9-13). A sua explanação é que os judeus buscaram de forma errônea um relacionamento com Deus, baseado em obras (9.32) e na lei (9.31). O fato de não entender a mudança na história da salvação certamente é parte do problema (10.4). Mas isso não pode ser todo o problema, pois, como o próprio Strickland insiste, a justiça sempre foi conferida mediante a fé. Isso não foi algo inovador com a vinda de Cristo, como atestam Abraão e Davi (Rm 4.1-8). A crítica aos judeus, por usarem de forma errada a lei como meio de justificação, não pode ser removida da discussão que

Paulo apresenta da "justiça da lei". Concordo com Strickland que a palavra "lei" em si não significa legalismo. Mas, como ele mesmo indica, o uso combinado da palavra "lei" com outras palavras pode denotar uma atitude legalista em Paulo; e aqui, eu penso, temos uma questão importante.

Os meus pontos de discordância de Strickland nos aspectos tratados até aqui são relativamente insignificantes, na medida em que não afetam as conclusões teológicas finais. Mais sérios, nesse sentido, são alguns aspectos que quero colocar para discussão agora. Como eu disse anteriormente, em geral concordo com a linha teológica básica de Strickland: a lei de Moisés, sendo uma "codificação" da lei de Deus (a que foi designada para o povo de Israel na aliança mosaica), já não é diretamente obrigatória para o povo de Deus que agora vive sob a nova aliança trazida por Cristo. Mas Strickland continua sugerindo que existe somente continuidade indireta entre a lei de Moisés e a "lei de Cristo", em que as duas são reflexo da lei moral eterna de Deus. A minha dificuldade com essa conclusão é que talvez não faça justiça aos aspectos de continuidade entre a lei de Moisés e a "lei de Cristo" que são enfatizados no NT. Diferenças entre mim e Strickland, na interpretação de três textos, servem para destacar essa diferença.

Strickland entende que Mateus 5.17 é uma afirmação voltada principalmente (talvez exclusivamente) ao cumprimento de Cristo das profecias do AT. Eu penso que isso torce não somente o significado desse texto, mas também a síntese teológica geral do leitor. Strickland fundamenta sua interpretação principalmente no fato de que Jesus afirma aqui que veio cumprir "a Lei e os Profetas", uma frase que em Mateus se refere a todo o AT. Entretanto, a frase em Mateus, na verdade, não focaliza as profecias do AT mas os aspectos legais (de mandamentos) do AT. Nos dois outros textos em que Mateus usa a frase (ao contrário do que diz Strickland, essa *frase* exata não ocorre em 11.13), ela é comparada ao *ensino* ou aos mandamentos de Jesus: a "lei áurea" de Jesus sobre o comportamento cristão resume "a Lei e os Profetas" (7.12); "destes dois mandamentos [amar a Deus e amar o próximo] dependem toda a Lei e os Profetas" (22.40).

Essas referências fazem sentido somente se o foco da frase "a Lei e os Profetas" está naquilo que o AT ordena que as pessoas façam, como comparação (ou contraste) com o que Jesus está

ordenando. O versículo seguinte de Mateus 5.17 também favorece essa interpretação da frase. Strickland sugere que o sentido geral de "a Lei e os Profetas" no versículo 17 transborda para o significado da palavra "lei" no versículo 18. Mas é mais provável que o inverso esteja ocorrendo, especialmente porque o versículo 19, em continuidade com o versículo 18, continua a falar de "mandamentos". Essas referências, com o foco exclusivo em mandamentos do AT no texto seguinte (5.21-48), mostram que "a Lei e os Profetas" no versículo 17 devem se referir primariamente aos mandamentos do AT.

Essa diferença na interpretação afeta o tom das conclusões teológicas do estudante da Palavra. Visto que Strickland nega, para efeitos práticos, que essa passagem esteja se referindo à lei mosaica, ele não integra suas observações sobre continuidade na sua síntese teológica final. Mas quando fazemos isso, não podemos deixar de concluir que Jesus enxerga o seu próprio ensino como conectado organicamente na história da salvação com a lei de Moisés. Como o cumprimento da lei, o seu ensino está em continuidade com ela, uma continuidade que pode, aliás, envolver a incorporação de mandamentos mosaicos na sua própria "lei" (cf. v. 19).

Uma diferença semelhante aparece na interpretação de Romanos 10.4. Strickland e eu concordamos de maneira geral sobre o significado da palavra *telos*: ela inclui referências tanto a "cessação" quanto a "alvo". Strickland focaliza na primeira idéia, sugerindo que o significado primário é que Cristo encerrou a busca fútil de Israel pela justiça da lei. Mas essa conclusão não combina muito bem com a própria interpretação de Strickland da "justiça da lei" (v. o comentário anterior); tampouco justifica a mudança da referência que Paulo faz a Cristo como "o fim da *lei*", a Cristo como "o fim da *justiça da lei*". Além disso, questiono a validade da ênfase de "cessação" como o significado do termo *telos*. Argumentaria que Paulo escolheu propositadamente um termo com um foco "teleológico", querendo assim atrair a nossa atenção à continuidade entre a lei e Cristo. É verdade, essa continuidade inclui uma certa cessação no reino da lei, assim como alcançar a linha de chegada em uma corrida significa o "fim" da corrida. Mas "cessação", embora assim sugerida, não é o ponto principal. E mais uma vez, quero sugerir, a decisão exegética de Strickland nesse aspecto contribui para uma depreciação dos elementos de continuidade entre a lei e Cristo.

Quero citar um último aspecto exegético no qual o foco de Strickland na descontinuidade talvez seja exagerado. Ele sugere que as referências de Tiago à lei em 1.25; 2.8 e 2.12 são à "lei de Cristo". Agora, como argumento no meu ensaio, creio que isso está basicamente correto: o elo que Tiago faz entre a "lei perfeita, que traz a liberdade" e a palavra que dá vida (compare 1.25 com 1.18,22) e a sua referência à "lei do Reino" (2.8) apontam para um conceito de lei distintivamente marcado pela nova aliança. Mas é impossível para Tiago, levando em consideração a data da carta (provavelmente antes do ano 50), o seu pano de fundo e o seu público-alvo, eliminar totalmente as referências à lei de Moisés. Aqui temos novamente, eu argumentaria, mandamentos de Moisés sendo admitidos e transformados em parte da "lei de Cristo".

Discordo, portanto, do equilíbrio na perspectiva teológica de Strickland. Embora eu endosse fortemente sua ênfase na descontinuidade básica entre a lei de Moisés e o cristão do NT, sinto falta do que considero aspectos necessários na continuidade entre os dois. Sim, Cristo "finaliza" o reino da lei, impondo a sua lei "no lugar da" lei de Moisés. Mas ao fazer isso, destaca o NT, ele tanto conduz a lei à sua conclusão e alvo designados como reaplica aos seus seguidores porções daquela lei. O foco de Strickland em descontinuidade nesse aspecto é, obviamente, um produto da sua perspectiva dispensacionalista geral, como se torna claro, por exemplo, quando diz: "A lei mosaica naturalmente terminou, quando Deus suspendeu seu programa com Israel (Rm 9—11) e iniciou seu programa com a igreja". É exatamente nesse ponto que discordo. Penso que Deus tenta realizar um programa ao longo de toda a história da salvação. Hoje a igreja não somente é receptora das bênçãos, mas também do cumprimento verdadeiro tanto da aliança abraâmica quanto da aliança mosaica. Por conseguinte, embora a lei de Moisés talvez não seja mais uma autoridade *direta e imediata* para o cristão, seus ensinos permanecem indiretamente aplicáveis a nós por meio do "cumprimento" da lei em Cristo e sua lei.

3

O ponto de vista da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

Walter C. Kaiser Jr.

4

O ponto de vista

DISPENSACIONALISTA

Wayne G. Strickland

5

O ponto de vista

LUTERANO MODIFICADO

Douglas J. Moo

O ponto de vista

LUTERANO MODIFICADO

DOUGLAS J. MOO

Os cristãos discordam a respeito do papel da lei mosaica na vida do crente porque o próprio NT contém afirmações que parecem apoiar conclusões opostas. A confirmação do nosso Senhor da validade até da "menor letra" ou do "menor traço" da lei é seguida por uma advertência de que desobedecer "a um desses mandamentos, ainda que dos menores" significa um rebaixamento no reino dos céus (Mt 5.18,19). Afirmações semelhantemente inequívocas da continuidade da validade da lei estão presentes em todo o NT: e.g., "confirmamos a lei" (Rm 3.31); "a Lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom" (Rm 7.12); "o homem que observa atentamente a lei perfeita, que traz a liberdade, e persevera na prática dessa lei, não esquecendo o que ouviu mas praticando-o, será feliz naquilo que fizer" (Tg 1.25). No outro extremo, no entanto, há declarações que parecem igualmente claras da cessação completa da lei para o crente: "o fim da lei é Cristo" (Rm 10.4); "vocês não estão debaixo da lei" (Rm 6.14; cf. v. 15); "quando há mudança de sacerdócio, é necessário que haja mudança de lei" (Hb 7.12).

Essas afirmações tão diversas acerca da lei mosaica têm tanto fascinado quanto frustrado teólogos desde o nascimento da igreja. E nunca isso foi mais forte do que nas últimas duas décadas, que testemunharam um ressurgimento extraordinário do interesse pela teologia da lei mosaica.[1] Uma

[1]O que tem estimulado esse ressurgimento tem sido a nova compreensão do judaísmo proposta por E. P. Sanders (v. esp. o livro *Paul and Palestinian*

avalanche de livros e artigos analisaram cada pedaço de evidência e praticamente todas as perspectivas possíveis. Mas nada, nem mesmo parecido com um consenso, surgiu com esses estudos. Vários fatores são responsáveis pelas conclusões radicalmente diferentes a que chegaram os teólogos e estudiosos da Bíblia, e o mais importante em tudo isso são os diversos quadros referenciais teológicos e hermenêuticos usados para organizar e ordenar os diferentes textos. Lealdades teológicas e confessionais — luterana, reformada, dispensacionalista etc. — definem assim quais textos têm precedência e são usados para interpretar outros.

Não estou criticando o uso desse tipo geral de quadros referenciais teológicos, pois a teologia bíblica responsável não pode ser praticada sem algum tipo de estrutura para organizar as evidências exegéticas. A questão é, portanto, qual estrutura capta de forma mais precisa o padrão da revelação bíblica? Ou, para limitar a questão à tarefa diante de nós: Podemos encontrar um quadro referencial que seja capaz de organizar em um retrato coerente os diversos textos sobre a lei mosaica, *sem* impor significados forçados e artificiais a esses textos? Cada um dos colaboradores para este volume argumentará que sua perspectiva é a mais capacitada para realizar essa tarefa de integração. Neste ensaio, tentarei mostrar que a

Judaism [Philadelphia: Fortress, 1977]) e adotada por um grande número de estudiosos. Alguns dos livros mais significativos são: Robert Banks, *Jesus and the Law in the synoptic tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Klaus Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*: ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament (Neukirchen/ Vluyn: Neukirchener, 1972); Ragnar Bring, *Christus und das Gesetz* (Leiden: Brill, 1969); A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart: Katholisches, 1968); Daniel Fuller, *Gospel & Law*: contrast or continuum? (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Hans Hübner, *Law in Paul's thought* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984); Brice L. Martin, *Christ and the Law in Paul's thought* (Leiden: Brill, 1989); Heikki Räisänen, *Paulo and the Law* (Tübingen: Mohr, 1983); E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish people* (Philadelphia: Fortress, 1983); Frank Thiehlmann, *From plight to solution*: a Jewish framework for understanding Paul's view of the Law in Galatians and Romans (Leiden: Brill, 1989); Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law* (Philadelphia: Fortress, 1991); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the church's faith*: Paul and his recent interpreters (Grand Rapids: Eerdmans, 1988). S. Westerholm, *Jesus and scribal authority* (Lund: Gleerup, 1978); S. G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Para uma avaliação da literatura sobre o tema Paulo e a Lei entre 1977 e 1986, v. o meu artigo Paul and the Law in the last ten years, *SJT* 40 (1987), p. 287-307.

evidência exegética aponta para o que estou chamando de forma modificada da perspectiva tradicional luterana. O próprio Lutero via a lei e o evangelho como descontínuos e fez dessa distinção entre os dois um aspecto básico para sua teologia. Essa distinção continua a ser central na teologia luterana, e eu creio que é tanto bíblica quanto importante. Mas também penso que a perspectiva tradicional precisa ser modificada por meio de maior atenção à perspectiva da história da salvação das Escrituras.

Os teólogos usam a frase "história da salvação" e a sua equivalente "história da redenção" para denotar um número considerável de conceitos.[2] Estou usando a frase em um sentido menos técnico para denotar um quadro conceitual que é básico para a revelação bíblica, um quadro com duas características decisivas. A primeira característica é *periodização histórica.* Com isso quero dizer que os autores bíblicos entendem a salvação como a culminação de um processo histórico que retrata vários períodos distintos no tempo. No "centro" da história, e constituindo o ponto decisivo, está a morte e ressurreição de Cristo. Tudo que existiu antes se afunila para o momento decisivo, e tudo que vem depois flui desse momento. Fundamental, então, para a revelação bíblica é o contraste entre "antes" e "depois" de Cristo, um contraste entre duas "épocas" ou "eras". A história da salvação contém uma descontinuidade entre o tempo antes e o tempo depois de Cristo no cerne das Escrituras. Isso evidentemente não serve para negar a continuidade da história da salvação — uma continuidade arraigada em um Deus, desenvolvendo um plano, em um povo. Mas isso serve para insistir no fato de que esse plano eterno e contínuo se desenvolve em estágios sucessivos e distintos.

Minha argumentação é que os autores do NT enxergam a lei mosaica nesse contexto de história da salvação e a relegam basicamente ao período antes da vinda de Cristo. E é necessário nesse momento destacar que o ensino do NT acerca da lei é

[2]Obras que chegam mais próximo do meu uso do conceito da história da salvação são Oscar Cullmann, *Christ and time* (Philadelphia: Westminster, 1950), e *Salvation in history* (New York: Harper & Row, 1967); Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1982), esp. v. 1, p. 251-81 e v. 2, p. 237-63; Herman Ridderbos, *Paul*: an outline of his theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), esp. p. 44-86.

em primeiro lugar, e de forma mais básica, o ensino acerca da lei *mosaica*. Isso está em contraste com a situação em alguns sistemas teológicos — e isso é particularmente verdadeiro na teologia luterana e em um aspecto em que é necessária uma modificação — em que "lei" denota uma categoria teológica geral, qual seja, a palavra de Deus no seu aspecto de mandamento.[3] Nesse sentido, o Sermão do Monte é "lei" assim como são lei os Dez Mandamentos. Mas o uso neotestamentário da palavra "lei" (*nomos*) está decisivamente condicionado pelo pano de fundo do AT e o ambiente judaico no qual foi escrito. Por isso, a palavra quase nunca denota "lei" em geral, mas a lei mosaica, a torá (*tôrāh*).[4] Por conseqüência, a tensão neotestamentária lei-"evangelho"[5] não é, como em Lutero, primariamente estático e teológico, mas histórico. A "lei" (*tôrāh*) entrou na história em um momento específico (430 anos depois da promessa, de acordo com Gl 3.17). Por isso, no NT lei e "evangelho" não denotam primariamente dois aspectos constantes da palavra para nós, mas duas eras sucessivas na história da salvação.[6]

Um segundo elemento no método da história da salvação é o reconhecimento do *foco corporativo* tão freqüente nos autores bíblicos. Esse é um corolário natural da primeira característica. Visto que o ponto divisor do conceito da história da salvação é a morte e ressurreição de Cristo, o contraste entre "antes" e "depois" não tem a ver com a experiência do indivíduo, mas com a experiência do mundo ou do povo de Deus. Isso evidentemente não nega o fato de que a transição da "era antiga" para a nova, realizada por Cristo na história, tem seu cumprimento e paralelo parcial na vida do crente e que os autores bíblicos muitas vezes descrevem essa transição na

[3]A lei, diz Lutero em um dado lugar, é "o que temos de fazer e dar a Deus", ao passo que o evangelho é "o que nos foi dado por Deus" (How Christians should Regard the Law of Moses, *Luther's works*, vol. 35 [Philadelphia: Fortress, 1960], p. 162).

[4]Para uma avaliação do uso paulino de *nomos* v. meu 'Law', 'works of the Law', and Legalism in Paul, *WTJ* 43 (1983), p. 73-100.

[5]Precisamos colocar "evangelho" entre aspas porque o NT na verdade nunca contrasta a palavra lei com a palavra evangelho. Mas o conceito que a palavra evangelho denota certamente é contrastado com a lei em vários lugares.

[6]Nesse ponto, v. Otto Weber, *Foundations of dogmatics*, 2 v. (Grand Rapids: Eerdmans, 1981, 1983), esp. v. 2, p. 2363, 4; Gerhard Ebeling, On the doctrine of the *triplex usus legis* in the theology of the reformers, in *Word and faith* (Philadelphia: Fortress, 1963), p. 260, 1.

vida do indivíduo. Mas serve para dar mais importância do que muitos métodos teológicos e hermenêuticos têm dado ao significado e freqüência do uso da perspectiva corporativa.

Essa perspectiva, como veremos, é central em alguns dos textos-chave do NT sobre a lei mosaica. Tentarei mostrar a seguir que o método relacionado à história da salvação é capaz de explicar e integrar com êxito os diferentes dados do NT sobre a lei mosaica e o cristão. Especificamente, argumentarei que a lei mosaica está *basicamente* limitada à antiga era que chegou ao seu cumprimento em Cristo. Por isso, já não é *diretamente* aplicável aos crentes que vivem na nova época. Para estabelecer esses pontos, apresentarei o raciocínio em dois estágios. Em primeiro lugar, analisarei as evidências das Escrituras sobre o propósito da Lei. Esse passo é necessário tanto para firmar uma perspectiva geral da qual podemos observar mais especificamente a questão da aplicabilidade da lei aos cristãos e para ver se essas evidências resultam em algumas conclusões a respeito da continuidade da lei. Em segundo lugar, investigarei o ensino sobre a lei na nova época da salvação.

A maior parte das minhas evidências está no ensino de Jesus em Mateus e, especialmente, nas cartas de Paulo. Não negligenciaremos outros autores do NT, mas eles têm muito menos a dizer sobre as questões que nos interessam do que Mateus e Paulo. Independentemente da situação exata à qual Mateus está se dirigindo — e os estudiosos de Mateus continuam a debater sobre esse ponto — está claro que ele quer que o seu público-alvo cristão entenda o relacionamento entre a igreja e Israel e, por extensão, entre o ensino de Jesus e a lei mosaica. Mas, por mais importante que o ensino de Jesus seja sobre a questão do cristão e da lei, ele é ofuscado pelas evidências das cartas de Paulo. Em parte isso é assim porque nem sempre temos certeza se Jesus estava se dirigindo à situação que prevaleceria após seu ato redentor ter introduzido a nova época da salvação ou à situação durante seu ministério terreno, quando a antiga aliança ainda estava em vigor. Além disso, as evidências de Paulo são decisivas simplesmente porque a questão da lei mosaica e do cristão era uma uma questão que ele tinha necessidade muito maior de abordar. Como o "apóstolo aos gentios", foi usado por Deus para abrir as portas da igreja cristã aos gentios que nunca

tiveram relação alguma com a lei mosaica. Questões sobre que relação esses convertidos gentios deveriam ter — se é que teriam — com a lei mosaica, invariavelmente, apareceriam. Paulo trata em detalhes dessas questões tanto em Gálatas quanto em Romanos. Aquela é mais polêmica na sua orientação, visto que Paulo precisa enfrentar um ensino falso, "judaizante", que tinha surgido rapidamente nas igrejas do sul da Galácia.[7] Romanos, por outro lado, é uma carta em estilo de tratado, enviada a uma igreja que Paulo não tinha fundado nem visitado, em que apresenta uma forma mais equilibrada de ver a questão da lei.[8]

Com relação ao testemunho do AT, é necessário reconhecer duas coisas: 1) tem muito pouco a dizer diretamente acerca das questões deste artigo; 2) o que ele de fato diz precisa ser interpretado de acordo com o testemunho do NT, antes de ser integrado teologicamente. Isso serve para reconhecermos simplesmente — como todos os cristãos fazem de forma mais ou menos intensa — que o AT não é a palavra final sobre essas questões. Não negligenciarei o que diz tampouco argumentarei que o NT contradiz ou anula o que o AT diz. Mas precisamos levar a sério o fato da história da salvação e a natureza progressiva da revelação de Deus, na qual o NT ilumina o AT e tem a última palavra acerca da estrutura e significado definitivos da palavra de Deus para nós.

O PROPÓSITO DA LEI MOSAICA

Nesta seção quero mostrar primeiro, de forma negativa, que a lei mosaica, embora contivesse de forma implícita a promessa de salvação para aqueles que a praticassem, nunca teve o propósito de ser, e nunca poderia ser de fato, um meio de salvação. Em segundo lugar, de forma positiva, quero argumentar que Deus deu a lei 1) para revelar seu caráter ao povo de Israel e exigir que o povo agisse de acordo com ela, 2) para supervisionar Israel

[7]Creio que Gálatas foi escrito pouco antes do Concílio Apostólico (At 15) às igrejas fundadas por Paulo na primeira viagem missionária (a hipótese do "sul da Galácia"). Apoio a essa suposição está em F. F. Bruce, *Paul*: apostle of the heart set free (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 178-83.

[8]Sobre as diferenças entre Gálatas e Romanos acerca da lei, v. esp. John Drane, *Paul*: libertine or legalistic? (London: SPCK, 1975); Ulrich Wilckens, Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzverständnis, *NTS* 28 (1982), p. 154-90).

no tempo antes de Cristo e 3) aprisionar Israel e, por extensão, todas as pessoas debaixo do pecado.

A lei não concede salvação

A lei oferece a promessa de salvação, mas em virtude da pecaminosidade humana, ela não pode conceder salvação.

A promessa de vida da lei

Os estudiosos do AT em geral concordam que Deus não deu a lei a Israel para que o povo pudesse obter vida eterna por meio dela. Ele a deu a um povo que ele já tinha tornado seu por meio do seu ato soberano e benevolente, ao chamá-lo para fora do Egito. Não obstante, o NT ensina que a lei de Moisés de fato oferece uma promessa inerente de vida para aqueles que a praticam. Jesus respondeu da seguinte forma ao jovem rico que lhe perguntou como poderia obter a vida eterna: "Se você quer entrar na vida, obedeça aos mandamentos" (Mt 19.17; v. Mc 10.17,18; Lc 18.18,19). Isso evidentemente não é representativo do ensino de Jesus sobre como uma pessoa pode obter vida eterna; nesse caso, Jesus queria acordar esse jovem, um tanto arrogante, para a necessidade do que Jesus lhe oferecia no Evangelho. Mas isso não nos dá motivo para pensarmos que Jesus não veja a promessa como válida, no mínimo teoricamente. Paulo, da mesma forma, afirma: "mas os que obedecem à lei, estes serão declarados justos" (Rm 2.13*b*) e que o "mandamento [representando a lei mosaica] [...] [foi] destinado a produzir vida" (*eis zōēn*; Rm 7.10).

Romanos 10.5 e Gálatas 3.12, muitas vezes citados como testemunhas adicionais à promessa salvífica da lei, não são tão claros. Os dois citam Levítico 18.5: "Obedeçam aos meus decretos e ordenanças, pois o homem que os praticar viverá por eles". Esse versículo pode abranger um significado maior do que o de que Israel temente a Deus deveria viver a vida na esfera da lei.[9] Mas o uso do termo "vida", em outros trechos do Pentateuco, para denotar a recompensa que Deus dá pela obediência à lei (e.g., Dt 30.15,19) torna mais provável que "viverá" em Levítico 18.5 é uma promessa de recompensa por

[9]Cf. Walter C. Kaiser, Jr., Leviticus and Paul: 'Do this and you shall live' (eternally?), *JETS* 14 (1971), p. 19-28.

obediência.[10] Mais tarde em Levítico 18, por exemplo, diz que a desobediência à lei causará a expulsão da nação da terra (v. 28), e do indivíduo do povo de Deus (v. 29). Essa "vida", como é definida em outros trechos do Pentateuco, inclui prosperidade material, libertação dos inimigos, paz na terra que Deus dará ao seu povo e "vida longa" (e.g., Lv 26.3-13; Dt 28.1-14). No entanto, visto que em certo sentido Israel já entrou na esfera dessas bênçãos por meio da eleição benevolente de Deus, a promessa de vida precisa ser vista como uma promessa de continuação da vida. A "vida" de Israel nesse sentido depende da sua observância fiel da lei. Esse é um refrão constante em Deuteronômio (v., e.g., 4.1,2,40; 5.33; 6.1-3; 7.12-16; 8.1) e é reiterado também nos profetas (e.g., Ez 33.15: "os decretos que dão vida"). Em contraste com isso, o não reverenciar a Deus por meio da obediência aos seus mandamentos causará a destruição e a "morte" de Israel.

Levítico 18.5, então, não é a promessa de que o praticante da lei obterá vida eterna. Por outro lado, podemos argumentar de forma convincente a favor da idéia de que Paulo, como os autores judeus posteriores (v. os *Targuns* de Onkelos e Pseudo-Jônatas), compreendia Levítico 18.5 como promessa de vida eterna ao seu praticante.[11] Pois tanto em Romanos 10 quanto em Gálatas 3, Paulo contrasta Levítico 18.5 com afirmações de que a justiça e a vida eterna vêm somente pela fé

[10]Cf. R. K. Harrison, *Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 185; Gordon Wenham, A commentary on Leviticus, *NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 253; C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical commentary on the Old Testament*, vol. 2 (reimp., Grand Rapids: Eerdmans, n.d), p. 412.

[11]Essa é a interpretação que se torna virtualmente padrão nas tradições reformada e luterana. Sobre Romanos 10.5, v. Calvino, *Commentary on the epistle of Paul the apostle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1947); Charles Hodge, *Commentary on the epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950); Robert Haldane, *Exposition of the epistle to the Romans* (Londres: Banner of Truth, 1958). V. tb. Wilckens, Gesetzverständnis, p. 165-72; Westerholm, *Israel's Law*, p. 134-5; Robert H. Gundry, Grace, works and staying saved in Paul, *Bib* 66 (1985), p. 24, 5; Hübner, *Law in Paul's thought*, p. 19, 20 (sobre Gl 3.12); Ridderbos, *Paul*, p. 134. A interpretação "cristológica" de Romanos 10.5, que considera o "praticante" como sendo Jesus, é muito improvável (contra Karl Barth, *The epistle to the Romans* [London: Oxford, 1933], p. 376-7); C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, 2 vols. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1975, 1979], v. 2, p. 2521, 22; Andrew Bandstra, *The Law and the elements of the world* [Kampen: Kok, 1964], p. 103-5).

(v. Gl 3.11 e Rm 10.6-8).[12] O ponto de Paulo seria, portanto, que a vida vem somente pela fé e não por meio da prática da lei, como prometeu Levítico 18.5. A aplicação que Paulo faz desse versículo pode, no entanto, receber uma nuança a mais em concordância com o sentido original do versículo. As palavras que Paulo cita de Levítico 18.5 parecem ter se tornado quase um *slogan* para expressar a natureza condicional da aliança mosaica (v., e.g., Ne 9.29; Ez 20.13,21; CD 3.14-16; *b.* Sanh. 59*b*). Seguindo essa tradição, Paulo pode citar o versículo como um resumo sucinto da essência da aliança mosaica: que a bênção depende da obediência.[13] De acordo com essa leitura, Paulo adverte os judeus e cristãos judaizantes, que estão insistindo na conformidade com a lei como essencial para a justificação, que eles precisam viver com as conseqüências e encontrar seu relacionamento com Deus por intermédio do meio que a própria lei reconhece: praticar os mandamentos.[14] Paulo, portanto, talvez não esteja defendendo a idéia de que Levítico 18.5 promete vida eterna ao praticante. Mas ele insiste no fato de que qualquer tipo de "vida" que a pessoa tente encontrar por meio da lei, precisa ser obtida somente pela prática

[12]Poucos estudiosos têm argumentado que Romanos 10.5 ("a justiça que vem da lei") está em continuidade com Romanos 10.6-8 ("a justiça que vem da fé"): v. Cranfield, *Romans*, v. 2, p. 2521-2; Felix Flückiger, Christus, des Gesetzes *telos* TZ 11 (1955), p. 153-7; Fuller, *Gospel & Law*, 66-88; Ragnar Bring, Das gesetz und die gerechtigkeit Gottes: eine studie zur frage nach der auslegung des ausdruckes *telos nomou* in Röm. 10.4, STJ 20 (1966), p. 19-23. Mas essa interpretação não leva a sério o contraste manifesto de Paulo entre esses dois tipos de justiça em Filipenses 3.6-9 e interpreta o contexto de forma equivocada. Confira em quase todos os comentários sobre Romanos.

[13]Sobre a natureza condicional da aliança mosaica, v. R. E. Clements, *Old Testament theology*: a new approach (Atlanta: Knox, 1978), p. 101-3; 116-9; David Noel Freedman, Divine commitment and human obligation: the covenant theme, *Int* 18 (1964), p. 419-31. Muitos acham que em estágios posteriores do AT e no judaísmo primitivo ocorreu uma ênfase maior na condicionalidade da aliança, com a conseqüente absolutização da lei (v. Ernst Würthwein, Der sinn des gesetzes im Alten Testament, ZTK 55 [1958], p. 255-70.

Mas não há razões suficientes para pensarmos que o conceito básico da aliança muda com o AT.

[14]Para uma análise geral do método, v. Thomas Edward McComiskey, *The covenants of promise*: a theology of the Old Testament covenants (Grand Rapids: Baker, 1982), p. 121-27; Andreas Lindemann, Die gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Ausglegung und zur Testgeschichte von Römer 10.5, ZNW 73 (1982), p. 244-6; Hans-Joachim Eckstein, 'Nahe ist dir das Wort'. Exegetische Erwägungen zu Röm. 10.8, ZNW 79 (1988), p. 204-6.

— uma prática que, em virtude do pecado humano, nunca pode alcançar esse alvo de vida.

O leitor talvez pense que acabo de afirmar pontos contraditórios: que Deus não deu a lei para salvar o seu povo, e que a lei promete a salvação quando cumprida. Mas essas duas afirmações não são incompatíveis. Com a última afirmação, quero dizer simplesmente que a lei, ao afirmar as exigências de Deus para seu povo Israel, lhe promete também que satisfazer com êxito essas exigências lhe daria a salvação. Mas isso não quer dizer que a lei poderia ser obedecida tão completamente por seres humanos pecaminosos, a ponto de poder salvar alguém; e Deus, sabendo disso, nunca imaginou que a lei salvaria alguém. Seria como se eu desse uma bola de basquete para meu filho pela primeira vez na vida e lhe dissesse: "Olhe aqui: se você acertar 100 arremessos livres em seguida, você não precisa mais treinar para se tornar um jogador de basquete". Assim, na lei que Deus deu a Israel, está implícito que a obediência perfeita produziria bênção e salvação eterna; mas ele nunca deu a lei com esse propósito, pois sabia da impossibilidade dessa realização. Usando a terminologia da teologia da aliança, a lei expressa uma "aliança hipotética de obras".[15] Na lei, Deus diz, na verdade: "Aqui estou, e aqui está o que você deve fazer se quiser permanecer diante de mim". Ao perceber a impossibilidade de alcançar por meio de obras a santidade que Deus exige, o israelita temente a Deus se refugiaria, assim como Deus esperava, na fé pela misericórdia de Deus, na qual pode ser encontrado o único meio de justificação real disponível à humanidade pecaminosa.

A lei não pode outorgar salvação

A promessa implícita da lei de salvar aqueles que lhe obedecem nunca pode ser cumprida. Embora não seja nenhuma inovação, esse princípio foi um elemento fundamental no ensino da reforma e é uma característica constante da teologia protestante ortodoxa. Entre os reformadores Lutero foi quem perseguiu esse princípio de forma mais intensa, elevando a um

[15]Sobre esse ponto e em concordância com nossas conclusões, v. Roger T. Beckwith, The unity and diversity of God's covenants, *TynBul* 38 (1987), p. 112-3; v. tb. Westerholm, *Israel's Law*, p. 144-50.

princípio hermenêutico a oposição entre lei e evangelho. Ele insistia em que a lei, não importava se mosaica ou outra, somente pode nos dizer o que Deus espera de nós e, em virtude da nossa incapacidade de fazer o que ela exige, conduzir-nos, ao desespero e ao doce alívio do evangelho.[16] A lei, visto que sua natureza é exigir obras, nunca pode de forma alguma ser o agente de libertação. Esse contraste rígido entre lei e evangelho, com seu corolário do antagonismo entre obras e fé, não foi defendido por todos os reformadores (Zuínglio, p. ex., suavizou o antagonismo consideravelmente[17]) e foi desafiado de diversas maneiras por estudiosos contemporâneos. Não obstante, Lutero estava certo nesse ponto: a lei mosaica nunca pode se tornar um agente de libertação do pecado, pois sua natureza é exigir obras que nunca podem ser realizadas de forma satisfatória por seres humanos pecaminosos, a ponto de obterem a aprovação de Deus.

A incapacidade de salvar da lei é ensinada franca e abertamente no NT. Lucas registra que Paulo disse aos seus ouvintes na sinagoga em Antioquia da Pisídia, que por meio de Cristo "todo aquele que crê é justificado de todas as coisas das quais não podiam ser justificados pela lei de Moisés" (At 13.39). O autor de Hebreus mostra que a lei, "apenas uma sombra dos benefícios que hão de vir", nunca poderia garantir perdão definitivo ou santidade (Hb 10.1-14). Paulo afirma em Gálatas que "se a justiça vem pela lei, Cristo morreu inutilmente" (Gl 2.21*b*), e que "se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder vida, certamente a justiça viria da lei" (3.21*b*). Comprovação adicional dessa incapacidade da lei de salvar aparece na afirmação de Paulo de que a "prática da lei" (*ta erga tou nomou*) não pode justificar, conceder o Espírito ou operar milagres (2.16; 3.2,5,10; v. Rm 3.20,28).

É verdade que já surgiu, oposição a essa interpretação na igreja primitiva, com Orígenes e outros sugerindo que "obras

[16]"A lei evidencia o pecado e deixa o homem culpado e doente; mostra, na realidade, que ele é digno de ser condenado [...] O evangelho oferece graça e expia o pecado e cura a doença para a salvação" ("Scholium" sobre Rm 10.15, in *Lectures on Romans, Luther's works*, vol. 25 [Saint Louis: Concordia, 1972]).

[17]Cf. W. P. Stephens, *The theology of Huldrych Zwingli* (Oxford, Clarendon, 1986), p. 164-9.

da lei" denotavam somente observância cerimonial.[18] Intérpretes recentes sugerem que a frase pode indicar obras feitas com atitude legalista[19] ou aspectos que identificavam o judaísmo, ou seja, o sábado, a circuncisão e as leis sobre alimentos.[20] A aceitação de sentidos tão restritos dessa frase significaria que os textos que acabamos de mencionar não negariam que a justificação vem por meio de obras realizadas em obediência à lei, mas somente por meio de alguns tipos de obras ou por meio de obras realizadas com a atitude errada. Embora a maioria dos que defendem essa interpretação não iria tão longe, isso de fato abre a porta para tornar a lei, quando praticada da maneira certa e com a atitude correta, um meio de salvação.

No entanto, essa interpretação revisionista das "obras da lei" é inaceitável. A frase hebraica equivalente é rara, mas, geralmente, se refere a *qualquer coisa* feita em obediência à lei.[21] Em virtude do ambiente judeu em que Paulo estava escrevendo, "obras da lei" é a maneira dele de se referir àquelas coisas feitas pelos seres humanos em obediência à lei de Moisés. Essas obras específicas representam o que poderíamos chamar de "boas obras" em geral; acerca disso, veja a conexão óbvia entre "as obras da lei" ("obediência à lei", NVI) em Romanos 3.20,28 e as "obras" de Abraão em 4.2-5, como também as "obras" de Jacó e Esaú em 9.11,12. "Obras da lei", então, referem-se a um subconjunto da categoria mais geral de "obras". Os reformadores e seus herdeiros estavam completamente corretos, quando usaram esses versículos para negar que seres humanos pudessem ser justificados diante de Deus por algo que pudessem fazer.[22]

[18]Cf. Maurice Wiles, *The divine apostle*: the interpretation of St. Paul's epistles in the early church (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 67-9; Karl Hermann Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1—11* (Düsseldorf: Patmos, 1956), sobre Romanos 3.20.

[19]Fuller, *Gospel & Law*, p. 90-98.

[20]V. esp. James D. G. Dunn, The new perspective on Paul, *BJRL* 65 (1983), p. 107-11; Works of the Law and the curse of the Law (Galatians 3.10-14), *NTS* 31 (1985), p. 528-9; Romans 1—8, *WBC* (Waco, Tex.: Word, 1989), p. 158-60.

[21]V. 4Qflor 1.7; 1QS 5.21; 6.18. A frase aparentemente também ocorre em uma carta encontrada em Qumrã (de acordo com Tomson, *Paul and the Jewish Law*, p. 66). V. tb. a frase "obras dos mandamentos" (*2Baruque* 57.2) e o uso rabínico das palavras "obras"(*ma'asîm*) e "mandamentos" (*mitswôt*).

[22]Para comprovação adicional dessa interpretação da evidência, v. Moo, 'Law' 'works of the Law' and Legalism in Paul, p. 73-100; Moo, Romans 1—8, *WEC* (Chicago: Moody, 1991), p. 208-211, 212-8; Westerholm, *Israel's Law*, p. 116-21.

Como já observamos anteriormente, a insistência de Lutero em uma distinção rígida entre lei e evangelho estava arraigada em uma associação fixa entre a lei e o fazer, e entre o evangelho e o crer. A lógica poderia ser formulada da seguinte forma:

1. A salvação vem somente pela fé.
2. A lei está associada com o fazer e não com o crer.
3. Por isso, a lei não pode conferir salvação.

Alguns estudiosos contemporâneos, no entanto, negariam essa conclusão — não porque eles querem argumentar que a salvação vem por meio de obras (i.e., negam o ponto 1), mas porque pensam que a lei pode ser associada à fé (i.e., negam o ponto 2). Não há dúvida de que a palavra *nomos* pode significar outra coisa além de lei mosaica. Às vezes tem um sentido "canônico", aquilo que é central na apreciação judaica da Escritura, representando o Pentateuco (1Co 9.8,9; 14.21,34; Gl 4.21*b*) ou todo o AT (Jo 10.34; 12.34; 15.25; Rm 3.19*a*); observe também as combinações "lei e Profetas" (Mt 5.17; 7.12; 11.13; Lc 16.16; Jo 1.45; At 13.15; 24.14; Rm 3.21*b*) e "lei de Moisés, os Profetas e os Salmos" (Lc 24.44). Seria, na realidade, apropriado falar de crer na "lei" sempre que a palavra tem esse sentido (embora, na verdade, essa associação nunca foi estabelecida na Escritura). Calvino, nesse sentido, argumenta que a lei pode ter tanto um sentido restrito — os mandamentos em si — quanto um sentido mais amplo — os mandamentos como parte do quadro geral que abrange toda a aliança da graça (*Inst.* 2.7.2). Mas o que temos aqui são dois sentidos diferentes da palavra "lei"; isso não reflete nenhuma suavização da distinção crítica entre fé e obras ou entre lei (no sentido de "os mandamentos") e evangelho.

Quando o NT usa *nomos* para descrever o conjunto de mandamentos dados a Israel por meio de Moisés, a palavra nunca é associada à fé ou ao poder salvífico. Os estudiosos que questionam essa afirmação apontam especialmente para três expressões em Paulo: "lei [...] da fé" ("princípio da fé", Rm 3.27 NVI), "lei do Espírito" (8.2) e "lei que trouxesse justiça" (9.31).[23]

[23]V. esp. Klyne Snodgrass, Spheres of influence: A possible solution to the problem of Paul and the Law, *JSNT* 32 (1988), p. 93-113; Eduard Lohse, *Theological ethics of the New Testament* (Minneapolis: Augsburg/ Fortress, 1991), p. 157-65; Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 1219-20; Dunn, Romans 1—8, p. 185-7, 416, 17; e Romans 9—16, *WBC* (Waco, Tex.: Word, 1988), p. 581-3; Gerhard Friedrich, Das gesetz des glaubens. Römer 3,27, in *Auf das Wort kommt es an. Gesammelte Aufsätze*, (org.) J. H. Friedrich (Göttingen: Vandewhoeck & Ruprecht, 1978), p. 107-22.

Nos primeiros dois casos, no entanto, é improvável que Paulo esteja se referindo à lei mosaica, pois os dois contextos retratam o contraste entre as duas "leis". Em 3.27, Paulo argumenta que é a lei da fé, e não a lei das obras, que descarta a vanglória diante de Deus. Que a lei das obras é a lei mosaica fica claro a partir do contexto (v. "obediência à lei" em 3.28; literalmente "obras da lei"). Argumenta-se então que a lei "da fé" é também a lei mosaica, vista não da perspectiva das obras que ela requer, mas da perspectiva da fé que também requer ou a favor da qual dá testemunho. Mas a ênfase em fé *à parte da lei*, tanto em 3.21,22 quanto em 3.28, torna essa interpretação improvável. Em vez disso, Paulo está utilizando um significado mais geral da palavra *nomos* ("princípio"; v. NVI) para criar um contraste retórico entre a lei de Moisés que requer obras e a "lei" (ou princípio) da nova aliança (certamente já inerente à antiga aliança; v. Rm 4). Paulo identifica essa lei em 3.28: "Pois sustentamos que o homem é justificado pela fé, independente da obediência à lei".[24]

Um uso similar mais geral de *nomos* pode, quase certamente, ser encontrado em Romanos 8.2; o argumento de Paulo seria quase absurdo se estivesse afirmando a capacidade da lei de Moisés de libertar do poder do pecado (v. 2), pois, imediatamente no versículo 3, nega exatamente esse poder à lei. Provavelmente nenhuma ocorrência de *nomos* em Romanos 8.2 alude à lei mosaica, mas a dois "princípios" ou "poderes" antagônicos, como se Paulo estivesse dizendo: "O poder do Espírito que dá vida em Cristo Jesus libertou-os do poder do pecado e da morte" (v. "lei do pecado" em 7.23).[25]

Em Romanos 9.31, por outro lado, "lei que trouxesse justiça" quase certamente alude à lei mosaica, e o genitivo *dikaiosynēs*

[24]Para essa interpretação de 3.27, v. esp. Heikki Räisänen, Das 'gesetz des glaubens (Röm 3.27) und das 'Gesetz des Geistes' (Röm 8,2), *NTS* 26 (1979—80), p. 101-17. V. tb. Moo, *Romans 1—8*, p. 251-3. Para comprovação desse significado de *nomos*, v. Räisänen, Sprachliches zum Spiel des Paulus mit NOMOS, in *The Torah and Christ* (Helsinki: Kirjapaino Raamattutalu, 1986), p. 110-47.

[25]V., novamente, Räisänen, Das 'Gesetz des glaubens'; e Moo, *Romans 1—8*, p. 504-8; v. tb. Leander E. Keck, The Law and 'The Law of sin and death' (Rm 8.1-4). Reflections on the spirit and ethics in Paul, in *The divine helmsman*: studies on God's control of human events, presented to Lev. H. Silberman, (org.) James L. Crenshaw and Samuel Sandmel (New York: Ktav, 1980), p. 41-57.

indica o objeto da lei: "a lei que requer justiça".[26] Mas Paulo acusa os judeus, pois estes seguem essa lei por meio de obras (*hōs ex ergōn*), em vez de fazê-lo pela fé (v. 32*a*). Alguns argumentam que aqui Paulo considera, de forma abrangente, como algo em que se deve crer, e não só praticar.[27] Entretanto, o contexto aqui também torna essa interpretação improvável. O contraste detalhado que Paulo faz entre gentios e judeus nos versículos 30 e 31 torna necessário atribuir aos dois o alvo de perseguirem a justiça. Além disso, o versículo 31 tem paralelo claro em 10.3,5, em que a questão é novamente, justiça. Precisamos, portanto, colocar a ênfase em 9.31 em justiça: foi a "lei que trouxesse a justiça" que Israel buscou e nunca alcançou (v. 31), pois a justiça está baseada na fé, e não em obras (v. 32*a*).[28]

Esses textos levantam uma questão mais ampla referente ao uso paulino de *nomos* — que podemos tratar aqui. Muitos que pensam que "lei da fé" e "lei do Espírito" aludem à lei mosaica vista de forma imprópria pensam também que as frases contrastantes "lei de obras" e "lei do pecado" aludem à lei mosaica, quando interpretada ou usada de forma errada pelos seres humanos. Aliás, estudiosos desde o início da história da igreja têm seguido essa linha de interpretação, a ponto de que muitas afirmações negativas de Paulo sobre a lei foram interpretadas como dirigidas não à lei como Deus a deu, mas somente à lei, pervertida pelas pessoas.[29] A palavra nesses textos, eles argumentam, significa "legalismo", ou se refere à lei cerimonial somente ou à Lei usada de forma errada, como o privilégio nacional exclusivista de Israel. Por meio dessa interpretação, esses estudiosos são capazes, assim afirmam, de resolver a tensão entre as afirmações positivas e negativas de Paulo sobre a lei.[30]

[26]Contra essa interpretação v. Calvino, que considera a frase um *hypallage* e a traduz por "justiça da lei" (*Romans*, 378), e William Sanday e Arthur C. Headlam, que pensam que *nomos* aqui significa "regra" (*A critical and exegetical commentary on the epistle of the Romans* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1902], p. 279).

[27]Cf. Fuller, *Gospel & Law*, p. 66-88; Cranfield, *Romans*, v. 2, p. 509.

[28]Cf. John Ziesler, *Paul's letter to the Romans* (Londres: SCM, 1989), p. 253-4); Tom Schreiner, Israel's failure to attain righteousness in Romans 9.30—10.3, *TJ* 12 (1991), p. 211-20; Martin, *Christ and the Law*, p. 136-8; Sanders, *Paul, the Law and the Jewish people*, p. 42; Westerholm, *Israel's Law*, p. 126-30.

[29]Esse desenvolvimento na igreja primitiva foi estimulado pela necessidade de reagir e responder a Marcion. Cf. Wiles, *Divine apostle*, p. 50-2.

[30]Exemplos importantes dessa posição são: C. E. B. Cranfield, St. Paul and the Law, *SJT* 17 (1964), p. 43-68 (v. uma forma revista desse material em seu *Romans*, v. 2, p. 845-62); Fuller, *Gospel & Law*, p. 66-105.

Mas toda essa forma de ver o ensino de Paulo precisa ser rejeitada. Em primeiro lugar, não há evidências suficientes de que Paulo, alguma vez, usou a palavra *nomos* para aludir a "legalismo" ou a uma lei mal-compreendida. Quando quer denotar uma concepção legalista, usa frases como "buscando ser justificados pela lei, ou por obras da lei". Em segundo lugar, a maioria das afirmações negativas que Paulo faz sobre a lei ocorre em contextos em que identifica a Lei inequivocamente como a lei dada por Deus (v. Rm 3.19,20; o verbo passivo em 5.20; 7.7; Gl 3.15-18). Em terceiro lugar, Paulo considera a obra redentora de Deus em Cristo como a resposta ao problema colocado pelos efeitos negativos da lei (Rm 3.21-26; 7.4-6; 8.2-4; Gl 3.13,14; 4.7). Enviar Cristo para morrer na cruz implica que a situação da qual tínhamos de ser resgatados não era a situação subjetiva da interpretação ou do uso errado da lei, mas a situação objetiva de estarmos aprisionados debaixo dos poderes que revelavam e provocavam o pecado. Portanto, a tentativa de resolver a tensão aparente entre as afirmações positivas e negativas de Paulo sobre a lei, por meio da atribuição de um significado diferente à palavra em cada conjunto de afirmações, precisa ser rejeitada como uma alternativa demasiadamente simplista.[31]

Volto agora ao ponto principal: Por definição Paulo entende que a lei mosaica exige obras e não fé. Aliás, ele afirma claramente exatamente isso em Gálatas 3.12*a*: "A lei não é baseada na fé"; i.e., "não se trata de crer na lei " (*ek pisteōs*). Uma definição semelhante está pressuposta em Efésios 2.15: "lei dos mandamentos expressa em ordenanças". Essa perspectiva está presente em todo o NT. A lei mosaica, por natureza, requer obras. Mas visto que a salvação só pode ser alcançada pela fé, a lei mosaica não pode ter nada a ver com a obtenção da salvação.

A lei não pode salvar por causa do pecado

A lei mosaica oferece a promessa da vida para aqueles que a praticarem. Mas nunca alguém poderá alcançar vida por meio

[31]Para argumentação detalhada a respeito disso, v. o meu artigo 'Law', 'works of the Law' and legalism, p. 73-100. V. tb. Westerholm, *Israel's Law*, p. 130-6.

da lei, porque é impossível fazer isso. Esse princípio é evidenciado em vários textos do NT. Pedro fala da lei como "um jugo que nem nós nem nossos antepassados conseguimos suportar" (At 15.10; v. a referência a salvação no v. 11). Mas é em Paulo que encontramos os textos mais importantes, os quais são debatidos. Em Gálatas 3.10-12 Paulo argumenta que a justificação só pode vir pela fé e não pelas obras da lei porque "os que se apóiam na prática da lei estão debaixo de maldição, pois está escrito: 'Maldito todo aquele que não persiste em praticar todas as coisas escritas no livro da lei [Dt 27.26]'" (Gl 3.10). Embora isso tenha sido contestado nos últimos anos,[32] o aspecto que Paulo está defendendo aqui é que a maldição, e não a salvação, vem como resultado da confiança na lei, porque ninguém pode "[persistir] em praticar todas as coisas" que ela requer.[33] A mesma lógica está ainda mais evidente em Romanos. A explanação da razão por que a promessa de que os praticantes da lei serão justificados (Rm 2.13) nunca pode se realizar (3.20) é dada em 3.9*b*: "Tanto judeus quanto gentios estão debaixo do pecado". A incapacidade humana em cumprir a lei é a razão por que ela nunca pode ser o meio de salvação.

Paulo argumenta da mesma forma em Romanos 7.7—8.4. O Agostinho "posterior" (pós-Pelágio), a maioria dos reformadores e um grande número de expositores bíblicos até hoje argumentam que na última parte de Romanos 7 Paulo está descrevendo sua experiência como cristão.[34] Mas isso é improvável. A pessoa retratada nesses versículos é "[vendida] como escravo ao pecado" (7.14) e "[prisioneira] da lei do pecado" (7.23). Essas duas descrições se opõem frontalmente ao que Paulo afirma ser a experiência de todos os cristãos em Romanos 6 (não são mais "escravos do pecado" [cf. v. 6,16,17,18,20,22]) e em Romanos 8 (libertados da "lei do pecado e da morte" [cf. v. 2]). Romanos 7 é a descrição da sua vida

[32]V. esp. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish people*, p. 20-2.

[33]Cf. Hübner, *Law in Paul's thought*, p. 18-9; e esp. Thomas Schreiner, Is perfect obedience to the Law possible? A re-examination of Galatians 3.10, *JETS* 27 (1984), p. 151-60; e Paul and perfect obedience to the Law: an evaluation of the view of E. P. Sanders, *WJ* 47 (1985), p. 245-78.

[34]Defesas recentes, e importantes, dessa perspectiva são: Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Augsburg, 1949), p. 284-97; Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 344-7; Dunn, *Romans 1—8*, p. 387-9; 403-12; J. I. Packer, The 'Wretched man' in Romans 7, *SE* 2, p. 621-7.

e da de outros judeus debaixo da lei de Moisés.[35] A entrega da lei a Israel, Paulo afirma, não significou vida (como alguns judeus criam), mas morte (v. 7-12); pois a lei é dada a seres humanos que já estão "debaixo do pecado" (3.9) e que por isso não podem obedecer à boa e santa lei que Deus lhes deu (v. 14-25). Assim, como Paulo resume em 8.3, a lei não pode resgatar o homem do poder do pecado, porque a lei é "enfraquecida pela carne [*sarx*; "natureza pecaminosa", nota de rodapé da NVI]". Aqui, então, Paulo descreve novamente a pecaminosidade humana como a razão por que a lei não pode produzir salvação.

Tenho dedicado a maior parte da minha atenção nesta seção ao NT, simplesmente porque as afirmações bíblicas mais claras e decisivas estão aí. Não obstante, devo comentar que, embora o AT não diga muita coisa sobre esses assuntos, há indicações de que ensina a mesma coisa. Como temos dito, o AT oferece a promessa de "vida" — no sentido em que a definimos — para aqueles que praticam a lei. Mas o próprio Pentateuco, quando considerado como um todo, toma uma posição francamente pessimista acerca da capacidade de Israel de cumprir suas obrigações nessa aliança.[36] Nas suas palavras finais a Moisés, Deus prediz acerca do povo de Israel: "eles se voltarão para outros deuses e os adorarão, rejeitando-me e quebrando a minha aliança" (Dt 31.20). É essa rebeldia que os profetas observam, tanto na sua predição quanto na reflexão a respeito do exílio como juízo de Deus sobre seu povo infiel, como ainda na anunciação da boa nova de que Deus mesmo assim, continuará, fiel à sua promessa a Abraão e proverá uma "nova aliança" a ser estabelecida com base na obra transformadora de Deus no coração do seu povo (v. Jr 31.31-34). A incapacidade de salvar da lei, em virtude do pecado humano, é um dos tópicos mais claros e mais repetidos

[35]V. minha obra *Romans 1—8*, p. 469-96, para a defesa detalhada dessa perspectiva. Em concordância com isso, v. tb. a maioria dos pais da igreja e W. G. Kümmel, *Römer 7 und die bekehrung des Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1929); Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 199-212; Brice L. Martin, Some reflections on the identity of *ego* in Rom. 7.14-25", *STJ* 34 (1979), p. 39-47.

[36]Em concordância com essa conclusão, embora argumentando com base em premissas diferentes, v. John Sailhamer, The mosaic Law and the theology of the Pentateuch, *WTJ* 53.2 (outono 1991), p. 241-61.

do AT. A fé no Deus das promessas, não a obediência à lei, é considerada o caminho para a bênção definitiva.

A lei revela o caráter de Deus

Como observamos, Deus não deu a lei de Moisés a Israel para salvar o povo. Antes, era a revelação benevolente de Deus do seu caráter, e ela exigia que aqueles que agora faziam parte do seu povo se tornassem como ele no caráter. "Eu sou o SENHOR que os tirou da terra do Egito para ser o seu Deus; por isso, sejam santos, porque eu sou santo" (Lv 11.45) é um refrão repetido o qual declara o propósito central da lei. O caráter de Deus é o fundamento pressuposto de toda a lei; de diferentes formas, seus vários mandamentos e proibições detalham para o povo as implicações do caráter de Deus. Esse propósito da lei é tão claro, que não precisamos dizer muito a respeito. Mas devemos observar dois aspectos que são relevantes para nosso propósito. Em primeiro lugar, a lei mosaica não é *simples* revelação do caráter de Deus; ela é exigência de conformidade com esse caráter e contém ameaças de castigo pela desobediência. Estamos insistindo aqui, que a lei mosaica é, de fato, *lei*.[37] Os tradutores da Septuaginta estavam corretos, portanto, em traduzir *tôrāh* por *nomos*.[38] Em segundo lugar, a lei aponta para o caráter de Deus de diferentes formas. Algumas leis associam o comportamento humano ao caráter de Deus de maneira bem direta: por exemplo, não devemos matar porque Deus

[37]Como Walther Zimmerli argumenta corretamente, a lei mosaica incluiu a ameaça de juízo por falha em se conformar com ela desde o início (*The Law and the prophets*: a study of the meaning of the Old Testament [Oxford: Blackwell, 1965], v. 1, p. 51-65). Ele está argumentando contra, *inter alia*, Martin Noth (The Laws in the Pentateuch: their assumptions and meaning in *The Laws in the Pentateuch and other essays* [Philadelphia: Fortress, 1966], p. 95-102) e Gerhard von Rad (*Old Testament theology*, 2 vols. [New York: Harper & Row, 1962, 1965], v. 1, p. 194-202). Neste ensaio não trato da hipótese da alta crítica acerca da origem da lei e sua relação com os profetas. Estou pressupondo que a ordem cronológica que atualmente encontramos no AT é a ordem em que os eventos relevantes de fato ocorreram.

[38]A validade dessa tradução é questionada por alguns que pensam que o termo grego *nomos* introduz um elemento mais rígido e mais "legal" do que o que existe no hebraico *tôrâh* (v. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* [Londres: Hodder and Stoughton, 1954], p. 25-41). Mas o que eu disse acima, em conjunto com outras razões, mostra que a sobreposição léxica das duas palavras é grande (v. Stephen Westerholm, Torah, nomos, and Law: a question of meaning, *Studies in religion/ sciences religieuses* 15 [1986], p. 327-36).

honra e santifica a vida humana. Outras leis o fazem de maneira indireta: os israelitas não devem comer alguns tipos de comida porque Deus é santo e o povo precisa aprender que há coisas que são "impuras" (não-santas), das quais precisa se separar. As leis sobre os sacrifícios ensinam ainda outra verdade acerca de Deus, que ele não pode tolerar o pecado sem que algum tipo de derramamento de sangue compense por aquele pecado.[39]

A consagrada tradição teológica sugere que nesse ponto façamos distinção entre as várias leis, ao separá-las em uma de três categorias: moral, cerimonial e civil.[40] Os mandamentos "morais", pressupõe-se, são eternamente obrigatórios na forma em que foram dados originariamente, ao passo que as leis cerimoniais e civis, tendo o seu cumprimento em Cristo, deixam de funcionar como guias imediatos para o comportamento cristão. Aliás, essa distinção é crucial para as muitas formas de interpretar a lei no NT; afirmações acerca da continuidade da lei são consideradas concernentes à lei moral, ao passo que declarações acerca da cessação da lei são aplicadas somente à lei civil e à cerimonial. Mas essa distinção é indefensável quando submetida a exame minucioso. A estrutura da lei mosaica certamente sugere que o Decálogo ocupa o lugar de honra na lei;[41] mas nem mesmo entre os Dez Mandamentos é fácil distinguir entre o que é "moral" — e por isso, pressupõe-se, eterno — e o que não é. Por exemplo, a promessa associada ao quinto mandamento ("Honra teu pai e tua mãe") é "a fim de que tenhas vida longa na terra que o SENHOR, o teu Deus, te dá" (Êx 20.12). É significativo que Paulo, quando "reaplica" esse mandamento aos leitores cristãos, (Ef 6.2,3) universalize a promessa: "para que tudo te corra bem e tenhas longa vida sobre a terra". Um problema mais espinhoso, para aqueles que querem elevar o Decálogo ao *status* de lei moral eterna, é proposto pelo mandamento do sábado. Por isso, de modo geral, é especialmente difícil saber a

[39]Acerca das várias formas em que a lei ensina princípios eternos, v. esp. Vern S. Poythress, *The shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood, Tenn.: Wolgemuth and Hyatt, 1991).

[40]A distinção ainda é muito usada; v. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 114-6.

[41]Cf. Gordon Wenham, Law and the legal system in the Old Testament, in *Law, morality and the Bible*, (org.) Bruce Kaye and Gordon Wenham (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1978), p. 28.

partir do próprio AT, quais mandamentos deveriam ser colocados na categoria de mandamentos "morais" e por conseguinte obrigatórios eternamente *na forma em que foram originariamente escritos.*

Os judeus nos dias de Jesus e de Paulo certamente não dividiam a lei em categorias; ao contrário, havia uma insistência muito forte de que a lei era uma unidade e não podia ser obedecida em partes.[42] Assim, precisaríamos de fortes evidências do NT, para concluirmos que a palavra "lei", em alguns textos, pode ser aplicada somente a uma parte da lei. Jesus reconhecia que algumas exigências da lei eram mais importantes do que outras (Mt 23.23); mas ele também insiste, nesse mesmo contexto, de que todas as exigências precisam ser obedecidas. Da mesma forma, Paulo lembra os gálatas, de que eles não podem escolher os mandamentos da lei que obedecerão: "De novo declaro a todo homem que se deixa circuncidar, que está obrigado a cumprir toda a lei" (Gl 5.3). E Tiago declara que "quem obedece a toda a lei, mas tropeça em apenas um ponto, torna-se culpado de quebrá-la inteiramente" (Tg 2.10). Esses pontos são suficientes para mostrar que a continuidade da lei na nova aliança não pode ser fundamentada em tal distinção entre os diferentes "tipos" de leis.[43]

A lei supervisionava o povo de Israel

Já faz tempo, que os estudiosos do AT perceberam quantas leis dadas ao povo de Israel serviam para preservar e dar coesão à nação. Ao impor a distinção ao povo em termos de regras alimentares e outros aspectos do estilo de vida, ele seria conservado intacto como nação e "separado" para os propósitos especiais de Deus para ele e por meio dele. O NT reconhece algo semelhante a esse propósito da lei, ao ensinar que a lei foi dada por Deus para supervisionar e salvaguardar o povo de Israel, até que Cristo viesse.

[42]Embora houvesse a discussão entre os judeus acerca de quanto da lei deveria ser obedecida pelos prosélitos, a convicção fundamental da lei como uma unidade. V. *m. 'Avôt* 4.2; *b. Shabb.* 31*a* e a discussão em E. E. Urbach, *The sages.* their concepts and beliefs, 2 v. (Jerusalem: Magnes, 1979), vol. 1, p. 360-5.

[43]V. tb. Richard N. Longenecker, *Paul, apostle of liberty* (reimp., Grand Rapids: Baker, 1976), p. 119; Bruce, *Paul,* p. 192-3; van Dülmen, *Theologie des Gesetzes,* p. 132, 3.

O texto-chave é Gálatas 3.24: "A lei foi o nosso tutor até Cristo" (*ho nomos paidagōgos hēmōn gegonen eis Christon*). O texto citado ensina o que é conhecido como segundo uso, ou uso "teológico" da lei: que a lei foi dada para mostrar às pessoas sua necessidade de Deus e, assim, conduzi-las a Cristo. Mas essa aplicação da lei certamente é errada, e por duas razões. Em primeiro lugar, a perspectiva da história da salvação predomina em Gálatas 3—4 e especialmente em 3.15—4.7. Paulo não está falando da experiência de indivíduos com a lei, mas do propósito da lei na história do povo de Israel. Por conseguinte, a primeira pessoa do plural ("nosso") provavelmente alude a Paulo e seus patrícios judeus, não a Paulo e seus irmãos cristãos.[44] Em segundo lugar, a interpretação teleológica de certas versões, como da ARA e ARC "para nos conduzir a Cristo", não é justificada. Declarações temporais cercam o versículo 24: "antes que viesse essa fé" (v. 23); "agora, porém, tendo chegado a fé" (v. 25). Essas declarações tornam provável que *eis*, no versículo 24, também tenha um significado temporal: "a lei ficou tomando conta de nós *até* que Cristo viesse" (NTLH, grifo do autor).[45] Continuando nessa linha de raciocínio, a palavra-chave *paidagōgos* não sugere a noção de instrução que conduz a Cristo (v. a frase "a lei nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo"). A palavra denotava uma pessoa, geralmente um servo, que era o responsável por crianças pequenas. O "pedagogo" antigo não era um professor, mas alguém que tomava conta da criança, uma babá.[46] Gálatas 3.24, está afirmando, então, que a lei mosaica funcionava para direcionar o povo de Israel e seu comportamento, até o tempo da sua maturidade, quando o Messias prometido seria revelado (v. Gl 4.1-7).

[44]Cf. Bandstra, *Law and elements of the world*, p. 59, 60; Brendan Byrne, *Sons of God — Seed of Abraham*: a study of the idea of sonship of God of all Christians in Paul against the Jewish background (Roma: Biblical Institute, 1979), p. 178-82; Richard N. Longenecker, *Galatians* (Dallas: Word, 1990), p. 145, 164.

[45]F. F. Bruce, *The epistle to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 183; Longenecker, *Galatians*, p. 148, 9; Hans Dieter Betz, *Galatians*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1979), p. 178.

[46]V. esp. o excelente exame das evidências de Richard Longenecker, The pedagogical nature of the Law in Galatians 3.19—4.7, *JETS* 25 (1982), p. 53-61.

A lei aprisionava Israel (e todas as pessoas) debaixo do pecado

Vimos que tanto o AT quanto o NT ensinam que a lei não podia libertar as pessoas do poder do pecado. Mas as Escrituras dizem mais: a lei, na verdade, teve o efeito de revelar e estimular o pecado e de aprisionar o povo de Israel — e por extrapolação, todas as pessoas — debaixo do poder condenatório do pecado.

A lei revela o pecado

Ao revelar a Israel a natureza do pecado, a lei deixa claro, ao mesmo tempo, que qualquer desvio de conformidade com essa natureza é pecado. Por isso, como Paulo diz, a lei traz o "conhecimento" do pecado (Rm 3.19,20; 7.7-12). Com isso Paulo não quer dizer simplesmente que a lei "definiu" o pecado, assim como as "leis" do golfe definem como ilegal determinado modo de arremessar a bola. Como tantas vezes na Bíblia, "conhecer" nesses contextos significa estar em relação íntima.[47] Os israelitas vieram a "conhecer" o pecado por intermédio da lei, por meio de uma experiência pessoal e factual da sua incapacidade de fazerem o que a lei exigia deles. Ao usar "eu", talvez para representar a si mesmo, em solidariedade com o povo de Israel,[48] Paulo pode dizer que "de fato, eu não saberia o que é pecado, a não ser por meio da lei" (Rm 7.7*b*), i.e., eu não teria conhecido o poder que, na verdade, o pecado tem (cf. v. 13). Mais uma vez aqui a perspectiva de Paulo está na linha da história da salvação, pois descreve os efeitos negativos da entrega da lei a Israel. O autor de Hebreus argumenta, de forma semelhante, com referência às leis sacrificiais de Moisés: elas funcionavam como "recordação [...] dos pecados" (10.3).

O contexto dessas afirmações (associado à história da salvação) torna improvável que possamos aplicá-las à função da lei mosaica para as pessoas em geral. Aliás, a noção popular de que a lei mosaica deveria ser pregada como preparação para o evangelho, revelando o pecado e a necessidade de salvação

[47]V., p. ex., Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 1198, 9; Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (München: Kaiser, 1968), p. 187.

[48]Cf. *Israel and Paul in Romans* 7.7-12, *NTS* 32 (1986), p. 122-35.

da pessoa, tem pouca fundamentação bíblica.[49] Nenhum dos exemplos de pregação evangelística no NT usa a lei dessa forma. O mais próximo é o encontro de Jesus com o jovem rico, citado anteriormente (Mt 19.16-22 e paralelos). Aqui, as citações que Jesus faz dos mandamentos podem ter o propósito de revelar a esse homem a necessidade do evangelho. No entanto, não foram os mandamentos da lei mosaica, mas a exigência do "Evangelho" de Jesus, de o seguir, que levaram esse homem ao desespero. Além disso, Jesus citou a lei mosaica, porque podia pressupor a aplicabilidade dessa lei a esse judeu. Precisamos reiterar, nesse momento, a importância de mantermos em mente a perspectiva da história da salvação do NT e de exercermos precaução ao elevarmos o que era válido para os judeus debaixo da antiga aliança e sua lei mosaica ao *status* de um princípio teológico geral.

A lei "aumenta" o pecado

Paulo vai além: Ele argumenta que a lei teve o efeito de multiplicar pecados: "A lei foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada" (Rm 5.20). Esse aumento [ser ressaltado] provavelmente tem tanto uma dimensão quantitativa quanto outra qualitativa. Quantitativamente, a lei aumentou o número de pecados, tanto ao definir um número maior de coisas que desagradam a Deus quanto ao estimular a rebeldia contra Deus por meio de suas proibições (o princípio de que frutos proibidos são mais doces). Mas a ênfase de Paulo está no aumento qualitativo do pecado que a lei trouxe. Como deixa claro em outros textos (Rm 4.15; 5.13,14), a lei torna o pecado uma questão mais séria ao detalhar a vontade de Deus. Antes de a lei ser promulgada, o pecado certamente já existia, pois as pessoas sabiam com base na natureza e na consciência (v. Rm 1.19-22,32; 2.14,15) como Deus era, assim como o que ele esperava de suas criaturas. Mas a lei mosaica especificava em detalhes a vontade de Deus para seu povo Israel, assim aumentando a responsabilidade do povo e a seriedade da questão, quando falhavam em viver à altura dessa responsabilidade. Je-

[49]Lutero insistiu no uso permanente da lei como meio de estimular o arrependimento tanto entre incrédulos quanto entre cristãos. Foi contrariado, no entanto, por Agricola. V. a discussão em Steffen Kjeldgaard-Pedersen, *Gesetz, Evangelium und Busse* (Leiden: Brill, 1983).

sus indicou o mesmo princípio de maior responsabilidade, em virtude do maior conhecimento, quando advertiu que o dia do juízo seria mais fácil para o povo de Sodoma e de Gomorra, que para aquelas pessoas da Galiléia que o tinham ouvido, mas o rejeitaram (Mt 10.15). Além disso, visto que o verbo passivo em Romanos 5.20 deve ter Deus como seu agente — "a lei foi introduzida [por Deus]" — está claro que Deus tinha em mente esse efeito da Lei, quando a deu.[50]

Paulo, provavelmente, está defendendo um ponto semelhante em Gálatas 3.19 com a frase *tōn parabaseōn charin*. Isso pode significar que a lei foi introduzida "porque era necessário refrear as transgressões" ou "para revelar as transgressões", mas o uso da palavra *parabasis*, que Paulo sempre vê como o *resultado* da promulgação da Lei (Rm 2.23; 4.15; 5.14; 1Tm 2.14), sugere antes a tradução "a fim de produzir transgressões", i.e., para transformar o pecado em transgressão.[51]

A lei aprisiona debaixo do pecado

Visto que a lei revela e aumenta o pecado, tem, em si mesma, o efeito negativo de aprisionar Israel debaixo do poder do pecado e por meio disso trazer condenação. A lei mosaica, Paulo alega, trouxe a ira, pois revelou o pecado como transgressão contra a lei boa e santa de Deus. Assim aumentou a responsabilidade de Israel (Rm 4.15). A vida debaixo da lei conduziu à escravidão, à "lei [ou poder] do pecado" (Rm 7.23); uma escravidão da qual somente Cristo e seu Espírito podem nos libertar (Rm 8.2,3). "A maldição da lei" está sobre todos que estão fora da fé em Cristo, pois o único meio de se obter justiça à parte de Cristo é por meio da obediência perfeita à lei de Deus, um feito impossível de ser realizado por seres humanos pecaminosos (v. Gl 3.10,13). Por isso, a lei é como uma "escrita de dívidas" não pagas, e impossíveis de serem pagas, contra seres humanos pecaminosos (Cl 2.14). Paulo resume tudo isso em Gálatas 3.22: "Mas a Escritura encerrou [aprisionou] tudo debaixo do pecado" (v. tb. Rm 3.19,20). A incapacidade manifesta

[50]Em relação a Romanos 5.20, v., de minha autoria, *Romans 1—8*, p. 360-2; e J. C. Beker, *Paul the apostle*: the triumph of God in life and thought (Philadelphia: Fortress, 1980), p. 243-5; Luz, *Geschichtsverständnis*, 202-3; Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 1.292, 93.

[51]Hübner, *Law in Paul's thought*, p. 26; Ridderbos, *Paul*, p. 150; Luz, *Geschichtsverständnis*, p. 186, 7.

da lei de resgatar Israel, o povo de Deus, do poder do pecado mostra, por conseguinte, que todas as pessoas estão em situação semelhante. Como Paulo faz muitas vezes, argumenta aqui a partir da situação de Israel para a situação de todas as pessoas, considerando a experiência de Israel com a lei paradigmática da experiência de todas as pessoas com a "lei" de Deus nas suas várias formas.[52]

Ao defender esse ponto, precisamos manter em mente novamente que Paulo está se referindo ao efeito da lei mosaica *em si mesma* sobre o povo de Israel. Ele não está afirmando que todo israelita estava finalmente condenado debaixo do pecado, mas que cada israelita, em termos da aliança mosaica em si mesma, estava assim condenado. Pois ao longo de toda a dispensação mosaica, como Paulo deixa claro em Gálatas 3.6-9,15-18, o acerto anterior de promessa a Abraão, por meio do qual Deus justificava pecadores por meio de sua fé, continuava válido. A promessa e a lei, Paulo sugere, operam em níveis diferentes. A lei mosaica foi dada para supervisionar Israel como povo e para revelar sua pecaminosidade, e aqueles que buscavam sua "vida" nos seus termos estavam destinados à condenação e morte (3.10,12,13). O acordo de promessa com Abraão, cumprido em Cristo, por outro lado, funciona para salvar pessoas do aprisionamento debaixo do pecado produzido pela lei mosaica.

A essa altura, a concepção da história da salvação que dirige e domina a discussão da lei, por Paulo, precisa ser cuidadosamente qualificada. Sua demarcação rigorosa de duas "eras" pode conduzir à conclusão de que todos que viveram antes de Cristo foram necessariamente condenados, ao passo que todos os que viveram após Cristo são, por definição, salvos. Mas certamente isso não é o que Paulo está querendo dizer. Sua aplicação do contraste nessa concepção de história da salvação entre "antes" e "depois" opera em dois níveis: o nível da história mundial e o nível da história individual.[53] Em

[52]Cf. Gerhard Ebeling, Reflections on the doctrine of the Law, in *Word and faith*, p. 275-80; T. L. Donaldson, The 'curse of the Law' and the inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13-14, *NTS* 32 (1986), p. 104-6; Westerholm, *Israel's Law*, p. 192-5.

[53]Sobre isso, v. esp. Beker, *Paul the apostle*, p. 135-81; Kurt Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zurique: EVZ, 1962), p. 240-8; Luz, *Geschichtsverständnis*, p. 193.

Gálatas 3—4, um texto que é chave para o nosso propósito, o primeiro nível é claramente predominante, pois Paulo divide a história em três estágios: antes da lei (quando a promessa foi dada a Abraão), debaixo da lei, e depois da lei (quando a promessa a Abraão foi cumprida). Até que se cumprisse aquela promessa e viesse a "fé em Cristo", reinava a maldição. Mas ao explicar a situação com esses conceitos, Paulo não quer negar que antes de Cristo havia pessoas genuinamente salvas da maldição (v. 3.6-9). Esses indivíduos, pela graça de Deus e em expectativa pelo sacrifício perfeito de Cristo (v. Rm 3.25,26), puderam ser libertos dos aspectos condenatórios da sua vida debaixo da lei de Moisés.

Conclusão

Nossa avaliação dos propósitos da lei mosaica produziu um quadro muito negativo. Até certo ponto, isso se deve ao fato de que muitas de nossas evidências vêm de Paulo, que estava tratando com pessoas que estavam dando valor demais à lei. Mas embora esse fator possa afetar o número de referências, não afeta substancialmente a perspectiva geral. Pois embora Gálatas tenha uma abordagem polêmica, Romanos não a tem; e temos uma avaliação tão fortemente negativa dos propósitos e efeitos da lei em Romanos, quanto a temos em Gálatas. Além disso, o retrato que encontramos em Paulo não é substancialmente diferente do que o encontrado em outros livros do NT (e.g., Hebreus) ou no próprio AT. Ao longo de toda a Escritura, embora a qualidade essencialmente boa da lei seja firmemente guardada, seu fracasso em resgatar os seres humanos do destino do pecado é claramente estabelecido. A culpa não é de Deus; tampouco podemos culpar a lei que ele deu. Nós somos os culpados, nós que estamos tão fortemente debaixo do poder do pecado, pois não somente não somos capazes de cumprir sua boa lei, como também somos estimulados por ela a nos rebelarmos ainda mais contra o nosso legítimo Senhor, e assim tornar a nossa condição pior do que antes. Esses pontos típicos nessa concepção da história da salvação, são estabelecidos com respeito à experiência do povo de Israel com a lei mosaica, mas está claro que o que se aplica a Israel debaixo da sua lei se aplica, ao mesmo tempo, a todas as pessoas, confrontadas com a lei de Deus em suas várias formas (v., e.g., Rm 2.14,15).

A LEI MOSAICA NA NOVA ALIANÇA

Os propósitos da lei que recebem mais atenção no NT — tutoria para Israel; evidenciar o pecado — estão limitados ao tempo antes da vinda de Cristo. Mas, agora precisamos observar mais de perto a lei como revelação do caráter de Deus e da sua vontade para seu povo. De que forma a lei continua — se é que continua — a exercer essa função no período da nova aliança? É fácil dar respostas simples a essa questão — e.g., a lei não tem mais função alguma; toda a lei, ou pelo menos a lei "moral" continua em vigor. Mas estou convencido de que são muito simples e não captam algumas das nuanças presentes no NT. Mesmo correndo o risco de cometer o mesmo erro, quero agora formular a posição a favor da qual vou argumentar em seguida: Toda a lei mosaica chega ao seu cumprimento em Cristo, e esse cumprimento significa que a lei já não é uma fonte *direta e imediata*, ou juiz, da conduta do povo de Deus. Agora, o comportamento cristão é guiado diretamente pela "lei de Cristo". Essa "lei" não consiste em prescrições legais e ordenanças, mas no ensino e exemplo de Jesus e dos apóstolos, cuja exigência central é o amor e a influência orientadora do Espírito Santo que agora habita nos filhos de Deus.

Tentarei comprovar essa tese básica, ao mostrar que é compatível com o ensino do AT, assim como é ensinada em textos-chave do NT (especialmente em Mateus e Paulo), e que não há contradições em lugar algum do NT. A natureza do material a ser pesquisado permite abandonarmos o esboço tópico da primeira seção, em favor de um esboço canônico.

O Antigo Testamento

O AT afirma que os mandamentos dados a Moisés são eternamente válidos (e.g., Lv 16.24; 24.8). Mas esses textos não podem ser usados para demonstrar a aplicabilidade eterna dos mandamentos mosaicos na sua forma original ao povo de Deus. Em primeiro lugar, as palavras "eterno" e "perpétuo" traduzem palavras hebraicas que significam "o que dura uma era" (*'ôlām*). Assim, por exemplo, o sacerdócio levítico é definido como "eterno" (Êx 40.15), mas Hebreus declara explicitamente que ele foi eliminado sob a nova aliança. Em segundo lugar, a aplicação rígida dessa lógica significaria que cada detalhe da legislação mosaica continuaria tendo sua autoridade na

era da nova aliança, incluindo as leis sacrificais. Concluímos novamente que, visto que Hebreus e outros livros do NT demonstram claramente que pelo menos essas leis não devem mais ser cumpridas por cristãos da nova aliança, está claro que não podemos forçar esses textos do AT a provarem a aplicabilidade eterna dos mandamentos mosaicos. Aliás, mais dois aspectos no próprio AT sugerem que a lei mosaica, considerada como um regime integral, tinha o propósito de ter governo somente temporário.

O primeiro fator é a própria natureza da lei mosaica como lei *da aliança*. A forma da aliança sinaítica é muito semelhante a tratados hititas de suserania do segundo milênio a.C., por meio dos quais um rei fazia um acordo solene para oferecer certos benefícios para seus vassalos, dependentes da sua conformidade com as estipulações da aliança (v. esp. Êx 19—24 e o livro de Deuteronômio).[54] O argumento aqui é que a lei mosaica cabe exatamente no quadro geral desse tipo de "documento" de aliança, e que por isso deveríamos esperar que a duração dessa lei estivesse ligada à duração da aliança da qual ela é uma parte. "A lei é uma estrutura temporária que prescrevia os termos de obediência para o povo de Deus na era mosaica."[55] Mas os livros posteriores do AT deixam claro que a continuação da validade da aliança sinaítica está em risco por causa da desobediência reiterada das estipulações, da aliança por parte de Israel (e.g., Dn 9.7-14; Os 6.7; 8.1). Por isso, Deus não abandona seu povo; ao contrário, por um ato de pura graça ele promete "recriar" um povo para ele por meio de uma nova aliança.

Em segundo lugar, esse ato escatológico prometido não está baseado na aliança mosaica, mas nas promessas invioláveis de Deus aos patriarcas. Esse padrão está duplicado no NT, em que Paulo fundamenta a salvação futura de Israel não na manutenção continuada por parte de Deus, ou na restauração da aliança sinaítica, mas na fidelidade de Deus ao seu chamado do povo Israel e às suas promessas aos patriarcas (v. Rm 11.16,28,29).

[54]Cf. Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), esp. p. 27-44; Dennis J. McCarthy, *Treaty and covenant* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963); George E. Mendenhall, *Law and covenant in Israel and the ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955).

[55]McComiskey, *Covenants of promise*, p. 73.

Esperança por uma nova aliança que se levantaria das cinzas aparece repetidamente nos profetas (Is 24.5; 42.6; 49.8; 54.10; 55.3; 59.21; 61.8; Jr 31.31-34; 32.37-41; 50.5; Ez 16.60-63; 34.25; 37.15-28[26]; Os 2.18). Essa aliança não é uma simples renovação da aliança mosaica, mas um *novo* acordo, "não [...] como a aliança que fiz com os seus antepassados" (Jr 31.32); nesse acordo, Deus, pelo seu Espírito (Ez 36.24-28), se assegura de que sua lei é obedecida (Jr 31.33,34 [aqui é usada a palavra *tôrāh*]; Ez 37.24; v. tb. 11.20; 36.27 [são usadas as palavras *ḥuqqôt* "estatutos" e *mishpôt* "juízos"]).[56] É exatamente essa referência à lei de Deus que atrai nossa atenção para a questão do lugar da lei mosaica nessa nova aliança. Visto que, especialmente em Ezequiel, a nova aliança prometida está associada ao retorno à terra, poderíamos pensar que o foco está no retorno do exílio no sexto século a.C. Mas, embora talvez incluindo esse retorno, as profecias vão muito além desse período. O dispensacionalismo tradicional confinou o verdadeiro cumprimento dessas profecias ao povo de Israel na era do milênio, argumentando a favor da renovação da lei mosaica em todos seus detalhes naquela época. Mas o NT demonstra que essas profecias da nova aliança foram cumpridas por meio de Cristo e na igreja habitada pelo Espírito Santo (e.g., Lc 22.20; 1Co 11.25; 2Co 3.6; Hb 8.7-13).[57] Será que a lei mosaica deve, então, ser uma parte essencial também da nova aliança?

Muitos estudiosos argumentam que é isso que os textos mencionados exigem: A nova aliança promete a interiorização da mesma lei dada por Deus no Sinai.[58] Mas há razões para sermos cuidadosos aqui. Primeiro, se Jeremias e Ezequiel estão

[56]É verdade, em certo sentido, que "Jeremias não achou defeito na aliança sinaítica", pois seu fracasso não foi culpa de Deus ou do acordo da aliança como tal (v. Kaiser, *Old Testament theology*, p. 232). Mas ela de fato falhou, como Jeremias e os outros profetas deixam claro, tornando necessário um novo e diferente acordo. O próprio Kaiser observa a descontinuidade entre a aliança sinaítica e a nova aliança, declarando que a nova aliança está em linha direta com as promessas a Abraão e Davi (v. p. 232-4). Essa continuidade com as alianças abraâmica e davídica não justifica, no entanto, que se fale dessa nova aliança como uma aliança "renovada" (em oposição a Kaiser, p. 234; corretamente, McComiskey, *Covenants of promise*, p. 163-8), pois leva ao cumprimento o que foi apenas prometido nas alianças anteriores.

[57]Sobre isso, v. McComiskey, *Covenants of promise*, p. 155-61.

[58]Kaiser, *Old Testament theology*, p. 233.

pensando na lei mosaica, não há base para confinar a referência a somente uma parte da lei (e.g., a chamada lei moral). Mas é evidente que a totalidade da lei mosaica *não* foi reinstituída como fonte competente e autorizada de vida na nova aliança — suas leis a respeito de alimentos, sacrifícios, festivais e questões civis não são obrigatórias para cristãos (Mc 7.19; At 10.9-16; Hebreus e outros). Os que argumentam, então, que a lei mosaica permanece intacta na nova aliança precisam reconhecer que ela não continua sem variação ou modificação. A lei escrita no coração (Jr 31.33) pode, na verdade, incluir transformação do próprio conteúdo da lei mosaica. Em segundo lugar, há referências nos profetas a uma *tôrāh* que será estabelecida nos últimos dias e que provavelmente não se refere à lei mosaica como tal (Is 2.3; 42.4; 51.4,7; Mq 4.2). Essa "*tôrāh* de Sião", talvez deva ser compreendida como uma nova promulgação da vontade de Deus para seu povo, em continuidade com a "*tôrāh* do Sinai", mas não idêntica a ela, talvez seja o que se vislumbra em Jeremias 31.33,34 e nos textos de Ezequiel.[59] Outra possibilidade é que o conceito de "lei" aqui veio a ter um sentido quase "formal", denotando de forma geral a vontade de Deus para seu povo.[60] O ponto de Jeremias, então, é que Deus iria se assegurar de que sua vontade — não a lei mosaica em sua totalidade — seria cumprida na nova aliança. De qualquer forma, há razões fortes para se pensar que a "lei escrita no coração" em Jeremias não é simplesmente uma reedição da lei mosaica.

Dentro da continuidade manifesta do plano de Deus para seu povo, então, há também indicações claras no AT da descontinuidade entre a aliança sinaítica e a forma em que as promessas de Deus finalmente devem ser cumpridas nos "últimos dias". Todos os intérpretes cristãos concordam que essa descontinuidade abarca a lei mosaica de alguma forma. A questão então é: Quanto faz parte da continuidade e como sabemos o que faz parte dela e o que não? O foco profético em

[59]A distinção entre a "*tôrāh* de Sinai" e a "*tôrāh* de Sião" foi difundida esp. por Hartmut Gese (v. The Law, in *Essays on Biblical theology* [Minneapolis: Augsburg, 1981] p. 60-92). V. tb., sobre Isaías, R. Ridderbos, *Isaiah* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 54.

[60]O. Palmer Robertson argumenta que Jeremias usa *tôrāh* de forma ampla, para significar o "todo do ensino do Senhor" (*O Cristo dos pactos* [Luz para o Caminho, 1997, p. 525, nota 13]).

uma nova aliança sugere que na revelação do acordo dessa nova aliança saberemos exatamente o que significa ter a lei de Deus "escrita no coração". Volto-me agora, então, para o NT para buscar respostas a essas perguntas.

Jesus

Muito de nossa evidência nesta seção virá de Mateus, pois ele é o evangelista que nos passa a maior parte dos ensinos mais claros de Jesus sobre a lei.

Cumprimento

Particularmente significativo é Mateus 5.17,18. Esse texto tem duas partes. Nos versículos 17-19, Jesus se defende contra a acusação de que está estimulando a anulação da lei. Exatamente o contrário, Jesus afirma em sua declaração, a qual se tornou um famoso resumo teológico: "Não vim abolir, mas cumprir [a lei e os Profetas]". A seguir, constrói sobre essa defesa da continuidade com o AT, ao afirmar solenemente a validade permanente da lei (v. 18) e ao estimular o ensino dos seus mandamentos (v. 19). A segunda parte desse texto (v. 21-48) examina seis facetas da justiça superior "do reino" que Jesus exige de seus seguidores (cf. v. 20, uma afirmação de transição). Ele articula esses componentes da justiça do reino ao comparar suas exigências com os mandamentos da lei mosaica. Visto que será mais fácil compreender a "teoria" da relação de Jesus com a lei expressa nos versículos 17-19, depois de analisar os exemplos práticos nos versículos 21-48, vou começar com esse último texto.[61]

As seis comparações entre o ensino tradicional e o ensino de Jesus presentes aqui são geralmente chamadas de "antíteses", em virtude da fórmula usada para introduzi-las: "Vocês ouviram o que foi dito aos seus antepassados [...] Mas eu lhes digo" (v. 21,22,33,34; v. 27,28, v. 31,32, v. 38,39 e v. 43.44 abreviam a mesma fórmula). Essa fórmula sugere que Jesus está

[61]Para um estudo mais detalhado de Mateus 5.17-48, com mais argumentos e citações de perspectivas e fontes, v. meu *Jesus and the authority of the mosaic Law*, *JSNT* 20 (1984), p. 17-28. (O artigo foi reimp., com pequenas revisões, em *The best in theology*, (org.) J. I. Packer [Carol Stream: Christianity Today Institute, 1987]).

comparando seu ensino com o ensino que seus ouvintes judeus já ouviram na sinagoga. Não está claro, se esse ensino representa de forma adequada o ensino do AT, pois o público das sinagogas judaicas muitas vezes ouvia a leitura do AT em forma "targúmica", ou parafraseada, e essas paráfrases, às vezes, modificavam o sentido do original.[62] Essa questão é importante na avaliação da posição de Jesus vis-à-vis os mandamentos do AT nessa passagem. Uma interpretação importante, por exemplo, argumenta que Jesus está simplesmente reafirmando o significado do mandamento original do AT em contraste com a interpretação judaica, e errônea, dos seus dias.[63] Uma segunda posição muito difundida, no entanto, argumenta que Jesus geralmente cita o AT no seu sentido original, mas no seu ensino ele vai adiante desse sentido original, promulgando uma forma "mais profunda", ou "mais radical", da Lei para a época do reino.[64] Um estudo breve de cada uma das antíteses revelará, no entanto, que nenhuma dessas opções é adequada como resumo geral da posição de Jesus acerca da Lei nesse texto.

As primeiras duas antíteses são semelhantes: Jesus cita uma proibição do Decálogo e, em seguida, acrescenta uma condenação da atitude de coração à qual a ação proibida no mandamento pode ser associada. Apesar da popularidade

[62]Visto que a maioria dos judeus acreditava que esses acréscimos, parte da lei moral, ou "das tradições dos anciãos", tinham sido entregues no Sinai (v. *m. 'Avôt* 1.1,2), Jesus pode muito bem ter incluído isso naquilo "que foi dito aos seus antepassados" (considerando o dativo *tois archaiois* um "dativo puro").

[63]Essa posição foi defendida pela maioria dos reformadores (v. Harvey K. McArthur, *Understanding the sermon on the mount* [Londres: Epworth, 1960], p. 36) e provavelmente por um grande grupo de teólogos evangélicos contemporâneos. Cf. Carl F. H. Henry, *Christian personal ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1957), p. 300-7; John Murray, *Principles of conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), p. 158; Greg L. Bahnsen, *Theonomy in Christian ethics* (Nutley: Craig, 1977), p. 90; Hermann Ridderbos, *The coming of the Kingdom* (Philadelphia: P & R, 1962), p. 299; Ned B. Stonehouse, *The witness of the synoptic gospels to Christ* (Grand Rapids: Baker, 1979), p. 197-211.

[64]Uma forma dessa posição foi a mais difundida entre os pais da igreja (v. McArthur, *Sermon on the mount*, p. 26-32), e é a posição mais defendida entre os estudiosos modernos. Cf. Martin Dibelius, *The sermon on the mount* (New York: Scribner's, 1940), p. 69-71; W. D. Davies, *The setting of the sermon on the mount* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 101-2; Jacques Dupont, *Les béatitudes*, vol. 1: Le probléme littéraire — Les deux versions du sermon sur la montagne et des béatitudes, 3. ed. (Bruges: Abbaye de Saint-André, 1958), p. 146-58; Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), p. 63-9).

desse ponto de vista, fortalecido por sua proeminência nos catecismos da reforma, é improvável que Jesus esteja afirmando o "verdadeiro" significado das proibições originais. Nada no AT sugere que ira e lascívia estavam incluídas nas proibições respectivas de assassinato e adultério. Podemos argumentar de forma convincente, então, pelo segundo ponto de vista: Jesus está "aprofundando" a lei ao estender a proibição da esfera das ações para a esfera dos pensamentos. Porém, nem isso está claro, pois Jesus não mostra intenção alguma, aqui ou em outra antítese qualquer, de "fazer" algo com a lei, seja expandi-la ou radicalizá-la. Entretanto, o que a fórmula antitética sugere, é que Jesus está colocando sua própria exigência e autoridade ao lado daquelas da lei. É, "*Eu* digo a vocês", do Messias e Filho de Deus, e não a lei mosaica de forma alguma, que é a base para as novas exigências do reino.

A relação entre a lei mosaica e o ensino de Jesus na terceira antítese é ainda mais indireta do que nas primeiras duas. Ao citar Deuteronômio 24.1, Jesus está provavelmente aludindo à base ampla para se conseguir uma carta de divórcio que estava disponível a todos os judeus (homens) que seguissem, como a maioria fazia, o ensino liberal de Hillel. A proibição de divórcio e novo casamento com qualquer pretexto, que não fosse a imoralidade defendida por Jesus, se opõe a essa tendência liberal, e concorda, em termos gerais, com o ensino de Shammai, outro rabino proeminente daqueles dias, assim como, em geral, está em concordância com o que o próprio texto do AT sugere.[65] Poderíamos argumentar, obviamente, que Jesus está simplesmente reafirmando o sentido original da lei mosaica acerca desse assunto. Não obstante, Jesus é muito mais franco e direto do que a lei em qualquer lugar, para caracterizar como adúltero um segundo casamento após divórcios inapropriados e, dificilmente, se pode dizer que seu ensino procede diretamente do AT.

A quarta "tese" (v. 33) citada por Jesus resume de forma precisa vários textos do AT que exigem o cumprimento fiel de votos (e.g., Lv 19.12; Nm 30.3; Dt 23.21). Visto que o AT nunca ordena que se façam votos, a proibição de Jesus em relação aos votos não é nenhuma anulação da lei. Por outro lado, Jesus, na realidade, nega, ou talvez restrinja, a aceitação de votos implí-

[65]Estou pressupondo aqui a autenticidade da "cláusula de exceção" e que ela afirma uma exceção real para a condenação de um segundo casamento.

cita no ensino do AT. Novamente percebemos como é inadequada a noção de que Jesus está simplesmente expondo a lei mosaica, pois ele simplesmente elimina de cena todo o sistema de votos e juramentos que era descrito e regulamentado no AT. Por outro lado, não está claro que mandamento do AT Jesus poderia estar "aprofundando", a não ser que apliquemos a idéia à lei em geral.

Na quinta antítese (v. 38-42), Jesus faz uma justaposição da lei de "compensação equivalente" do AT (v. Êx 21.24; Lv 24.20; Dt 19.21) com sua exigência: "Não resistam ao perverso". O que complica a situação aqui, é a dificuldade em decidir exatamente o que Jesus tinha em mente com essa proibição. Se Jesus está, de fato, proibindo a prática de usar essa lei como argumento para retaliação pessoal, então Jesus não está, como anteriormente, nem anulando nem expandindo a lei. A lei citada exige que os juízes de Israel pronunciem sentenças justas e façam com que o castigo seja adequado ao crime. Ao proibir a aplicação do mandamento dessa forma, Jesus nem equipara nem interpreta mandamento específico algum da lei.

A mistura de lei do AT e interpretação popular está bem evidente na última antítese (v. 43-47). Em nenhum lugar o AT ordena que uma pessoa odeie seu inimigo; isso tampouco é uma extrapolação adequada do ensino do AT em geral.[66] Além disso, no entanto, a exigência de Jesus de que seus discípulos amem seus inimigos vai além de qualquer coisa exigida no AT.[67]

Quando as antíteses são consideradas em conjunto, torna-se claro que nenhum método interpretativo único explica todas elas. Em alguns poderíamos argumentar que Jesus está expondo a lei (a terceira), em outros que ele está "aprofundando" a lei (a primeira e a segunda). Mas uma categoria mais ampla é necessária para explicar a relação geral entre os mandamentos mosaicos citados e o próprio ensino de Jesus. O que emerge de forma coerente das antíteses é a insistência radical de Jesus no que *ele* diz como obrigatório para os seus seguidores.

[66]A citação de Jesus talvez reflita a atitude inculcada entre os sectários de Qumrã, que eram encorajados a odiar "os filhos das trevas" (v. 1QS 1.3,9-10; 2.4-9; e Victor Paul Furnish, *The love command in the New Testament* [Nashville: Abingdon, 1972], p. 42-7).

[67]Levítico 19.18 ordena que os israelitas amem o seu "próximo".

Ele ensinava como "quem tem autoridade, e não como os mestres da lei" (Mt 7.29). Essa independência tanto da tradição judaica quanto da lei mosaica nos dá um indicador importante para a nossa interpretação dos versículos 17 a 19.

A insistência de Jesus de que não viera para "anular" (*katalyō*), mas para "cumprir" (*plēroō*) a Lei e os profetas (v. 17) merece ser classificada entre as declarações mais importantes do NT, acerca do significado da lei de Moisés para a era cristã. O linguajar de Mateus mostra que a frase "a lei e os Profetas" é uma alusão aos mandamentos do AT (v. 7.12; 22.40), e não ao AT em geral.[68] Que isso é o foco no versículo 17, é confirmado pela mudança para "lei" no versículo 18 e "mandamento" no versículo 19. Alguns intérpretes acham que o cumprimento da lei por parte de Jesus inclui sua observância pessoal das exigências da lei,[69] mas o foco em todo esse texto no ensino de Jesus, e não nas suas ações, torna essa posição improvável. Argumentando que "cumprir" precisa ser o antônimo exato de "anular", outros pensam que Jesus está aqui expressando sua intenção de estabelecer por completo a lei, ao restaurar seu verdadeiro sentido.[70] Mas não há razão para se pensar que "cumprir" tenha de ser o oposto de "anular".

Mas o que é mais sério, essa interpretação negligencia as dimensões claramente escatológicas, relacionadas ao conceito da história da salvação, do termo "cumprir" (*plēroō*) em Mateus. Mateus o usa 15 vezes (comparado com duas em Marcos e nove em Lucas), e dez dessas ocorrências aparecem nas introduções às "citações de fórmula" distintivas de Mateus (1.22; 2.15,17,23; 4.14; 8.17; 12.17; 13.35; 21.4; 27.9). Nessas citações, Mateus mostra como Jesus "completou" todo o AT, não somente ao cumprir o que ele predisse, mas também ao representar novamente atingindo ponto alto, os eventos históricos do AT (e.g., 2.15). O texto de 11.13 é especialmente representativo do ponto de vista de Mateus, em que Jesus declara que "todos os Profetas *e a Lei* profetizaram até João" (grifo do autor).

[68]Cf. Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel*: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (München: Kosel, 1964), p. 173, 4.

[69]T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (Londres: SCM, 1960), p. 53, 4; Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 4. ed. (Leipzig: Deichert, 1922), p. 212, 3; Henrik Ljungman, *Das Gesetz erfüllen*: Matth. 5,17ff. und 3,15 Untersuch (Lund: Gleerup, 1954), p. 58-61.

[70]V. esp. Bahnsen, *Theonomy*, 64-9.

Faz parte, portanto, do evangelho de Mateus um esquema da história da salvação que retrata todo o AT como esperando e apontando adiante para Jesus.[71]

Esse pano de fundo, associado à forma como Jesus supera a lei no seu ensino nos versículos 21 a 47, torna improvável que ele esteja afirmando no versículo 17 sua intenção de simplesmente estabelecer a lei mosaica como ela já existe. Outros intérpretes, então, consideram o versículo 17 como a declaração de Jesus de que está "preenchendo" a lei, ao estender ou radicalizar suas exigências.[72] Mas já vimos que essa perspectiva não é capaz de responder por todas as formas como Jesus compara seu ensino com o da lei, nas antíteses que seguem. A melhor interpretação, então, é dar a *plēroō*, no versículo 17, essencialmente o mesmo sentido que tem nas fórmulas de cumprimento de Mateus: realizando aquilo para o que apontava o AT. Na perspectiva audaciosa de Mateus, *todas* as partes do AT "profetizam" acerca de Jesus e da era da salvação. Assim, ao "cumprir" as profecias do AT, fazendo o que elas prediziam, "cumpre" a história do AT ao representar novamente os seus eventos; assim, Jesus "cumpre" a lei do AT ao fazer exigências para as quais a lei apontava. Jesus rejeita qualquer noção de que sua reivindicação de ditar a vontade de Deus aos seus seguidores inclua um afastamento radical da lei ou das suas intenções. Antes, ele afirma que o seu ensino traz a plenitude escatológica da vontade de Deus para a qual apontava a lei mosaica. Jesus "cumpre" a lei, não ao explicá-la ou entendê-la, mas ao proclamar os padrões da justiça do reino que estavam previstos na lei.[73]

[71]Acerca do tema do cumprimento em Mateus, v. esp. R. T. France, *Matthew*: evangelist and teacher (Grand Rapids: Zondervan, 1989), p. 106-205.

[72]Cf. Dupont, *Beatitudes*, p. 138-44; W. D. Davies, Matthew 5.17,18, em *Christian origins and Judaism* (Philadelphia: Westminster, 1962), p. 33-45; Trilling, *Das wahre Israel*, p. 174-9.

[73]Acerca desse método geral, v. esp. Banks, *Jesus and the Law*, p. 207-10; J. P. Meier, *Law and history in Matthew's Gospel* (Roma: Biblical Institute, 1976), p. 75-85; Ben F. Meyer, *The aims of Jesus* (Londres: SCM, 1979), p. 143-53; Robert Guelich, *The sermon on the mount* (Waco, Tex.: Word, 1982), p. 137, 8, 163; D. A. Carson, Matthew, in *The expositor's Bible commentary*, vol. 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), p. 142-5; France, *Matthew*, p. 194, 5; W. D. Davies and Dale C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), p. 485-7; Poythress, *The shaddow of Christ in the Law of Moses* p. 263-7.

Mas será que essa interpretação pode ser alinhada ao que Jesus diz acerca da Lei nos versículos 18 e 19? Esses versículos parecem fazer uma apologia declarada da validade (v. 18) e da aplicabilidade (v. 19) eternas da lei. No entanto, poucos cristãos interpretariam esses versículos simplesmente dessa forma,[74] pois isso exigiria que os cristãos praticassem *todos* os mandamentos da lei, inclusive os mandamentos relacionados ao culto que o autor de Hebreus diz explicitamente que não são válidos para os cristãos. Alguns tentam fugir dessa implicação, ao argumentar ou pressupor que Jesus está se referindo aqui somente à lei "moral". Mas vimos acima que essas distinções não podem ser transferidas para o NT, e particularmente não para um texto que focaliza os detalhes de cada parte da lei em um contexto judaico. O ensino de Jesus acerca da lei nos versículos 18 e 19 precisa se aplicar a toda a lei.

Como, então, o ensino de Jesus nesses versículos pode ser integrado com a perspectiva do NT em geral? Alguns pensam que uma, ou as duas orações, "até que" no versículo 18 estabelecem uma limitação temporal para a validade da lei. O desaparecimento do céu e da terra e a realização de todas as coisas ocorrerão, quando Jesus completar a obra da redenção na cruz e na sua ressurreição (v. Mt 24.34,35).[75] Mas não há evidências suficientes para defender essa limitação. Outros argumentam que o versículo 19 alude aos mandamentos que Jesus está ensinando (v. 21s.) e não aos mandamentos da lei (v. 18).[76] Mas essa não é a interpretação mais óbvia. Provavelmente, portanto, deveríamos entender o versículo 18 como um endosso da "utilidade" ou da autoridade contínuas da lei. Jesus não é marciano; e mesmo que os seus seguidores já não sejam obrigados a obedecer aos mandamentos da lei, ainda assim devem lê-la e se beneficiar dela. No versículo 19, então, a prática contínua dos mandamentos da lei precisa ser vista à luz do seu cumprimento por Jesus. É a lei *como cumprida*

[74]A força desse endosso tem produzido várias teorias acerca das fontes de Mateus para os versículos 18 (com o seu paralelo em Lc 16.17) e 19. Para uma discussão das várias teorias, cf. R. G. Hamerton-Kelly, Attitudes to the Law in Matthew's Gospel, *BR* 17 (1972), p. 19-32.

[75]Cf. Davies, Matthew 5.17,18, p. 44-63; Meier, *Law and history*, p. 62-4; Guelich, *Sermon on the mount*, p. 145-8.

[76]Banks, *Jesus and the Law*, p. 221-3.

por Jesus que precisa ser praticada, e não a lei na sua forma original.[77]

O amor e a lei

A insistência de Jesus de que o amor seja o teste de tudo que eles fizerem é bem conhecida. Que relação seu foco no amor estabelece com a aplicabilidade contínua dos mandamentos mosaicos? Três interpretações são bem difundidas: 1) o amor substitui a lei (o amor no lugar da lei); 2) o amor é o critério pelo qual o sentido e a aplicação dos mandamentos de Moisés devem ser avaliados (o amor acima da lei); 3) o amor é a exigência central da lei, sem o qual o cumprimento do restante da lei não tem sentido (o amor como algo central para a lei). Argumentarei que elementos da segunda e da terceira perspectivas podem ser encontrados no ensino de Jesus.[78]

A evidência mais direta vem do fato de Jesus distinguir o amor a Deus (Dt 6.5) e o amor ao próximo (Lv 19.18) como os maiores mandamentos da lei (Mt 22.34-40; Mc 12.28-34; v. Lc 10.25-28). "Destes dois mandamentos", afirma Jesus, "dependem [*krematai*] toda a lei e os Profetas." Como vimos, "a lei e os Profetas" é uma expressão que Mateus usa para denotar a parte do AT relacionada aos mandamentos. Aqui a linguagem de Jesus sugere que os dois grandes mandamentos são como dobradiças de uma porta para os outros mandamentos; sem eles, os outros mandamentos caem por terra.[79] Obedecer a todos os mandamentos da lei sem manifestar o amor por Deus e amor ao próximo é inútil e sem proveito. Por isso, Jesus não está sugerindo que o amor deve substituir a lei, mas que o amor é vital e central para a lei. Semelhante a isso é a advertência de Jesus aos judeus por darem atenção escrupulosa às minúcias das leis do dízimo, ao passo que negligenciam "os preceitos mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade" (Mt 23.23, provavelmente aludindo

[77]V. esp. France, *Matthew*, p. 195-6.

[78]Acerca desses elementos, v. tb. o meu art. Jesus and the authority of the mosaic Law, p. 6-11; e tb. a revisão superficial da posição que aí defendo em Law, in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, (org.) I. H. Marshall, S. McKnight e J. Green (Downers Grove: InterVarsity, 1992).

[79]Ceslaus Spicq, *agape in the New Testament*: agape in the synoptic Gospels, v. 1 (St. Louis/ London: Herder, 1963), p. 30.

a Mq 6.8). Precisamos ressaltar mais uma vez que seu ponto não era que os judeus deveriam substituir as leis do dízimo por essas exigências, mas que deveriam ter se concentrado nos preceitos mais importantes "sem omitir aquelas".

Não obstante, Jesus torna o amor tão central à sua compreensão e interpretação da lei que, ele se torna o poder para a interpretação e aplicação da vontade de Deus como está revelada na lei.[80] Em pelo menos três ocasiões Jesus declarou que o amor aos outros, ou a "misericórdia", era mais importante do que sacrifícios (Mt 9.13; 12.7 [os dois citando Os 6.6]; Mc 12.32-34). Na mesma linha da tradição profética, Jesus pode simplesmente estar insistindo na prioridade do amor entre os mandamentos. Mas a aplicação do princípio da lei do sábado (Mt 12.7) sugere que Jesus está indo além disso. Em pelo menos seis ocasiões diferentes (Mt 12.1-8 = Mc 2.23-28 = Lc 6.1-5; Mt 2.9-14 = Mc 3.1-6 = Lc 6.6-11; Lc 13.10-17; 14.1-6; Jo 5.1-15; 9.1-12), Jesus e/ ou seus discípulos transgridem o ensino estabelecido dos judeus a respeito do comportamento adequado no sábado. Embora nenhuma dessas ações infrinja a lei escrita, as curas não-emergenciais de Jesus certamente a forçam um pouco. Mais importante do que isso, no entanto, são as respostas de Jesus às críticas dos judeus contra os seus atos e os dos seus discípulos. É nesse momento que a citação que Jesus faz de Oséias 6.6 (Mt 12.7) se torna importante, pois no texto paralelo de Marcos Jesus afirma que "o sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado" (Mc 2.27).[81] Com isso ele sugere que a preocupação com o bem-estar dos outros seres humanos tem papel importante na interpretação da intenção e na regulamentação da observância do mandamento do sábado.[82]

[80]Jesus divergia fundamentalmente dos mestres judaicos dos seus dias nesse ponto: v. esp. Westerholm, *Jesus and scribal authority*.

[81]Os estudiosos insistem em que o texto seja emendado para "o sábado foi feito para o Filho do homem" (cf. v. 28); geralmente há a sugestão de que ocorreu uma tradução errônea do aramaico: v. F. W. Beare, The Sabbath was made for man, *JBL* 79 (1960), p. 134. Mas essa emenda não pode ser aceita (cf. C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark* [Cambridge: Cambridge University Press, 1966], p. 117s.).

[82]A semelhança formal entre a afirmação de Jesus e a declaração rabínica segundo a qual "o sábado foi entregue por causa de vocês, mas vocês não foram entregues ao sábado" (*Mek. Exod.* 31.13), não deveria nos cegar ao fato de que estão fazendo diferentes tipos de afirmações. O rabino (Simeon b. Menasya)

Mas a justificativa principal de Jesus para suas atividades — e a dos discípulos — é cristológica. Isso se torna claro com base no grande discurso de João 5, como também de vários detalhes nos relatos sinópticos. Jesus justifica o fato de os discípulos estarem colhendo trigo no sábado, ao citar o evento paralelo de Davi, que comeu ilegalmente do pão da presença, quando ele e seus seguidores estavam em necessidade (Mt 12.3,4 = Mc 2.25,26 = Lc 6.3,4; v. 1Sm 21.1-6). Com isso ele talvez esteja sugerindo o princípio de que a necessidade humana tem precedência sobre a obediência aos detalhes da lei. Mas o argumento principal está se movendo em outra direção. Como sugere o exemplo de Mateus acerca do templo e dos sacerdotes, que segue imediatamente esse texto (12.5,6), o ponto principal é cristológico: como sacerdotes que servem no templo são inocentes da transgressão da lei por trabalharem no sábado, os seguidores de Davi são inocentes quando comem do pão consagrado; como também os discípulos são inocentes da transgressão do sábado, pois estão servindo e seguindo um que é maior que o templo e maior que Davi.[83]

Esse foco cristológico é fortemente reafirmado no clímax desse incidente em todos os três evangelhos: "O Filho do homem é Senhor [até mesmo] do sábado". Como observamos, essa declaração confirma ainda mais o que já descobrimos acima: que Jesus não estava tão preocupado em decidir sobre o exato significado e aplicação da lei mosaica, quanto em afirmar *sua* reivindicação de trazer à realidade aquilo que era maior do que o cumprimento daquela lei. Embora não ensine claramente a anulação do mandamento do sábado, ele redireciona a atenção da lei para si mesmo, o Senhor do sábado, e com isso estabelece o princípio sobre o qual a igreja iria posteriormente justificar seu afastamento da observância do sábado.

Jesus, então, faz do amor o centro da lei e se move lentamente na direção de usar o amor como critério para interpretar e

argumenta somente que a vida humana pode ser preservada no sábado; Jesus, no entanto, sugere uma ampla variedade de atividades que não coloquem em perigo a vida (v. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 v. [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 1979], v. 1, p. 123).

[83]R. T. France, *Jesus and the Old Testament* (Londres: Tyndale, 1971), p. 46-7; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, 2 vols. (Freiburg: Herder, 1977), v. 1, p. 181-2.

explicar a lei. Nunca, no entanto, ele dá o passo claro de usar o amor como base para a anulação de algum mandamento da lei.

A lei mosaica e os mandamentos de Jesus

Nossa análise apressada de Mateus 5.17-47 mostra que Jesus fez do seu ensino a norma para a vida no reino. Esse ensino não é uma repetição ou uma expansão da lei; tampouco é baseado na lei. Não obstante, está na mesma linha de continuidade da história da salvação com essa lei. Essa perspectiva é perceptível ao longo dos evangelhos. É verdade que, às vezes Jesus fundamenta seu ensino na lei mosaica e aplica essa lei aos seus seguidores e patrícios judeus. Mas, nesse ponto, precisamos lembrar a importância de reconhecermos o contexto da história da salvação que Jesus está ensinando. Aparentemente, ele mesmo observava escrupulosamente todos os detalhes da lei mosaica e, em geral, se dirigia tanto aos seus discípulos quanto aos seus oponentes no contexto da aliança mosaica, que ainda estava em vigor. Sua obediência pessoal à lei e seu ensino dessa obediência aos outros não podem, portanto, ser vistos automaticamente como expressão da sua convicção sobre o que deveria ser praticado após sua morte e ressurreição terem trazido à realidade a nova época da salvação.

Aliás, encontramos inúmeras indicações, mais ou menos claras, de que Jesus não esperava que a lei mosaica continuasse em pleno vigor. Ele sugere que a lei mosaica, ao fazer concessões à pecaminosidade humana, nem sempre expressa a "vontade perfeita" de Deus (Mt 19.3-12 e paralelos). Seu ensino mais claro é que nada que entre em uma pessoa a torna "impura" (Mt 15.1-20; Mc 7.1-23). Marcos, em uma observação entre parênteses aos seus leitores, traz à tona as implicações revolucionárias desse ensino: "Ao dizer isso, Jesus declarou "puros" todos os alimentos" (Mc 7.19*b*). Aqui, Jesus anuncia a anulação de uma parte significativa da lei mosaica, pois com base nas implicações amplas de sua reivindicação, era o "Senhor do sábado". É significativo que após sua morte e ressurreição Jesus insista com seus discípulos, que ensinem "tudo que *eu* lhes ordenei" (Mt 28.19,20; grifo do autor). O que emerge do ensino de Jesus é a mudança de foco, da lei para o próprio Jesus, como o critério para o que significa ser obediente a Deus.

Conclusão

O retrato que obtemos do ensino de Jesus sobre a lei, embora não esteja perfeitamente claro em todos os seus detalhes, sugere um forte elemento de descontinuidade dentro da continuidade geral do plano e dos propósitos de Deus. Jesus diz aos seus discípulos que olhem para ele como aquele que cumpriu a lei, ou seja, para receberem orientação acerca da maneira como devem viver. A lei mosaica, sugere-se, já não funciona como o padrão definitivo e imediato de conduta para o povo de Deus, pois precisa sempre ser vista por meio das lentes do ministério e do ensino de Jesus.

Paulo

Tentarei mostrar agora que Paulo compartilha essa mesma perspectiva sobre a lei mosaica e o cristão. Especificamente, argumentarei que Paulo ensina que os cristãos não devem considerar a lei mosaica como autoridade para sua conduta, mas sim a "lei de Cristo". Essa "lei" não é um conjunto de regras, mas um conjunto de princípios extraídos da vida e do ensino de Jesus, com o amor pelos outros sendo o seu coração e o Espírito Santo sua força motriz. Seguirei o mesmo esboço que usamos para analisar o ensino de Jesus, tratando o assunto nessa seqüência: o ensino de Paulo sobre o cumprimento da lei, o amor e a Lei e o local da autoridade para os crentes.

Cumprimento

Paulo usa a palavra *plēroō* com referência à lei de Moisés quatro vezes (Rm 8.4; 13.8,10; Gl 5.14), mas todas essas se referem a conceitos que são melhor discutidos sob os subtítulos mais abaixo. Aqui queremos analisar outro versículo que, embora não use a palavra *plēroō*, expressa o conceito semelhante ao encontrado em Mateus 5.17; esse versículo é Romanos 10.4: "Porque o fim da lei [*telos nomou*] é Cristo, para [*eis*] a justificação de todo o que crê".

Aqui a declaração de Paulo se torna quase um *slogan* para resumir sua posição em relação à lei mosaica. Infelizmente, o significado exato dessa declaração não está claro, e o debate se concentra no significado das três palavras gregas indicadas acima. A palavra *nomos*, como comentamos anteriormente, às vezes, é usada para

denotar legalismo, e esse significado é aplicado por alguns estudiosos à palavra nesse versículo.[84] No entanto, como já argumentei, esse significado não está comprovado em Paulo; normalmente, ele usa *nomos* para se referir à lei mosaica como tal. Uma segunda questão é se a frase que *eis* introduz depende somente de *nomos* — i.e., "a lei que é para justiça [ou] que pode conferir justiça" — ou da primeira frase inteira, como sugere a tradução da NVI. Uma comparação com construções semelhantes em Paulo aponta para a segunda opção.[85]

O terceiro ponto, e o mais debatido, é o significado a ser atribuído a *telos*. A palavra tem vários significados, e o mais provável nesse versículo é "fim" (no sentido de "término") e "alvo". Se aceitarmos o primeiro significado, Paulo estaria afirmando uma forte descontinuidade entre a lei e Cristo, implicando talvez que a lei já não tem função para aqueles que conhecem a Cristo e experimentaram a sua justiça.[86] O segundo significado, por outro lado, sugere um sentido muito mais contínuo, de acordo com o qual a lei pode muito bem ser entendida como permanecendo em pleno vigor para os crentes.[87] No entanto, não precisamos escolher entre essas duas opções nas suas formas extremas. O uso que Paulo faz de *telos* aponta para um significado que talvez seja mais bem traduzido em português por "culminação", combinando as idéias dos dois termos "alvo" e "fim".[88] Em outras palavras, Paulo está dizendo que Cristo é aquele para o qual a lei apontou o

[84]C. F. D. Moule, Obligation in the ethic of Paul, in *Christian history and Interpretation*: studies presented to John Knox, (org.) W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 402.

[85]Cf. Mark A. Seifrid, Paul's Approach to the Old Testament in Rom. 10.6-8, *TJ* 6 (1985), p. 8, 9.

[86]Cf. van Dülmen, *Theologie*, p. 126; Luz, *Geschichtsverständnis*, p. 139-57.

[87]Cf. Bring, Gesetz, p. 1-36; Cranfield, *Romans*, 2.516-19; Fuller, *Gospel & Law*, p. 82-5.

[88]A palavra provavelmente signifique "fim" em 2Coríntios 3.13 e 1Tessalonicenses 2.16 e combina as idéias de "fim" e "alvo" no sentido de destino, resultado ou culminação em Romanos 6.21,22; 1Coríntios 1.8; 10.11; 15.24; 2Coríntios 1.13; 11.15; Filipenses 3.19; 1Timóteo 1.5. O sentido técnico "imposto" ou "pagamento de taxas alfandegárias" está nas duas ocorrências de Romanos 13.7. Entre outros que combinam as idéias de "fim" e "alvo" na sua interpretação da palavra estão Bandstra, *Law and elements of the world*, p. 105, 6; F. Godet, *Commentary on Romans* (reimp., Grand Rapids: Kregel, 1977), p. 376; Dunn, *Romans 9—16*, 589-91; Campbell, Christ is the end of the Law, p. 73-7; Seifrid, "Paul's approach", p. 6-10; Drane, *Paul*, 133. Markus N. A. Bockmuehl

tempo todo — Cristo é seu alvo. Mas agora que esse alvo foi atingido, o regime da lei terminou, assim como uma corrida é encerrada uma vez que sua linha de chegada é atingida — seu alvo. Isso não significa, obviamente, que a lei deixa de existir ou até que deixe de ter relevância para os crentes. Ao contrário, o que está implícito, é que a lei deixou de ter um papel central e determinante no plano de Deus, e para seu povo. Se interpretado dessa forma, Romanos 10.4 faz uma afirmação semelhante à de Mateus 5.17: a lei mosaica aponta para Cristo e é destronada da sua posição de importância na mediação da vontade de Deus para seu povo com a vinda de Cristo.

O amor e a lei

Dois textos-chave nos quais Paulo usa a linguagem do cumprimento da lei mosaica são Gálatas 5.14 e Romanos 13.8-10, e em ambos o amor ao próximo é apresentado como o "cumprimento" da lei. Que implicações esse cumprimento tem para a aplicação da lei aos crentes? Muitos respondem que significa simplesmente que Paulo considera o amor algo tão central à lei que a pessoa não está de fato obedecendo à lei caso o amor não esteja presente. Paulo ressalta o amor não para substituir a lei de alguma forma, mas para apontar para seu verdadeiro significado e essência.[89]

Mas os textos sugerem que Paulo vê o amor como, na realidade, substituindo em certo sentido os mandamentos da lei mosaica. A afirmação de Paulo de que o mandamento "Ame o seu próximo como a si mesmo" resume (*anakephalaioō*) todos os outros mandamentos (Rm 13.9), certamente, aponta nessa direção. Caso o amor aos outros "resuma" os mandamentos, a implicação é que aquele que ama verdadeiramente não terá

sugere o significado "cumprimento profético" ou "consumação", com base em vários textos extra bíblicos (*Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity* [Tübingen: Mohr, 1990], p. 150-3). A objeção de Robert Badenas (que tem argumentado de forma mais convincente a favor de *telos* significando "alvo") de que esse significado duplo não deveria ser adotado a não ser como último recurso (*Christ the end of the Law*: Romans 10.4 in Pauline perspective, JSNTSup 10 [Sheffield: JSOT, 1985], p. 147) não se justifica. Não estou argumentando que a palavra tem um significado duplo, mas que precisamos de duas palavras em inglês [e em português também] para obtermos o sentido singular da palavra grega usada aqui.

[89]Cf. Ridderbos, *Paul*, p. 282.

necessidade desses mandamentos.[90] O uso paulino da linguagem de cumprimento nesses contextos sugere uma conclusão semelhante. Crucial para a compreensão da perspectiva de Paulo é reconhecer uma distinção fundamental nos seus escritos entre "praticar" e "cumprir" a lei. Em lugar algum Paulo diz que os cristãos devem "praticar" a lei, e em nenhum lugar sugere que alguém — a não ser um cristão — possa "cumprir" a lei. "Praticar" a lei se refere à obediência diária a todos os mandamentos como era exigida de um israelita. "Cumprir" a lei, por outro lado, denota aquela satisfação completa das exigências da lei, que ocorre somente por meio da identificação dos cristãos com Cristo (Rm 8.4; v. a seguir) e de sua submissão àquele mandamento que Cristo colocou no centro do seu ensino da nova aliança: o amor (Gl 5.14; Rm 13.8,10). É o amor ao próximo, que se tornou possível pela primeira vez por meio de Cristo (por isso o "novo" mandamento [Jo 13.34]), que satisfaz completamente as exigências da lei.[91]

Duas objeções a essa interpretação podem ser suscitadas. Em primeiro lugar, essa exigência que Paulo afirma cumprir a lei, não parte da própria lei (v. Lv 19.18)? As palavras certamente são derivadas de Levítico 19.18. Mas a citação que Paulo faz do versículo se deve ao fato de que Jesus já o tinha distinguido como central à sua exigência. Paulo, portanto, cita o texto não como um mandamento do AT, mas como um mandamento do NT, já transformado em uma exigência de Cristo. Uma segunda objeção é que amar o próximo dificilmente parece ser suficiente para abarcar tudo que a lei prescreve às pessoas, particularmente aquelas obrigações devidas a Deus e não às pessoas. Mas o foco de Paulo nos dois textos está, obviamente, restrito ao que poderíamos chamar de relacionamento "horizontal" (observe os mandamentos citados em Romanos 13.9). Ele não está necessariamente afirmando que o amor constante ao próximo esgota e encerra tudo o que cristão precisa

[90]Cf. C. K. Barrett, *A commentary on the epistle to the Romans* (New York: Harper & Row, 1957), p. 251; Dunn, *Romans 9—16*, p. 778-81; Longenecker, *Galatians*, p. 241-4; Westerholm, *Israel's Law*, p. 204, 5.

[91]V. esp. Westerholm, *Israel's Law*, p. 201-5; A. Feuillet, Loi de Dieu, Loi du Christ et loi de l'esprit d'après les epîtres pauliniennes, *NovT* 22 (1980), p. 53, 54.

fazer, mas que o amor encerra em si tudo o que a lei exige do cristão no seu relacionamento com as outras pessoas.

Finalmente, precisamos fazer a pergunta: Qual é a função da lei para aqueles que — inclusive todos os cristãos mais ou menos freqüentemente — que não amam de forma constante e perfeita seu próximo? Será então, que a lei se torna, como sugere Lutero, um meio de revelar nosso fracasso e nos julgar por isso? Para responder a essa pergunta, precisamos analisar de forma mais ampla o lugar que Paulo dá à lei de Moisés na nova aliança e o lugar da autoridade que estabelece para os cristãos.

A lei de Moisés e a lei de Cristo

Nesta seção quero passar do aspecto negativo para o positivo, argumentando primeiramente que, de acordo com Paulo, os cristãos não estão obrigados a obedecer à lei de Moisés, mas, em segundo lugar, estão obrigados a obedecer aos princípios estabelecidos por Cristo na sua vida e no seu ensino — princípios mediados e motivados pelo Espírito e centrados no amor; é nisso que consiste a "lei de Cristo".

Não mais "debaixo da lei". Paulo usa a frase "debaixo da lei" (*hypo nomon*) 11 vezes (Rm 6.14,15; 1Co 9.20 [quatro ocorrências]; Gl 3.23; 4.4,5,21; 5.18). A omissão do artigo em cada ocorrência não indica que Paulo está pensando na "lei" divina em geral ou na lei como um princípio (como pensavam alguns comentaristas da Antigüidade); a "lei" em questão aqui é tão conhecida que não há necessidade de definir a palavra *nomos*. Como o contexto em cada caso deixa claro, a lei a que Paulo se refere é a lei mosaica, a *tôrāh*. Para entendermos o que Paulo quer dizer com a frase e assim avaliarmos precisamente o significado da afirmação de Paulo, de que os crentes *não* estão "debaixo da lei" (Gl 5.18; Rm 6.14,15; 1Co 9.20), examinaremos cada ocorrência em sua seqüência cronológica. Não pressupomos que "debaixo da lei" precisa ter a mesma conotação em cada uma de suas ocorrências, embora um critério estereotipado aponte nessa direção. Três significados gerais da frase estão difundidos: 1) debaixo da condenação pronunciada pela lei; 2) debaixo de uma perversão legalista da lei; e 3) debaixo da lei como um regime ou poder, em sentido geral. Argumentarei que somente a terceira interpretação é adequada às evidências, que o segundo significado não está

presente de forma nenhuma, e que o primeiro pode ser incluído com o terceiro em algumas ocorrências.

As primeiras três ocorrências em Gálatas vêm no contexto da recapitulação que Paulo faz do papel da lei na história da salvação (Gl 3.15—4.7). Paulo está tentando convencer os cristãos gentílicos na Galácia da tolice de adotar práticas judaicas, ao mostrar que a época em que tais práticas eram necessárias já passou. Para atingir esse alvo, Paulo retrata a lei como um parêntese na história da salvação; foi "acrescentada" muito depois da promessa a Abraão (3.17,19) e esteve em vigor até que viesse o Descendente a quem se referia a promessa" (3.19). Foi então, "antes que viesse essa fé (provavelmente 'fé em Jesus Cristo'; cf. v. 22) [...] nós estávamos encerrados debaixo da lei" (v. 23; trad. do autor). Embora não possamos ter certeza, é provável que o "nós" se refira a Paulo e a outros judeus. "Debaixo da lei", aliás, é somente uma das várias frases que Paulo usa nesse contexto para retratar a situação dos judeus na antiga aliança; outras são "debaixo de um *paidagōgos* (3.25; cf. v. 24), filhos sob "guardiães e administradores" (4.1,2), debaixo dos "princípios elementares do mundo" (4.3) e "debaixo do pecado" (3.22).

Se "debaixo da lei" é exatamente paralelo a "debaixo do pecado", então estar "debaixo da lei" poderia denotar estar sujeito à maldição da lei. Uma razão adicional para essa interpretação está em 4.5, em que os que Jesus precisa redimir são os que estão "sob a lei".[92] Mas outras evidências apontam em outra direção. Em primeiro lugar, a afirmação no versículo 22 acerca de estar debaixo da lei é um tanto anômala na seqüência desse contexto, pois fala de "Escritura" (em vez de "lei") e de "tudo" (em vez de somente os judeus). A identificação da lei com o *paidagōgos* no versículo 24, no entanto, mostra que é a referência a estar "debaixo do *paidagōgos*" que é paralela a "debaixo da lei". E essa frase, como vimos, não denota o efeito amaldiçoador da lei, mas sua guarda do povo de Israel durante a época de sua "menoridade".

Uma segunda razão para preferir essa interpretação mais ampla da frase é a afirmação de Paulo em 4.4, de que o próprio Jesus foi "nascido debaixo da lei". Visto que Jesus não *nasceu* sujeito à maldição (embora mais tarde ele voluntária e vicariamente

[92]Cf. Thielmann, *From plight to solution*, p. 77, 8.

a tomasse sobre si; v. 3.13), a frase aqui não pode significar "debaixo da maldição da lei". Paulo está ressaltando, que Jesus era judeu e viveu como alguém que estava sujeito às exigências da lei mosaica, que havia sido dada para supervisionar o povo judeu. Assim como a maioria das outras frases, no contexto, acerca da escravidão, "debaixo da lei" se refere a uma condição de supervisão muito próxima e guarda tutorial, uma situação que em certo momento dá lugar para um período de maturidade e liberdade.[93]

Como observamos acima, o conceito de Paulo referente à história da salvação lhe permite associar essa situação objetiva pré-cristã de guarda e imaturidade com a sujeição à maldição e à ira de Deus. Por conseqüência, a frase pode incluir ocasionalmente (como em 4.5) nuanças de condenação. Mas essa é uma nuança, e não o significado básico da frase. E embora não esteja explícito, a lógica de Paulo sugere que a vinda de Cristo remove a situação durante a qual Israel precisa ser mantido "debaixo da lei". Em resumo, o contexto de Gálatas 3.15—4.7 mostra que "debaixo da lei" retrata a situação dos judeus antes da vinda de Cristo, quando estavam sujeitos à autoridade e à supervisão da lei mosaica.

Ao se submeterem à circuncisão (v. 5.2) e à observância das festas judaicas (v. 4.10), os cristãos gentios da Galácia estariam, na verdade, se colocando na mesma situação. Sua aceitação dessas práticas da antiga aliança, diz Paulo, mostra que eles "querem estar debaixo da lei" (Gl 4.21), pois não se pode escolher a quais mandamentos da lei se quer obedecer e a quais não (5.3). Os oponentes judaizantes de Paulo na Galácia estavam, aparentemente, ensinando que os cristãos precisavam obedecer a alguns mandamentos da lei, sem assumirem sobre si o fardo do todo. Paulo deixa claro nesse versículo que isso é impossível: a lei de Deus é uma unidade, e a pessoa não pode escolher os mandamentos a que quer se submeter (o mesmo argumento é apresentado em Tiago 2.11-13). Isso deixa claro que, para Paulo, a sujeição à lei de Moisés era uma questão de tudo ou nada: ou a pessoa estava sob aquela lei e era obrigada a obedecer a todos os seus mandamentos, ou

[93]V. esp. Linda Belleville, Under Law: structural analysis and the Pauline concept of Law in Galatians 3.21—4.11, *JSNT* 26 (1986), p. 53-78; Longenecker, *Galatians*, p. 145-9, 171.

era livre daquela lei e livre de todos os seus mandamentos. Assim, aceitar que um mandamento como a circuncisão é necessário para que a pessoa pertença ao povo de Deus na nova época da salvação, implica reconhecer a autoridade de toda aquela lei mosaica da qual o mandamento é uma parte. Por isso Paulo está tão indignado com os gálatas: se eles estavam se submetendo à circuncisão, precisavam reconhecer a validade contínua do papel de supervisão da lei mosaica e, assim, tacitamente negar que o Descendente prometido, que encerra o papel da lei, tivesse vindo (v. 3.19). Por isso Paulo pode adverti-los da seguinte maneira: "Vocês, que procuram ser justificados pela lei, separaram-se de Cristo; caíram da graça" (5.4).

Esse versículo, como muitos outros em Gálatas, deixa claro que a questão aqui está relacionada à justificação e não à santificação. Poder-se-ia argumentar, então, que Paulo está negando o papel da lei para tornar as pessoas cristãs, mas não está contrariando a autoridade da lei para orientar pessoas que já são cristãs. Mas essa interpretação é falha por duas razões. Em primeiro lugar, como vimos, estar "debaixo da lei", uma condição à qual os gálatas, na verdade, estariam voltando se aceitassem a proposta dos judaizantes (4.21), não inclui o uso da lei para a salvação. Denota somente a função supervisora da lei. Paulo argumenta, na realidade, que aceitar a lei como meio de justificação inclui aceitar sua autoridade geral de supervisão (do estar "debaixo da lei"), uma função que está agora claramente encerrada com a vinda do prometido.

Uma segunda razão para rejeitar o ponto de vista de que Paulo está limitando sua crítica da lei somente à questão da justificação é a afirmação de Paulo em Gálatas 5.18, de que "se vocês são guiados pelo Espírito, não estão debaixo da lei". Esse versículo aparece na seção da carta (5.13—6.10), em que Paulo ressalta que os cristãos, embora "livres" em Cristo (5.1,13), mesmo assim são obrigados a obedecer a alguns imperativos morais: especialmente, amar uns aos outros (5.13-15) e manifestar o fruto do Espírito (5.22-26). Caso sigam esses imperativos, eles cumprirão a "lei de Cristo" (6.2). Agora, em 5.18, Paulo talvez queira dizer que somente aqueles cristãos que se submetem totalmente à orientação do Espírito não têm necessidade de orientações da lei; mas os cristãos que não são guiados dessa maneira ainda estão "debaixo da lei". Mas essa

interpretação exigiria que a frase "debaixo da lei" significasse algo diferente aqui do que significou anteriormente, quando denotou a situação sob a qual os cristãos gálatas estariam, caso se submetessem à circuncisão e a outras exigências do AT (v. 4.21). Por isso, é mais provável que "ser guiado pelo Espírito" é uma forma de descrever todos os cristãos, os que se colocaram debaixo da influência dominadora do Espírito (v. tb. Rm 8.14), em que "guiados pelo Espírito" concede filiação divina, uma posição desfrutada por todos os crentes).[94] "Ser guiado pelo Espírito" é, portanto, paralelo a "viver pelo Espírito" (v. 25). Não estar "debaixo da lei" se aplica a todos os cristãos e não se refere à entrada na vida cristã, mas a viver na prática a existência cristã.

A frase "debaixo da lei" ocorre mais quatro vezes em 1Coríntios 9.20. Nesse capítulo, Paulo cita a sua disposição de abrir mão dos seus "direitos" apostólicos em favor dos outros. Como exemplo dessa atitude, ele menciona sua flexibilidade com respeito à sua maneira de viver:

> Tornei-me judeu para os judeus, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, tornei-me como se estivesse sujeito à lei (embora eu mesmo não esteja debaixo da lei), a fim de ganhar os que estão debaixo da lei. Para os que estão sem lei, tornei-me como sem lei (embora não esteja livre da lei de Deus, e sim sob a lei de Cristo [*ennomos Christou*]), a fim de ganhar os que não têm a lei (9.20,21).

Nessa passagem, está claro que "debaixo da lei" não pode denotar estar sujeito à maldição da lei ou à perversão legalista da lei. Estar "debaixo da lei" não é contrastado com a situação dos cristãos, em cujo caso a frase poderia significar "debaixo da maldição", mas com a situação dos gentios, aqueles "que estão sem lei". É necessário, então, que se refira àquilo que é peculiar ao povo judeu — e isso só pode significar sua sujeição ao governo e autoridade da lei mosaica. O ponto de Paulo, portanto, é que ele como cristão não está sujeito à autoridade da lei mosaica, mas que voluntariamente abre mão dessa liberdade e se conforma com essa lei, quando está evangelizando os judeus.[95]

[94]Cf. Betz, *Galatians*, p. 281.

[95]Para essa interpretação geral, v. Gordon D. Fee, The first epistle to the Corinthians, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 429, 30.

Finalmente, em Romanos 6.14,15, Paulo contrasta o estar "debaixo da lei" com o estar "debaixo da graça". Essas declarações estão intimamente ligadas na linha de pensamento de Paulo, em Romanos 7.4, em que afirma que os cristãos "morreram para a lei". A exegese reformada tradicional (e esp. a puritana) ressalta que o contraste aqui é entre justificação e condenação. Os cristãos estão livres da condenação da Lei, pois sua condição "debaixo da lei" os libertou da Lei como uma "aliança de obras", em que cada infração precisava receber seu castigo. Mas, insistem esses exegetas, Paulo não está declarando que os cristãos estão livres da lei "como regra de vida".[96] Outros estudiosos acrescentam a esse sentido condenatório uma nuança de legalismo, sugerindo que a liberdade cristã de *nomos* inclui aqui também, a liberdade do uso pervertido da lei como meio de salvação.[97]

A idéia de que Paulo está afirmando aqui que os cristãos são libertos do legalismo é extremamente improvável. Como já argumentamos antes, Paulo não usa a palavra *nomos* para denotar essa idéia; e aqui, novamente, libertação da escravidão da lei ocorre por meio da obra redentora de Cristo ("por meio do corpo de Cristo", 7.4). Como diz Heikki Räisänen: "É difícil entender por que um método tão drástico como a *morte* tanto de Cristo quanto dos cristãos teria sido necessário, para que nos livrássemos de uma mera interpretação errônea da lei. Uma nova revelação acerca de seu verdadeiro significado teria sido suficiente".[98] É provável que a libertação da condenação da lei esteja incluída aqui. Mas é questionável se isso é tudo que Paulo quer dizer. A questão em Romanos 6 não é liberdade do *castigo* do pecado, mas do *poder* do pecado. Se o pecado não deve governar os crentes (6.14*a*), mais do que somente o perdão (i.e., liberdade da maldição do pecado) é necessário. Afinal, a justificação em si poderia ser entendida simplesmente como concedendo ao crente a liberdade de pecar impunemente — o que é exatamente a objeção em 6.1 (cf. v. 15*a*). Logo, no contexto "não estar debaixo da lei" precisa incluir mais do que liberdade da condenação da lei.

[96]Cf. Calvino, *Romans*, p. 233-4; Cranfield, *Romans*, p. 1.319-20; Patrick Fairbairn, *The Revelation of Law in Scripture* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869), p. 429, 30; Murray, *Principles of conduct*, p. 187, 8.

[97]Cf. Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 319; Moule, Obligation, p. 394-5.

[98]*Paul and the Law*, p. 46.

Dois outros fatores contextuais sustentam uma interpretação mais ampla. A última referência à lei, antes de 6.14, está em 5.20a, em que Paulo descreve a lei como um instigador do pecado: "A lei foi introduzida para que a transgressão fosse ressaltada". Esperaríamos que a afirmação de Paulo em 6.14 fosse a resposta a esse problema e incluísse, portanto, liberdade da função de indução ao pecado da lei. Um segundo fator contextual é a natureza do argumento em 6.15s. É significativo que a resposta de Paulo à pergunta, "Vamos pecar porque não estamos debaixo da lei, mas debaixo da graça?", não inclua um lembrete de que os cristãos ainda estão debaixo do poder regulador da Lei. Embora esse seja um argumento com base no silêncio, tem peso significativo. Pois se não estar debaixo da lei fosse restrito somente à libertação da sua condenação, teríamos esperado que Paulo tornasse clara essa restrição, quando essa questão surgiu.

Penso, então, que não estar debaixo da lei significa não viver sob o regime ou poder da lei.[99] Esse conceito cabe naturalmente em Romanos 5—8, em que Paulo emprega a metáfora da escravidão, da liberdade e da transferência de um regime de poder para outro, para denotar a nova condição do crente. Os cristãos morrem para o pecado e são ligados a Cristo (6.1-11); são libertos do pecado e se tornam escravos de Deus e da justiça (6.15-23); morrem para a lei (7.4), e são libertos dela (7.6) a ponto de serem ligados a Cristo (7.4); são libertos da esfera da carne (7.5; 8.9) e colocados na esfera do Espírito (7.6; 8.9). Faz bastante sentido, que Paulo designaria outra transferência dessas de um regime para outro, ao falar dos cristãos como os que já não estão debaixo da lei mas da graça. O seu argumento, então, é que o cristão vive ,em um novo regime, não mais dominado pela lei com seu poder de produzir o pecado e de condenar, mas, dominado por Cristo e pelo Espírito. Concluímos que como em Gálatas 3—4 e 1Coríntios 9, "debaixo da lei" em Romanos 6 alude, de forma ampla, a estar sob a influência dominadora, ou a autoridade, da lei mosaica. A condenação a que se incorre por não obedecer a essa

[99]V., de minha autoria, *Romans 1—8* 405-8. Para ênfases semelhantes, v. Ridderbos, *Paul*, p. 148; F. F. Bruce, *The epistle to the Romans*, 2. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 132-5; Stephen Westerholm, Letter and spirit: the foundation of pauline ethics, *NTS* 30 (1984), p. 242, 3.

lei, pode estar incluída, mas não é a única idéia nem a idéia básica. Os cristãos, Paulo afirma e sugere nesses textos, já não estão sujeitos à lei mosaica no sentido mais geral.

Vários outros textos de Paulo confirmam essa exegese. "Também sabemos que ela [a lei] não é feita [*keitai*] para os justos [dikaiō]" (1Tm 1.9) provavelmente signifique que a lei não é obrigatória para os cristãos, para aqueles que foram justificados por Cristo.[100] Semelhantemente, Paulo pode afirmar em Efésios 2.15 que Cristo anulou "em seu corpo a lei dos mandamentos expressa em ordenanças [*dogmasin*]". Muitos estão convictos de que isso significa que somente as prescrições cerimoniais da lei — aquelas ordenanças que separavam judeus e gentios (cf. v. 14,15*b*-18) — foram anuladas.[101] Mas uma referência mais ampla à Lei certamente é possível, e talvez provável, pois Paulo pode muito bem estar aludindo aqui ao ensino judaico acerca da *tôrāh* como um todo.[102] "Anular" (*katargeō*), portanto, não poderia significar que a lei deixa de existir ou que não tem mais relevância alguma para o cristão, mas que se tornou "sem força", ou seja, deixa de existir como autoridade imediata para o povo de Deus. Colossenses 2.14 é um texto um tanto paralelo, em que Paulo fala de Cristo como tendo cancelado a "escrita de dívida [*cheirographon*], que consistia em ordenanças [*dogmasin*], e que nos era contrária". Isso provavelmente é uma referência à lei mosaica,[103] e embora a preocupação principal de Paulo aqui seja claramente a libertação do crente da condenação, a alusão ao poder da lei em geral sobre o crente pode estar incluída.

Obrigado à "lei de Cristo". Muitos rotulam de "antinomista" a perspectiva que esbocei na última seção. Em certo sentido,

[100]V. particularmente Stephen Westerholm, The Law and the 'Just Man' (1 Tim 1,3-11), *ST* 36 (1982), p. 79-95.

[101]Cf. Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 311-2; Knox Chamblin, The Law of Moses and the Law of Christ, in *Continuity and discontinuity*: perspectives on the relationship between the Old and New Testaments, (org.) John S. Feinberg (Westchester: Crossway, 1988), p. 361.

[102]V. *Epistle of Aristeas*, p. 139: "O nosso legislador [...] nos cercou com paliçadas impenetráveis e com paredes de ferro para que não nos misturássemos com nenhuma das outras nações [...]". Em relação a esse versículo em geral, veja Andrew T. Lincoln, Ephesians, *WBC* (Dallas: Word, 1990), p. 141-3.

[103]Cf. Peter T. O'Brien, Colossians, Philemon, *WBC* (Waco: Word, 1982), p. 124-6.

obviamente, isso é adequado, pois argumentei que Paulo é "contra a lei" como autoridade contínua e obrigatória para os cristãos. Mas, como tenho ressaltado repetidamente, a lei da qual Paulo afirma que os cristãos estão libertos é a lei mosaica, a *tôrāh*. Nada do que eu disse justifica a conclusão de que Paulo, ou qualquer outro autor do NT, negou a aplicabilidade de *toda* "lei" ao cristão. Aliás, um dos textos analisados anteriormente deixa claro que os cristãos estão obrigados à "lei de Deus". A afirmação de Paulo de não estar debaixo da lei [mosaica], em 1Coríntios 9.21, é seguida imediatamente pelo seu lembrete de que não está, por isso, "livre da lei de Deus" mas está, de fato, "sob a lei de Cristo" (*ennomos Christou*).

Essa talvez seja a afirmação mais clara de Paulo acerca da situação do cristão com respeito à lei de Deus. Como temos ressaltado, a Escritura apresenta a lei de Moisés como uma codificação específica da vontade de Deus para uma situação específica: Israel sob a aliança sinaítica. Paulo declara que a partir dessa lei os cristãos, que vivem sob a nova aliança iniciada por Cristo, foram libertos. Mas os cristãos agora estão sujeitos à lei de Deus em outra de suas manifestações: a lei de Cristo.[104] Argumentarei que essa "lei de Cristo", a forma da nova aliança da lei de Deus, não é um código ou um conjunto de mandamentos ou proibições, mas é composto os ensinamentos de Cristo e dos apóstolos e da influência orientadora do Espírito Santo. O amor está no coração dessa lei, e há forte continuidade com a lei de Moisés, pois muitos dos mandamentos especificamente mosaicos são admitidos e incluídos nessa "lei de Cristo".

A justificativa para entender a lei de Cristo dessa maneira vem particularmente do contexto da única ocorrência bíblica dessa frase: Gálatas 6.2. Em vista da insistência de Paulo, de que os crentes não estão "debaixo da lei [mosaica]" (v. a discussão acima), é impossível sustentar que queira dizer com essa frase a lei mosaica de maneira "cristianizada".[105] Antes, como salvaguarda contra alguns que poderiam pensar que os

[104]Acerca da relação entre a lei de Deus e a lei mosaica e a "lei de Cristo", v. esp. Feuillet, Loi de Dieu, p. 29-65.

[105]Para opiniões contrárias, veja Herman Ridderbos, The epistle of Paul to the churches in Galatia, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 213; Wilckens, Gesetzesverständnis, p. 175.

cristãos, por não estarem mais obrigados a obedecerem à lei de Moisés, não têm mais autoridade alguma para direcionar a sua conduta (v. 5.13), Paulo insiste no fato de que os cristãos ainda estão obrigados a obedecerem a uma lei.

Em que consiste essa "lei"? Visto que, apenas alguns versículos antes, (5.14) Paulo salientou o amor como o cumprimento da lei, sem dúvida precisamos incluir a exigência do amor como um elemento central dessa "lei de Cristo". Mas é improvável que Paulo restrinja a lei a essa exigência somente,[106] pois o ministério frutífero do Espírito Santo é, também, proeminente no contexto (5.16-26). Associado à centralidade do Espírito no ensino de Paulo acerca do que significa viver como cristão, parece sugerir de forma vigorosa, que a influência direcionadora do Espírito é uma parte importante dessa lei de Cristo. E isso, aliás, é prefigurado no próprio AT, pois existe uma relação temática próxima entre a profecia de Jeremias sobre a lei escrita no coração e a nova aliança (Jr 31.31-34) e a profecia de Ezequiel sobre a obra do Espírito na transformação do coração humano, tornando-o capaz de obedecer à vontade de Deus (Ez 36.26,27).

É mais difícil determinar se a lei de Cristo inclui ensinos e princípios específicos. Muitos negam isso, mas as razões para fazerem isso, muitas vezes, evidenciam um preconceito contra o estabelecimento de exigências específicas como obrigatórias para os cristãos. A obra de Wolfgang Schrage e outros demonstra que Paulo e outros apóstolos estavam muito dispostos a associar mandamentos específicos às suas ordens;[107] e esses mandamentos eram, aliás, muitas vezes extraídos, ou reflexo, dos próprios ensinamentos de Jesus. Por essas razões, creio ser altamente provável que Paulo imaginava a lei de Cristo como uma lei que incluía os ensinamentos de Jesus e o testemunho apostólico, com base na sua vida e no que significa reverenciar a Deus no dia-a-dia. Mas isso não deve negar a importância do amor e a direção do Espírito. A "lei de

[106]Como o fazem muitos expositores. V., p. ex., Ernest de Witt Burdon, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921), p. 329; Victor Paul Furnish, *Theology and ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), p. 60-4.

[107]*Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: Mohn, 1961); T. J. Deidun, *New covenant morality in Paul* (Roma: Biblical Institute, 1981), v. o resumo nas p. 208-10 de seu livro.

Cristo", a abreviação de Paulo para denotar aquela forma da lei de Deus aplicável aos crentes da nova aliança,[108] inclui tudo isso. O resumo sucinto de Longenecker expressa isso muito bem: A lei de Cristo "representa na mente de Paulo aqueles 'princípios prescritivos provenientes do cerne do Evangelho (geralmente personificados no exemplo e ensinamentos de Jesus), que têm o propósito de serem aplicados a situações específicas pela direção e pela capacitação do Espírito Santo, sendo sempre motivados e condicionados pelo amor'".[109]

Esse ensino e testemunho, como temos visto, está edificado sobre, e contém em si, muitas prescrições da lei mosaica. Aliás, podemos esperar com certeza que tudo na lei mosaica que refletia a "vontade moral eterna" de Deus para seu povo foi captado e repetido na "lei de Cristo". Ao reconhecer o lugar de mandamentos específicos na "lei de Cristo", no entanto, quero insistir que estes não devem receber proeminência demasiada. A força orientadora básica da "lei da nova aliança" está no coração renovado do cristão (Rm 12.1,2), um coração em processo de ser transformado, pelo Espírito de Deus, em um perfeito refrator e realizador da vontade de Deus. Os mandamentos, mesmo com a obra do Espírito, ainda são necessários, pois nossos corações ainda não estão — e nessa vida nunca estarão — em perfeita conformidade com a vontade de Deus. Mas Paulo protestaria se recebessem uma posição de supremacia na ética da nova aliança.[110]

Conclusão

Antes de deixar Paulo para trás, quero analisar brevemente quatro textos que poderiam ser citados contra a posição que estou defendendo aqui. Em Efésios 6.2,3 Paulo cita o quinto mandamento do Decálogo (Êx 20.12) como evidência para o que é "certo" que os cristãos façam. Esse é um exemplo, eu

[108]Cf. Friedrich Lang, Gesetz und Bund bei Paulus, in *Rechtfertigung*: Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, (org.) Johannes Friedrich, Wolfgang Pöhlmann e Peter Stuhlmacher (Tübingen: Mohr, 1976), p. 318.

[109]*Galatians*, p. 275, 6 (citação de um livro seu anterior). V. tb. Longenecker, *Paul*, 184-90; para mais detalhes a respeito dessa perspectiva geral, v. W. D. Davies, *Paul and rabbinic judaism*, 4. ed. (Philadelphia: Fortress, 1980), p. 111-46; Bruce, *Galatians*, p. 261; Deidun, *New Covenant morality*, p. 210.

[110]Cf. Drane, *Paul*, p. 55-8.

argumentaria, de como a "lei de Cristo" incorpora ensinos da lei mosaica.[111] Deveríamos observar também (como foi citado anteriormente) que Paulo modifica significativamente a promessa associada a esse mandamento, refletindo assim a transformação que o mandamento sofre ao ser admitido e incorporado pela lei de Cristo.

Em segundo lugar, a insistência de Paulo em 1Coríntios 7.19 no fato de que "o que importa é obedecer aos mandamentos de Deus" é citada como evidência de que ele ensina a aplicação renovada da lei mosaica aos cristãos. Mas, particularmente em um contexto em que é destacado um argumento contra a necessidade de circuncisão (v. 18,19*a*), é improvável que os mandamentos, aos quais Paulo se refere, sejam mandamentos mosaicos.[112] Paulo não está afirmando nada além de que aqueles mandamentos, que são aplicáveis aos cristãos, sejam praticados cuidadosamente.

Os últimos dois textos, Romanos 3.31 e 8.4, podem ser analisados em conjunto, pois se interpretam mutuamente. A afirmação de Paulo, "confirmamos a lei" (3.31) é considerada por alguns como a defesa da lei, como fonte continuada de autoridade para a conduta cristã.[113] Mas os que defendem essa posição teriam de qualificar o versículo para significar "confirmamos *parte* da lei", ou "confirmamos a lei *moral*", pois Paulo não defende em lugar algum que a lei, como um todo, tem autoridade direta e contínua para os cristãos. Como vimos, no entanto, não há razão para, em Paulo, limitarmos *nomos* somente a parte da lei. Outros pensam que Paulo está dizendo, em Romanos 3.31, que confirma a função da lei para condenar pecadores (v. 3.19,20),[114] ou para dar testemunho da justificação pela fé, que ele está ensinando (cf. v. 21 e cap. 4).[115] Mas

[111]Douglas de Lacey argumenta que Paulo não dá aos mandamentos de Moisés a autoridade que têm por direito (The sabbath/ Sunday question and the Law in the pauline corpus, in *From sabbath to Lord's day*, (org.) D. A. Carson [Grand Rapids: Zondervan, 1982], p. 178).

[112]De Lacey, Sabbath/ Sunday question, p. 176, 7; de opinião contrária, v. Wilckens, Gesetzesverständnis, p. 159.

[113]John Murray, *The epistle to the Romans*, 2 v. (Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965), p. 1.124-26.

[114]Bandstra, *Law and elements of the world*, p. 99-100; W. Grundmann, *stēkō*, *TDNT*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76), 10 v., v. 7, p. 649.

[115]Essa perspectiva está especialmente difundida. V. a defesa detalhada de Thomas C. Rhyne, *Faith establishes the Law* (Chico: Scholars, 1981).

visto que Paulo concebe a lei mosaica quanto ao seu aspecto de mandamentos no contexto imediato (cf. v. 27,28), é mais provável que esteja dizendo que confirma as exigências da lei. Mas de que forma a doutrina da justificação pela fé, que Paulo defende, confirma essas exigências da lei?

Romanos 8.4 sugere a resposta. Aqui, mais uma vez, muitos expositores pensam que Paulo está afirmando que a caminhada orientada pelo Espírito capacita os crentes a obedecerem às prescrições da lei de Moisés, implicando a autoridade continuada da lei mosaica sobre os crentes.[116] Mas é significativo que o apóstolo Paulo fala da exigência da lei no singular: "justa exigência" (*dikaiōma*; inexplicavelmente traduzido no plural na NVI [em português], "exigências", como também na NIV [em inglês] "requirements"). Essa exigência, à luz de 13.8-10, poderia ser o amor ao próximo.[117] Mas a forma passiva do verbo *plēroō* ("fossem [...] satisfeitas") não apontam, nem de perto, para qualquer atividade por parte dos seres humanos. O que Paulo está querendo dizer no contexto, em que demonstra como Deus providenciou em Cristo aquilo que os seres humanos não podiam realizar (v. 3), é que os crentes que estão "em Cristo" e são conduzidos pelo Espírito satisfazem completamente a exigência da lei de Deus, pois eles a cumprem em Cristo. Como Calvino reconheceu, somente esse cumprimento vicário da lei por intermédio de Cristo em nosso favor atende a exigência de Deus, de que a lei seja total e completamente obedecida.[118] Eu gostaria de sugerir, por isso, que nesse sentido o ensino de Paulo da justificação pela fé confirma a lei (3.31). A justificação leva a lei em total consideração, provendo seu cumprimento completo nos crentes por meio da sua incorporação em Cristo.[119] Nenhum

[116]Cf. Cranfield, *Romans*, v. 1, p. 383-5; Murray, *Romans*, p. 1.283-84; Thomas R. Schreiner, The abolition and the fulfillmente of the Law in Paul, *JSNT* 35 (1989), p. 60, 1.

[117]S. Lyonnet, Le Nouveau Testament à lumière de l'ancien. À propos de Rom 8,2-4, *Nouvelle revue de theologie* 87 (1965), p. 582-4; R. W. Thompson, How is the Law fulfilled in us? An Interpretation of Rom. 8.4, *Louvain studies* 11 (1986), p. 32-3.

[118]Calvino, *Romans*, p. 383; v. tb. Nygren, *Romans*, p. 316-20; Byrne, *Sons of God*, p. 93-4; Deidun, *New covenant morality*, p. 72-5; Beker, *Paul the apostle*, p. 105-7.

[119]Agostinho comenta sobre 3.31: "Mas como a lei pode ser confirmada, a não ser por justiça? Ademais, uma justiça que existe por meio da fé, pois aquelas coisas que não puderam ser cumpridas pela Lei foram cumpridas por meio da fé". (Propositions from the epistle to the Romans, 13.1,2). V. tb. Lutero,

dos textos de Romanos sugere a aplicação continuada, e direta, da lei mosaica aos crentes.

Outros autores do Novo Testamento

Neste ensaio me referi ao ensinamento de Jesus e às cartas de Paulo. Como expliquei anteriormente, isso simplesmente foi assim porque essas são as duas fontes principais do ensino neotestamentário sobre a lei mosaica (143 das 194 ocorrências de *nomos* no NT estão nos lábios de Jesus e nas cartas de Paulo). Não obstante, outros autores também contribuem para o tópico, e quero agora analisar brevemente essa evidência.

João

João é responsável por uma das afirmações mais famosas do NT sobre a lei: "Pois a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por intermédio de Jesus Cristo" (1.17). Essa afirmação segue e explica ("pois") a declaração de João de que "recebemos graça no lugar de [*anti*] graça" (a trad. do autor do v. 16). Se dermos à preposição *anti* seu sentido normal "substitutivo", essa afirmação significará que a graça pela lei foi dada e suplantada pela medida mais cheia de graça que agora veio em Cristo.[120] João não está negando, portanto, a presença da graça na antiga aliança e com ela. Mas está sugerindo uma disjunção forte entre a era de Moisés e a era de Cristo, a graça pela qual os crentes vivem agora vem em Cristo, "no lugar" daquela graça que acompanhava a lei mosaica. A mesma nota de descontinuidade é tocada repetidamente ao longo do Evangelho de João no seu "tema da substituição": a apresentação de Cristo e de sua obra como aquilo que toma o lugar e "cumpre" as instituições do AT (e.g., a Festa das Cabanas [v. caps. 7 e 8]; a Páscoa [1.29; 19.36]; o maná no deserto [cap. 6]; e até o próprio Israel [cap. 15]). Embora João não diga nada explicitamente com respeito a isso acerca da lei, sua apropriação das imagens geralmente associadas à lei (e.g., "luz", "pão

Preface to Romans; Luz, *Geschichtsverständnis*, p. 171, 2; W. Gutbrod, *Nomos*, *TDNT* (1967), p. 41076, 7.

[120]Cf. D. A. Carson, *The gospel according to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 131-3.

da vida", "água viva") podem sugerir que inclua a lei no seu esquema de substituição.[121]

Lucas (—Atos)

Recentemente os estudiosos têm demonstrado um interesse considerável no ensino de Lucas-Atos acerca da lei, e têm chegado a conclusões marcantemente diferentes. Alguns pensam que Lucas é um defensor ferrenho da lei, ensinando que os cristãos judeus deveriam ser obedientes a todos seus preceitos e os cristãos gentios àqueles especialmente relacionados aos gentios.[122] Mas aqueles que vislumbram uma perspectiva mais "descontínua" em Lucas—Atos seguramente estão corretos.[123] A história da salvação é muito forte nos escritos de Lucas, e ele claramente apresenta a transição da "piedade da *tôrāh*" observada por Zacarias, Isabel, José e Maria (Lc 1.6; 2.22-24,27,39) e por Paulo na sua juventude (At 22.3,12; 23.3) para a situação na igreja primitiva, na qual o concílio apostólico se nega a forçar os cristãos gentios a obedecerem à lei (At 15). Também não está claro de forma alguma se as exigências impostas pelo concílio aos cristãos gentios são baseadas na lei ou se são uma medida de adaptação temporária. O que sobressai acima de tudo em Lucas é a sua ênfase na lei como um testemunho a favor dos eventos que ocorreram em Cristo e na igreja primitiva (Lc 24.44; At 28.23).

Hebreus

Que o autor aos Hebreus considera "a lei" obsoleta e inaplicável aos cristãos é óbvio; era somente uma "sombra dos benefícios que hão de vir" (10.1) e nunca pode conduzir àquela perfeição que Deus exige do seu povo (7.19; 10.2). Os cristãos que se colocam debaixo da lei com isso põem em risco seu relacionamento com Deus. No entanto, a "lei" de que Hebreus trata quase sempre é a lei sacrificial e sacerdotal, e é questionável se o autor estaria disposto a estender sua crítica a essas leis à lei

[121]Cf. S. Pancaro, *The Law in the fourth gospel* (Leiden: Brill, 1975).

[122]V. particularmente Jacob Jervell, The Law in Luke-Acts, in *Luke and the people of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972), p. 133-51.

[123]Wilson, *Luke and the Law*; Craig L. Blomberg, The Law in Luke-Acts, *JSNT* 22 (1984), p. 53-80; M. A. Seifrid, Jesus and the Law in Acts, *JSNT* 30 (1987), p. 39-57.

mosaica em geral. Evidências de que ele poderia querer fazer isso vêm de dois textos. Hebreus 7.11 é um texto enigmático, que afirma que a lei foi dada ao povo de Israel "por meio do" (*epí*) sacerdócio levítico. Esse texto talvez esteja sugerindo que na mente do autor a lei como um todo está vinculada ao sacerdócio. Se isso é assim, ele pode então estar pensando na lei mosaica em geral, quando afirma no versículo 12 que "quando há mudança de sacerdócio, é necessário que haja mudança de lei".[124] Uma segunda passagem que pode apontar na mesma direção é a citação da profecia da nova aliança em 8.7-13. O autor argumenta que a profecia em si implica a necessidade de "outra" aliança (v. 7) para assumir o lugar da aliança mosaica. Agora, em Cristo, a antiga aliança se tornou "antiquada" (v. 13). Mas a nova aliança (v. Jr 31.31-34, o texto citado aqui) traz em si a promessa da lei escrita nos corações. É provável que o autor veja nessa lei escrita no coração mais do que as partes cerimoniais da lei e que ele sugira, portanto, uma transformação significativa na sua natureza.

Tiago

A carta de Tiago aos cristãos judeus talvez contenha a evidência mais forte contra o argumento que desenvolvi neste ensaio. De acordo com sua reputação — extremamente exagerada, é preciso dizer — de cristão judeu conservador e rígido, Tiago parece impor a lei mosaica aos seus leitores.[125] Ele exige que cristãos continuem praticando "a lei perfeita, que traz a liberdade" (1.25), lembrando-nos de que transgredir uma parte da lei significa transgredir toda a lei (2.10) e adverte-nos que seremos julgados "pela lei da liberdade" (2.12). Certamente, com base no pano de fundo e nos seus leitores, a lei de que ele fala tem de ter alguma relação com a lei de Moisés. Mas há boas razões para pensar que não está falando da lei de Moisés simples e diretamente. As qualificações que Tiago dá a essa lei, descrevendo-a como "perfeita", "que traz a liberdade", poderiam,

[124]V. James Moffat, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924), p. 95-6; F. F. Bruce, The epistle to the Hebrews, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 145, 6.

[125]Cf. O. J. S. Seitz, James and the Law, *SE* 2 (1964), p. 472-86.

à luz dos paralelos judaicos, aludir simplesmente à lei mosaica, mas sua descrição em 2.8 como "lei do Reino" vai além. Em um contexto que fala do "Reino" (v. 5) e do mandamento que Jesus distinguiu como central nas suas exigências (Lv 19.18; cf. v. 8*b*), a "lei do Reino" é quase certamente aquela lei ou conjunto de mandamentos que Cristo tornou aplicáveis ao reino.

Que essa interpretação está no rumo certo é sugerido também pela linha de pensamento em 1.18-25. A "lei perfeita, que traz a liberdade" é claramente a mesma que aquela "palavra" que os cristãos devem praticar e não somente ouvir (v. 22). Mas essa "palavra", por sua vez, precisa incluir a mensagem do evangelho, pois é o instrumento do novo nascimento espiritual (v. 18). Aqui também Tiago sugere que a lei que ele tem em mente é mais do que a lei mosaica; é aquele corpo de ensinamentos em geral que os cristãos têm obrigação de praticar.[126] A forte dependência de Tiago das palavras de Jesus ao longo de toda sua carta sugere que o próprio ensinamento de Jesus é uma parte proeminente em sua "lei". Isso não significa, no entanto, que os mandamentos de Moisés estão excluídos da jurisdição de Tiago. Mas quer dizer que Tiago não está simplesmente aplicando a lei mosaica, em sua totalidade ou sem interpretação, aos seus leitores. As alusões ao ensino de Jesus e sua associação à mensagem do evangelho sugerem que para Tiago também a lei mosaica é aplicável aos cristãos somente como parte do fenômeno mais amplo da "lei de Cristo", a "lei do Reino".

CONCLUSÃO

Tentei mostrar que a perspectiva vinculada à história da salvação, na qual a lei mosaica está firmemente conectada à aliança sinaítica, agora anulada em Cristo, é a mais apta para explicar a variedade de dados da Escritura. Nessa perspectiva, a lei mosaica não é uma fonte *direta* e *imediata* de orientação para o crente da nova aliança. Como, então, o cristão deveria ler a lei de Moisés? De que maneira ela é "útil" para

[126]Para uma argumentação mais detalhada, v. meu The epistle of James, *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), p. 48-50,83,84,93,94; v. tb. Rudolf Schnackenburg, *The moral teaching of the New Testament* (New York: Seabury, 1965), p. 349-53; Ralph Martin, James, *WBC* (Waco: Word, 1988), p. 51,67, 8.

nós (v. 2Tm 3.16)? Há pelo menos três maneiras, que eu gostaria de sugerir.

Em primeiro lugar, como tenho ressaltado, dizer que a lei mosaica em si já não é obrigatória para os cristãos, não é o mesmo que dizer que os mandamentos individuais nessa lei não o sejam. Aliás, como vimos, os autores do NT "reaplicam" explicitamente vários mandamentos mosaicos ao cristão (v. Gl 5.14; Ef 6.2; Tg 2.8-12). Com uma única exceção, o conteúdo de todos os Dez Mandamentos é admitido na "lei de Cristo", pelo qual somos responsáveis. (A exceção é o mandamento do sábado, que Hb 3—4 sugere que é cumprido na nova era como um todo.[127]) Não estou afirmando, então, que o *conteúdo* "moral" essencial da lei mosaica não seja aplicável ao cristão. Em relação à questão básica a respeito do que os cristãos precisam *fazer*, eu poderia estar em plena concordância com, digamos, um colega que defende a perspectiva tradicio-nal reformada acerca da lei mosaica. A diferença não estaria naquilo que os cristãos devem fazer, mas em como isso deve ser descoberto. Ao passo que o meu colega reformado poderia argumentar que somos obrigados a tudo na lei mosaica, que não foi claramente anulada pelo ensino do NT,[128] eu argumento que somos obrigados somente àquilo que está claramente repetido no ensino do NT.

Uma segunda função continuada da lei mosaica é seu "preencher" e a explicação de conceitos básicos tanto da antiga quanto da nova aliança. Por exemplo, o cristão que lê as leis sobre danos pessoais em Êxodo 21 poderia muito bem concluir — corretamente, penso eu — que o assassinato de um bebê não nascido cai na categoria daquelas interrupções da vida humana que são proibidas tanto pelo Decálogo quanto pelo NT. As estipulações detalhadas da lei mosaica muitas vezes revelam princípios que são parte da palavra de Deus ao seu povo em ambas as alianças,[129] e os crentes continuam a se beneficiar do que a lei ensina a esse respeito.

[127]Cf. D. A. Carson (org.), *From sabbath to Lord's Day*.

[128]Embora não esteja no campo tradicional reformado, Kaiser defende essencialmente essa perspectiva; v. *Toward Old Testament ethics*, p. 310-4.

[129]V. particularmente a aplicação excelente e detalhada de tais leis por Poythress, *The shadow of Christ in the Law of Moses*.

Para concluir, como ressaltam muitos autores do NT, o cristão deveria ler a lei como testemunho a favor do cumprimento do plano de Deus em Cristo. Por isso, sua autoridade continua — não sou marciano. Mas sua autoridade não é, na era da nova aliança, a autoridade de "lei", mas a autoridade de um testemunho profético.

Réplica

REFORMADA NÃO-TEONÔMICA

a Douglas J. Moo

Willem A. VanGemeren

Elogio o tratamento que Moo dá à questão da lei e do evangelho baseado no conceito da história da salvação. Em *The progress of redemption* [*O progresso da redenção*],[1] mostrei esse tipo de método na tentativa de atualizar e desenvolver a forma com que Geerhardus Vos lida com a teologia bíblica.[2] Ele definiu o método firmado na história da salvação como o estudo da revelação de Deus na Escritura que distingue cuidadosamente os estágios no progresso histórico do processo revelatório, define as relações orgânicas nesses estágios e promove a piedade e o temor a Deus.[3] Nesse ponto, Moo e eu ainda concordamos, mas logo torna-se claro para o leitor que a definição que Moo dá à relação entre os dois estágios na história da redenção (lei e evangelho) difere consideravelmente da minha.

Os estágios da história da redenção são sucessivos e progressivos, mas também organicamente relacionados entre si. Qual é, então, a relação entre o AT e o NT ou entre a lei e o evangelho? Embora esteja em voga pressupor que tudo que é antigo é ultrapassado e irrelevante, e que tudo que é novo é atualizado e relevante, o uso hebraico de "novo" significa confirmação ou

[1]Grand Rapids: Zondervan, 1988.
[2]*Biblical theology*: Old and New Testaments (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).
[3]Ibid., p. 13-7.

Marcelo Rodrigues!

restauração.[4] A nova revelação em Jesus Cristo confirma e restaura a revelação de Deus por meio de Moisés. Ele introduz uma realização maior do plano de Deus. Não significa que a era de Moisés tenha sido um fracasso, mas antes que o Pai teve prazer em confirmar sua aliança no seu Filho, e assim reconciliar todas as coisas por meio de Jesus.

A vinda de Cristo no ponto "central" da história da salvação poderia muito bem distinguir "duas eras sucessivas na história da salvação". A diferenciação entre antigo e novo é apropriada somente se as distinções não forem radicalizadas. Deus tem um plano de salvação, e os dois estágios (a.C. e d.C.) revelam uma continuidade. A relação entre a.C. e d.C. não é simplesmente a troca da lei pelo evangelho, como Moo corretamente admite. Há continuidade e progressão à medida que nos movemos de a.C. para d.C. O que Deus fez antes da vinda de Cristo é um adiantamento do que Deus está fazendo depois da encarnação de seu Filho, e tem um impacto orgânico sobre a ação de Deus. Todos os atos e palavras de Deus na história da salvação — a.C. ou d.C. — têm sua congruência em Jesus Cristo.[5]

Aprecio o fato de Moo admitir que o estudo das evidências do NT ainda não produziu um consenso. Ele conclui que isso acontece em virtude dos quadros teológicos de referência que cada exegeta leva para os dados exegéticos. Tento imaginar se é possível postular um método neutro para tratar desse assunto teológico tão complexo. A reflexão acerca da questão da lei e do evangelho durante os últimos dois milênios sugere que é quase impossível permanecer objetivo e produzir uma síntese, sem ser afetado pelas sínteses existentes.

Moo admite que também está operando a partir de uma perspectiva teológica, que está próxima da distinção luterana entre lei e evangelho.[6] Não me admira que o método de Moo, baseado na história da salvação, conduza a conclusões opostas às minhas. Moo conclui que Jesus é o cumprimento da lei e que a lei mosaica não é aplicável ao cristão. Ele qualifica essa conclusão em três ressalvas: 1) mandamentos individuais ainda

[4]Pieter A. Verhoef, *ḥdsh, New*, in *The international dictionary of Old Testament theology*, Willem A. VanGemeren (org.) (Grand Rapids: Zondervan, no prelo).

[5]Cf. Willem A. VanGemeren, *Interpreting the prophetic word* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 90, 1.

[6]A sua posição é virtualmente a mesma da de S. Westerholm, *Israel's Law and the church's faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 107-9

podem ser válidos; 2) os princípios da lei podem ser úteis na formação de uma ética cristã; e 3) a lei mosaica é uma testemunha autorizada acerca de Jesus Cristo. Ao contrário disso, concluo que a vontade de Deus não mudou e que a lei moral (o Decálogo) é um resumo da sua vontade. A lei moral, ou a constituição do Reino de Deus, ainda está em vigor. As várias e diversas leis foram anuladas em favor de um sistema ético mais simples. Porém, a lei civil é útil porque suas regulamentações exemplificam concretamente as qualidades de atitudes que agradam a Deus.

Eu concordo que as "distinções teológicas" tradicionais e consagradas na lei mosaica (moral, cerimonial e civil) não provêm da lei em si. As várias coleções legais do AT são complexas em sua natureza. Porém, a posição do Decálogo como prefácio do livro da aliança (Êx 20.22—23.19), seu lugar proeminente antes das regulamentações mais detalhadas em Deuteronômio (Dt 5.6-21) e sua designação como os "Dez Mandamentos" (4.13; 10.4) são aspectos tão distintivos que o Decálogo pode ser chamado de constituição. Ela é fundamental porque esse resumo da lei moral define a relação entre os seres humanos e Deus. Essa constituição tem características distintivas em virtude de sua origem. Javé, o grande Rei, definiu as regras básicas segundo as quais seu povo é separado de outras nações. Desde o momento em que ele revelou sua lei no monte Sinai, o Senhor esteve à procura de filhos que o amassem e buscassem fazer sua vontade.

Todas as regulamentações detalhadas da lei têm sua congruência no quadro de referência dos Dez Mandamentos como o resumo sucinto da vontade de Deus. A lei e os Profetas, como argumentei no meu capítulo, fazem uma distinção clara entre o espírito da lei e o corpo da lei. O espírito da lei foi bem captado pelo resumo que Miquéias faz da lei de Moisés: "Pratique a justiça (*mishpāṭ*), ame a fidelidade (*ḥeseḏ*) e ande humildemente com o seu Deus (6.8*b*). O nosso Senhor e os apóstolos também falaram profeticamente, quando denunciaram os legalistas por substituírem relacionamentos por regras e por não compreenderem Moisés e os profetas.

Em relação aos usos e propósitos da lei mosaica, concordo com Moo que a lei nunca foi um meio de salvação (Deus nos livre!) e que ela revela o caráter de Deus, condena o ofensor e serve como tutor até a vinda de Jesus Cristo. Essencialmente,

ele concorda com Calvino no primeiro e no segundo uso da lei. O terceiro uso da lei, no entanto, é formulado de forma negativa como a *exigência* de Deus de que o seu povo se conforme à sua lei. Moo resolve a tensão na teologia de Paulo por meio da disjunção do evangelho da lei.

Creio que a era da promessa, dada a Abraão, foi superior à lei. Recentemente, Meredith G. Kline tem defendido essa posição na sua interpretação de Romanos 5.13,14, de acordo com a qual a graça foi "o princípio de bênção do reino na aliança abraâmica" e as obras eram o "princípio operante" da aliança mosaica.[7] A era da lei não era um fim em si mesma, mas tinha uma dimensão escatológica no fato de que prometeu esperança no cumprimento e na perfeição. A lei foi um fardo no fato de que continuamente lembrava os tementes a Deus de suas incapacidades e de sua pecaminosidade. Quando se alegravam na lei de Deus, sua alegria na verdade estava em confiar no Deus que tinha dado sua lei. A fé no AT era escatológica, quando os santos renovavam sua esperança em Deus "mas aqueles que esperam no Senhor renovam as suas forças. Voam alto como águias; correm e não ficam exaustos, andam e não se cansam" (Is 40.31). As expressões de esperança e de promessa encontram seu foco na vinda de Jesus Cristo. Os apóstolos dão testemunho do impacto da vinda de Cristo sobre as promessas, sobre a história da salvação e sobre o cânon do AT. Tudo que estava associado ao AT foi transformado pela vinda de Jesus Cristo. Nesse ponto, Moo e eu concordamos.

Não obstante, preciso expressar minhas reservas. Em primeiro lugar, a continuidade entre a era da promessa (patriarcas) e do cumprimento da promessa na nova aliança poderia sugerir que a era mosaica — como uma administração da lei — foi um parêntese. Diz-se que esse parêntese é caracterizado pela lei e por obras e, conseqüentemente, pela desobediência e morte. Esse retrato do AT não seria uma simplificação dos dados exegéticos tão complexos? Da perspectiva da vinda de Jesus Cristo, a distinção é apropriada (Gl 3.26—4.7), mas da perspectiva da esperança escatológica na segunda vinda de Jesus Cristo, a distinção simplifica de forma exagerada

[7]Gospel until the Law: Rom 5.13,14 and the old covenant, *JETS* 34 (1991), p. 438.

a experiência dos santos do AT como pessoas que viveram entre duas épocas (promessa e cumprimento) e a experiência do cristão, que também vive entre duas épocas: o agora e o ainda não. O santo do AT recebeu muita graça — veja o testemunho dos salmistas;[8] o cristão recebe mais graça. Os dois têm necessidade de uma graça ainda maior que será sua quando Jesus vier para renovar todas as coisas.

Em segundo lugar, Moo e eu discordamos acerca da exegese da experiência de Paulo em Romanos 7. Não preciso detalhar os argumentos das diversas posições, pois estão em seus respectivos comentários. Considero convincente e útil o tratamento dado por John Murray e James D. G. Dunn, nos seus comentários. A experiência de Paulo como cristão é a de um homem entre duas épocas: a época da carne e a época do Espírito. Enquanto estivermos no corpo, compartilhamos a lei da carne, mas o Espírito de Deus está nos chamando para vivermos pelo Espírito. Longe de rejeitar a lei no seu alcance, Paulo lamenta a realidade da velha natureza.

Pode-se crer, então, que Moo não valoriza o lugar da palavra de Deus a Moisés na nova aliança? É verdade, a lei era parte integral da estrutura da antiga aliança. Ela tendia a obscurecer a dimensão da graça no relacionamento de aliança em virtude de todos os aspectos negativos enumerados por Moo (supervisão, aprisionamento, revelação do pecado etc.). No entanto, os profetas não falaram da era da nova aliança como uma libertação da lei, mas em uma transformação espiritual no interior das pessoas. Por meio da obra do Espírito Santo, elas iriam discernir entre o "espírito" da lei e a dureza da lei. Quando a lei ou *tôrāh* é definida como a instrução oral ou escrita na vontade de Deus, chegamos mais perto do uso bíblico e somos lembrados de que a fonte da lei é o próprio Deus. Por isso, a associação da lei ao aspecto "legal" força a questão que é o assunto deste livro.

Os profetas dão testemunho da continuidade da lei no relacionamento da nova aliança. Certamente há diferenças ou elementos de descontinuidade. No meu estudo dos profetas, defini vários desses elementos de *continuidade* e de *descontinuidade*.[9] Os elementos de continuidade são:

[8]Willem A. VanGemeren, Psalms: commentary, in ECB (Grand Rapids: Zondervan, 1991), p. 5763-8.

[9]VanGemeren, *Interpreting the prophetic Word*, p. 313-6.

1. a aliança é entre *Javé e o seu povo*;
2. a aliança é uma administração de *graça e promessa*;
3. o povo de Deus recebe e cultiva o *reino de Deus* por meio de vida piedosa.

Os elementos de descontinuidade são:

1. a *interiorização* da vontade de Deus;
2. a *democratização* do povo de Deus;
3. a ênfase na *soberania* de Deus (monergismo);
4. o alcance da bênção no *reino messiânico.*

A "nova aliança" é uma renovação do relacionamento entre Deus e seu povo. Mas não é um acordo completamente novo; ao contrário, é uma confirmação de relacionamentos existentes. De certa forma, a comunidade pós-exílica já deve ter compartilhado a renovação de relacionamentos. Senão, de que renovação de aliança eles poderiam ter tomado parte? É verdade, as profecias vão além do período da restauração! Elas também vão além da era presente do evangelho, pois prevêem a plenitude da redenção no estado da *visio dei.* A palavra profética aponta para além da restauração do exílio — até mesmo além da presente era da graça — para um estado eterno no qual a alegria dos santos será total e sua santificação completa. De que outra forma poderíamos entender as palavras de Jeremias: "Ninguém mais ensinará ao seu próximo nem ao seu irmão [...] porque todos eles me conhecerão" (Jr 31.34)?

Por conseguinte, em Moo, as "cinzas de antigamente" em relação aos profetas pré-exílicos não podem se referir a toda a administração mosaica. As cinzas eram resultado da rebeldia de Israel, da sua culpa e de exílio. Eles tinham violado a aliança. Na graça de Deus, ele renovou a aliança, restaurou o povo trazendo-o de volta à terra e estendeu benefícios à comunidade pós-exílica *em cumprimento de palavras ditas por meio de profetas pré-exílicos e do exílio.* A história da redenção requer que se dê atenção adequada ao progresso e ao desenrolar do plano de redenção de Deus na era de 538 a.C. até a vinda de Cristo.[10]

O ensino de Jesus acerca da lei está em completa harmonia com a esperança profética. No Sermão do Monte, Jesus se fundamenta em Moisés enquanto aplica a lei à luz do momento da

[10]Willem VanGemeren, *The progress of redemption*, p. 300-24; *Interpreting the prophetic Word*, p. 183-7.

sua presença. O Filho veio! Se as pessoas tivessem, de fato, ouvido a Moisés, teriam ouvido o Filho. Sua mensagem está em continuidade com Moisés (Mt 5.17-19). Tornar Jesus um cidadão do reino que vivia de acordo com a lei, talvez evite acusações de que ele era antinomianista ou marciano. No entanto, Jesus vai além ao afirmar que os filhos do reino precisam segui-lo ao seguirem a Moisés, pois o Pai, que fala por meio do Filho, também falou por meio de Moisés e dos profetas.

Concluo ao deixar com o leitor os dois pontos de tensão nos ensinos de Jesus. De um lado, ele ensinou que a nova era está aqui: "A Lei e os Profetas profetizaram até João. Desse tempo em diante estão sendo pregadas as boas novas do Reino de Deus, e todos tentam forçar sua entrada nele" (Lc 16.16). Por outro lado, ele afirmou a continuidade da lei: "É mais fácil os céus e a terra desaparecerem do que cair da lei o menor traço" (v. 17).

Réplica

REFORMADA TEONÔMICA

a Douglas J. Moo

Greg L. Bahnsen

Os leitores devem gratidão ao dr. Moo pelo maravilhoso trabalho bibliográfico refletido neste ensaio. Estudiosos cristãos que queiram explorar em maior profundidade teológica e exegética as questões relacionadas à lei bíblica encontrarão aqui grande riqueza de informações para sua pesquisa. Como cristão, gostaria de acrescentar meu apreço pessoal pela devoção clara do dr. Moo à superioridade e excelência insuperada de Jesus Cristo e da era culminante da redenção, iniciada por sua morte, ressurreição e ascensão. Concordamos plenamente na nossa adoração a Cristo, em quem todas as promessas de Deus foram reafirmadas e confirmadas (2Co 1.20) — das quais ele tem a primazia, não Moisés; em comparação ao que veio em Cristo, aquilo que veio antes foi uma ministração de condenação (2Co 3.3—4.6), assim que agora exultamos no conhecimento da glória de Deus no rosto de Jesus Cristo!

Como estudioso cristão, a minha avaliação da clareza e irrefutabilidade das formulações e conclusões teológicas do dr. Moo seriam um pouco menos entusiásticas em alguns aspectos. Espero que possamos servir, moldar e ensinar um ao outro neste diálogo.

A proposta original para este livro que me foi enviada em 1990 dizia que o dr. Moo defenderia uma perspectiva "luterana" modificada acerca da lei e do evangelho, mas logo no início no seu ensaio, o dr. Moo deixa claro que ele rejeita a forma

como a teologia luterana postula a questão de "lei e evangelho". Ele sustenta que esses termos não denotam categorias teológicas gerais (i.e., os aspectos de mandamentos e promessas da Escritura, seja no AT, ou no NT), mas aquelas anteriores aos "períodos" antes e após a vinda de Cristo. À luz dessa afirmação, leitores diligentes e analíticos deveriam voltar e examinar o ensaio do dr. Moo para observar se ele é coerente ao retratar o uso neotestamentário da palavra "lei" como denotando o período antes de Cristo. Ele não é — nem chega perto de sê-lo. Mais para o final do seu ensaio, por exemplo, escreve: "Penso, então, que não estar debaixo da Lei significa não viver sob o regime ou poder da Lei".

Moo começa seu ensaio com esta afirmação geral: "Vou argumentar que os autores do NT enxergam a lei mosaica nesse contexto de história da salvação e a relegam *basicamente* ao período antes da vinda de Cristo" (grifo do autor). Algumas frases adiante ele diz: "Por isso, no NT lei e "evangelho" não denotam *primariamente* dois aspectos constantes da palavra para nós, mas duas eras sucessivas na história da salvação" (grifo meu). Mas quanta latitude é permitida nessas qualificações? Não há meio de dizer — e, por conseqüência, não há forma alguma de avaliar a veracidade ou exatidão de sua afirmação, pois esta é muito escorregadia. Será que ele ainda diria que os autores do NT "basicamente" usam a palavra "lei" para o período antes de Cristo caso já não o façam na grande maioria dos casos? Se não é o uso mais comum deles, será que é "primariamente" a forma como escrevem?

Como amigo crítico e construtivo, gostaria de dizer que, demasiadas vezes, Moo sucumbe a expressões dialéticas, vagas ou equivocadas que fazem com que seus leitores fiquem sem poder entender exatamente o que ele está querendo dizer ou sem possibilidades de discernir sua veracidade. Veja outro exemplo. Moo afirma que as concepções "antes/depois" no NT "não têm a ver com a experiência do indivíduo", mas com o foco corporativo sobre o povo de Deus (ou seja, do mundo). Observe claramente o que ele nega. Mas na frase imediatamente seguinte ele retira isso novamente: "Isso evidentemente não nega o fato de [...] que os autores bíblicos muitas vezes [muitas vezes!] descrevem essa transição na vida do indivíduo". Primeiro temos uma afirmação categórica e, em seguida, uma negação enfática do que foi dito! Então, exatamente

o que o autor está querendo dizer? Ele apresenta uma resolução na frase seguinte: "Moo tenta colocar mais importância no conceito corporativo do que no individual. Ou seja, suas afirmações se reduzem a uma declaração acerca de *ênfase* — algo que é notoriamente subjetivo, além de análise pública verificadora e, por isso, inútil em polêmicas teológicas. Leitores atentos deveriam perguntar, novamente, quanta latitude é permissível na afirmação acerca da ênfase desse autor? Não há meio de avaliar. Ele ofereceu algum tipo de fundamento para seu juízo sobre a ênfase do NT? Se os autores, no entanto, usassem a concepção indlvidual tão prontamente quanto usam a concepção corporativa de antes/ depois, será que Moo ainda afirmaria que esta é mais importante? Afinal, que *tipo* de maior importância ele tem em mente, afinal? Ele não nos conta.

Vejamos mais um exemplo de confusão conceitual. Moo afirma enfática e repetidamente que fazer distinção entre leis "morais" e "cerimoniais" é ilegítimo e impossível. Ele declara, "Essa distlnção é indefensável, quando submetida a exame minucioso". Ele lnsiste que a lei precisa ser tratada como uma "unidade", e não pode ser dividida em "partes" ou diferentes tipos de leis. Logicamente, então, tudo o que for dito acerca de certas leis (e.g., que elas são anuladas pela obra de Cristo) tem de ser dito acerca de todas as leis; elas são uma "unidade". Como meu ensaio indica, creio que aqui o texto da Escritura está contra Moo com relação a essa distinção conceitual (teologicamente necessária) entre leis morais e cerimoniais (redentoras). Mas quero apontar para mais um aspecto, algo em que ele se equivoca. Na conclusão do seu ensaio, ao tentar atenuar a aparência antinomianista de suas afirmações, Moo faz essa afirmação notável: "Não estou sugerindo, portanto, que o *conteúdo* "moral" essencial da lei mosaica não é aplicável ao cristão". Observe, a lei *não* é para ele uma "unidade" inviolável! Moo crê que é capaz de fazer uma distinção conceitual entre o "conteúdo moral" da lei mosaica e o conteúdo da lei mosaica que foi encerrada no seu aspecto histórico e redentor — mesmo que antes tivesse declarado que essa distinção era "indefensável, quando submetida a exame minucioso". Moo devolve com uma mão (a distincão ou categoria da lei moral dentro da lei mais ampla) o que ele tirou com a outra.

Será que os exemplos citados são somente expressões infelizes? Talvez. Mas após ter lido o ensaio repetidas vezes, não parece que o sejam. As generalizações, as afirmações cruciais e as conclusões que o autor propõe são marcadas por demasiadas vezes com a mesma imprecisão e ambigüidade. Em resumo, falta clareza, fundamentação e coerência à linha de pensamento e argumentação presente no ensaio.

Em virtude da falta de espaço, analisaremos o que talvez seja a ilustração mais crucial desse defeito. Ao longo de todo seu ensaio, Moo argumenta que os cristãos do NT não estão obrigados a obedecerem aos mandamentos da lei mosaica. Reflita sobre algumas de suas afirmações: "Argumentei que Paulo é "contra a lei" como autoridade contínua e obrigatória para os cristãos"; "Os cristãos [...] já não estão sujeitos à lei mosaica no sentido mais geral". No seu radicalismo Moo insiste que a sujeição à lei de Moisés é uma "questão de tudo ou nada" — e que, nesse caso, como ele escreve explicitamente, o crente do NT "era livre daquela lei e *livre de todos os seus mandamentos*" (grifo meu). Mas é isso mesmo que ele quer dizer? Ele está disposto a enfrentar as conseqüências disso? Um dos mandamentos mosaicos é a proibição da bestialidade (Êx 22.19; v. Lv 18.23; 20.16). De acordo com o princípio de Moo, os cristãos de hoje estão "livres" desse mandamento! Aliás, por ser uma questão de "tudo ou nada", Moo insiste que não devemos estar moralmente obrigados à proibição mosaica da bestialidade, pois se assim fosse, estaríamos obrigados à circuncisão, ao Tabernáculo, ao sacerdócio levítico, aos sacrifícios e a todo o restante da antiga aliança. Outro mandamento mosaico é a proibição de amaldiçoar um surdo (Lv 19.14). De acordo com o princípio de Moo, os cristãos de hoje estão "livres" desse mandamento! Aliás, por ser uma questão de "tudo ou nada", Moo insiste que não devemos estar moralmente obrigados à proibição mosaica de amaldiçoar um surdo, pois se assim fosse, estaríamos obrigados à circuncisão, ao Tabernáculo, sacrifícios etc.

Mas, na verdade, nem Moo aceita o que ele escreveu aqui. No fim das contas, ele não crê que os cristãos estejam livres de todos os mandamentos (mosaicos). No fim do seu ensaio, ele contradiz o que disse anteriormente e modifica sua perspectiva: "Eu argumento que somos obrigados somente àquilo que está claramente repetido no ensino do NT". Aliás, ele admite

que "as estipulações detalhadas da lei mosaica *muitas vezes* revelam princípios, que são parte da palavra de Deus ao seu povo, *em ambas as alianças*" (grifo do autor). Isso é uma mudança conceitual do fundamento maciça. Primeiro lemos que não estamos moralmente obrigados a nenhum dos mandamentos mosaicos. Depois lemos que hoje estamos moralmente obrigados a muitos dos mandamentos mosaicos (v. "muitas vezes"). "Muitos dos mandamentos especificamente mosaicos são admitidos e incluídos nessa 'lei de Cristo'", à qual todos os crentes estão moralmente obrigados, de acordo com Moo. Isso é incoerente. É impossível que Moo defenda logicamente as duas coisas. No início do seu ensaio, ele escreveu que o desafio diante dele era encontrar um quadro teológico de referência que fosse capaz de organizar os textos bíblicos acerca da lei "em um retrato coerente". Agora é evidente que ele não conseguiu fazer isso.

Vamos continuar nossa análise. O meu melhor palpite é que Moo escolheria a segunda posição (tudo que for repetido é obrigatório), em vez da primeira (tudo ou nada, estamos livres dos mandamentos mosaicos). É óbvio que isso não o livra da *reductio ad absurdum*, ou seja, de que estamos livres das proibições de bestialidade e de amaldiçoar o surdo — pois descobrimos que elas não são repetidas no NT. Alguns evangélicos tentariam argumentar, sem possibilidade de ganhar o argumento, que essas proibições *são* repetidas no NT, mas de forma mais geral nas proibições de "fornicação" e na exortação ao "amor". No entanto, essa linha de pensamento reconheceria que os conceitos neotestamentários de fornicação e de amor são definidos pelos detalhes da lei mosaica, pressupondo assim a validade continuada dessa lei.[1] No entanto, essa tática não está disponível para ele. A posição que, finalmente defende no seu ensaio é que estamos obrigados somente àquelas partes da lei mosaica que são "claramente repetidas" no ensino do NT (em vez de cobertas de forma geral por uma palavra ou um conceito mais amplo).

Ainda mais devastador para o princípio dispensacionalista de Moo acerca da lei mosaica (obrigatório somente se claramente

[1]Nessa mesma linha os teonomistas poderiam argumentar que *todos* os mandamentos mosaicos são reapresentados no NT sob a rubrica geral do "amor", "fornicação" etc., que frustra todo o propósito da restrição dispensacionalista, de que somente aquelas leis que são "repetidas" é que são obrigatórias hoje.

repetido) é o fato de que isso está em contradição com a declaração do próprio Jesus: "Digo-lhes a verdade: Enquanto existirem céus e terra, de forma alguma desaparecerá da lei a menor letra ou o menor traço, até que tudo se cumpra. Todo aquele que desobedecer a um desses mandamentos, ainda que dos menores, e ensinar os outros a fazerem o mesmo, será chamado menor no Reino dos céus; mas todo aquele que praticar e ensinar estes mandamentos será chamado grande no Reino dos céus" (Mt 5.18,19). Dificilmente poderia ser mais clara nesse texto, a idéia de que Jesus não pressupõe que toda a lei foi posta de lado exceto aquelas partes que são repetidas. *Sua pressuposição é exatamente o oposto disso.* Todos os detalhes — até o menor traço do menor mandamento — são obrigatórios até o fim do universo. Para que pensemos de maneira diferente sobre qualquer detalhe precisamos de autorização do próprio Senhor.

Aqui novamente deparamos com a natureza vaga, equivocada e sem fundamento das generalizações e conclusões teológicas e exegéticas de Moo. Citei Mateus 5.18,19 contra o princípio dele, de que deveríamos pressupor descontinuidade a não ser que um mandamento mosaico seja repetido no NT. Creio que está muito evidente que nesse texto Jesus não ensina a descontinuidade com os mandamentos de Moisés, mas confirma cada pequeno detalhe — a "forma original" em que foram escritos, se você preferir. Então, o que Moo faz com esse texto no seu ensaio? Observe o seguinte. Ele concorda que "provavelmente" deveríamos entender que aqui Jesus ensinou "a autoridade continuada da lei". Esse reconhecimento é em si mesmo decisivo contra a posição que o próprio Moo encabeçou.

Como, então, ele tenta salvar sua perspectiva de refutação bíblica? Ele conclui a discussão desse texto com a afirmação de que em Mateus 5 Jesus não nos chama para praticarmos a lei mosaica "na sua forma original", mas somente como "cumprida por Jesus". Essa observação se baseia na pressuposição da descontinuidade entre formas originais/ cumpridas da lei, o que só faz sentido se pensarmos sobre elementos da lei que eram prefigurações redentoras, como as exigências dos sacrifícios. A "forma original" de satisfazer a exigência de Deus pelo derramamento de sangue (i.e., sacrifício de animais) foi substituída pela "forma cumprida" de se satisfazer essa exigência

(i.e., a morte de Cristo na cruz de uma vez por todas). Mas não deveríamos negligenciar o fato, omitido por Moo, de que o texto e o contexto de Mateus 5.17-19 mostram que o foco da instrução de Jesus não foram as prescrições redentoras, mas as instruções éticas do AT. Seu discurso não cita nada que pertença à expiação, às prefigurações ou à profecia, mas é antes algo sobre estilo de vida: "boas obras" (v. 16), "justiça" (v. 20) e distorções do código moral (v. 21-48). Então, com respeito ao conteúdo ou às exigências morais da lei mosaica — e o próprio Moo faz essa distinção conceitual, como vimos anteriormente — o que exatamente Moo pensa quando diz que os cristãos *não* devem praticar as exigências da lei "na sua forma original", *mas*, por contraste, na sua "forma cumprida"? A forma original do mandamento mosaico proíbe sexo com animais; será que a forma "cumprida" remove essa proibição? Como elas são quando justapostas? A forma original do mandamento mosaico proíbe amaldiçoar o surdo; de que maneira a forma "cumprida" modifica minha obrigação com respeito a isso? Não modifica. Esse é o ponto central da declaração de Jesus em Mateus 5.17. Ele veio para "cumprir" a lei ao "completar a medida total" das suas exigências (antes das racionalizações, exteriorizações e qualificações dos escribas: cf. v. 21-48). Ao contrário do que pensa Moo, Mateus aqui não está usando *pleroō* ("cumprir") no sentido "escatológico", significando cumprir o que o AT "profetizou". Cada uso dessa palavra em Mateus deve ser compreendido no seu contexto — por exemplo, o uso no sentido geral de "encher" uma rede de pesca em 13.48. Não é uma palavra que denota sempre o cumprimento de profecias.

E contrário às afirmações que Moo faz em sua discussão sobre as antíteses em Mateus 5, o conteúdo moral do que Jesus justapõe às instruções dos anciãos *pode*, de fato, ser encontrado, em cada caso, no próprio AT, quando não está corrompido pelos costumes dos fariseus. Moo não consegue negar *algum* tipo de continuidade entre o ensinamento de Jesus nas antíteses em Mateus 5 e a instrução moral do AT. Ele argumenta que em Mateus 5 Jesus estava fazendo "exigências para as quais a Lei apontava". Mas, de acordo com Moo, o ensinamento de Jesus é "mais franco e direto"; "dificilmente se pode dizer que seu ensinamento procede diretamente do AT", diz Moo. Isso, então, leva Moo a chegar a uma conclusão incoerente. Ele afirma que "Jesus 'cumpre' a lei não ao explicá-la ou ao entendê-la,

mas ao proclamar os padrões da justiça do reino *que estavam previstos na lei*" (grifo do autor). Se Jesus não proclamou alguns padrões novos para o reino, mas somente o que já estava presente de forma embrionária na lei, então o que ele fez foi exatamente "explicar" a lei. O leitor perplexo, não consegue entender exatamente o que Moo está defendendo, visto que usa essas palavras de formas tão estranhas.

Mas há mais. Moo afirmou que o ensino de Jesus não procede "diretamente do AT". Observe a palavra crucial "diretamente" nessa afirmação. Exatamente o que ela significa? Que Jesus não citou o AT literalmente? Mas isso dificilmente teria alguma importância ou significado, visto que aprovou as exigências originais da lei e não as anulou ou modificou. Não se pode fazer o tipo detalhado, denso e íntegro de estudo do NT — que creio que Moo como estudioso cristão esteja fazendo — sem deparar com textos do NT que, claramente, endossem, confirmem ou usem a lei do AT sem tentarem fugir disso. O leitor atento observará que a forma recorrente como Moo trata essas evidências é idêntica à forma como trata a reiteração da lei do AT, ou seja, ao alegar que os textos em questão não advogam o uso da lei do AT de forma "direta". No início do seu ensaio, formula sua conclusão desejada: "Argumentarei que a lei mosaica [...] já não é *diretamente* aplicável aos crentes" (grifo do autor). Afirmações semelhantes aparecem por todo o estudo. Por exemplo: "Esse cumprimento [da lei em Cristo] significa que a lei já não é uma fonte *direta e imediata*, ou juiz, da conduta do povo de Deus". Ou mais uma vez: "Os cristãos não devem considerar a lei mosaica como autoridade para sua conduta". Moo não consegue escapar do fato de que Tiago aprova a autoridade da lei para o cristão, mas então, qualifica esse fato, ao afirmar que Tiago "não está falando da lei de Moisés simples e diretamente". E na sua conclusão Moo afirma novamente: "A lei mosaica não é uma fonte *direta* e *imediata* de orientação para o crente da nova aliança" (grifo do autor).

A coisa perniciosa aqui, e a dificuldade para todo leitor, é que ninguém consegue saber de forma objetiva o que Moo quer dizer com essa afirmação de "fonte direta". O problema não é que a sua afirmação está errada, mas, e o que é pior, que não tem um sentido claro. De onde, nos textos bíblicos em consideração, ele consegue deduzir sua reivindicação interpretativa de que esses textos repudiam (ou dizem qualquer coisa sobre)

o alegado uso "direto" da lei? O que poderia ser considerado como esse abominável uso "direto"? Como já foi visto, o uso que Moo faz de um qualificador como esse é dialético, vago e equivocado. Qual é o critério de Moo para definir "direto"? Quais são seus limites? Qual é a marca distintiva do uso "direto" *versus* o uso "indireto" da lei do AT? Ninguém sabe, e assim a afirmação vaga e emotiva de Moo não pode ser avaliada. Suspeita-se que esse repúdio de qualquer uso "direto da lei do AT é pouco mais do que uma abreviação (não-intencional), para identificar aqueles que discordam sobre o uso que Moo faz da lei; ao contrário dele, eles fazem um uso "direto" inapropriado do AT. Esse é o ponto vulnerável de toda a discussão de Moo.

No início do seu ensaio, Moo indicou que seu alvo era encontrar um quadro de referências coerente para compreender os diversos textos sobre a lei mosaica "*sem* impor significados forçados e artificiais a esses textos" (grifo do autor). No entanto, ao inserir nos textos que aprovam a lei mosaica o qualificador textualmente injustificado, "mas não diretamente", Moo está fazendo exatamente aquilo que considera deplorável. Parece que essa artificialidade é exatamente o que conduz à afirmação equivocada da sua conclusão no final do ensaio. Todavia, "a lei mosaica em si *já não é obrigatória* para os cristãos" (grifo do autor), Moo afirma (dialeticamente) que isso não serve para negar que os "mandamentos individuais na lei" sejam obrigatórios para o cristão! Não é sim. É difícil tornar isso inteligível, mas vamos tentar.

Moo aqui fala da lei mosaica "em si" não ser obrigatória. Em outro trecho, ele escreve que o "local da autoridade" mudou de Moisés para Cristo. Assim, será que a aplicação "direta" da lei do AT que ele tem mente, poderia descrever um cristão obedecendo (ou exortando outros a obedecerem) a um mandamento em espírito com a seguinte atitude: "Não faz diferença alguma para mim o que Jesus ou os apóstolos tenham dito sobre essa questão, pois eu recorro diretamente à autoridade de Moisés como razão suficiente para a minha obediência"? Se for isso, então o ponto de Moo foi trivial demais para trabalhar tanto nele. Pois, afinal de contas, que cristão argumentaria que estaria indo "diretamente" a Moisés e, assim, ignoraria o Senhor Jesus Cristo? Cristãos ao longo de toda a história da igreja que defenderam a autoridade da lei do AT para a instrução moral cristã, como os reformadores e puritanos, não o fizeram (de

maneira generalizada) porque tornaram Moisés o local de sua autoridade! Antes e mais realisticamente, eles o fizeram somente porque seu verdadeiro Senhor e Autoridade, Jesus Cristo, os dirigiu a honrarem e obedecerem aos mandamentos morais de Moisés. Isto é, eles não vão "diretamente" a Moisés, mas vão a ele somente por causa de Cristo e por respeito por aquilo que ele e os apóstolos ensinaram que poderia modificar a aplicação do que Moisés exigia.

Em outro lugar Moo contrapõe o recurso "direto" à lei de Moisés à interpretação dos mandamentos mosaicos, à luz do fenômeno da história da salvação, Cristo. Como testifica todo seu ensaio, ele quer argumentar a favor de uma compreensão das exigências da lei mosaica embutida na história da redenção. Mas, perguntamos novamente: Como exatamente (e por quê) acredita que a história da redenção modifica o conteúdo moral — as responsabilidades éticas práticas — reveladas na lei mosaica (que reflete, como concorda abertamente o ensaio de Moo, a justiça de Deus)? Além disso, o que quer dizer exatamente com uma interpretação da lei do AT embutida na história da redenção (em contraste com o uso "direto")? No início do seu ensaio, Moo explica que usa a expressão "história da redenção" como quadro de referência conceitual pois reconhece que a salvação é "a culminação de um processo histórico que retrata vários períodos distintos no tempo", que considera a morte e ressurreição de Cristo o "ponto decisivo" e que "contém uma descontinuidade entre o tempo antes e o tempo depois de Cristo no cerne das Escrituras" — embora isso obviamente não sirva para "negar a continuidade da história da salvação". Mas essa descrição não contribui em nada para identificar um método singular no tratamento da lei e do evangelho por parte de Moo. Visto que *cada autor que contribuiu para este diálogo poderia dizer exatamente a mesma coisa*, todos os ensaios poderiam ser descritos como relacionados à "história da salvação".

Moo inicia seu ensaio como um método relacionado à "história da salvação", mas logo depois no seu texto a expressão se transformou em algo mais: "Vou tentar mostrar a seguir que o método relacionado à história da salvação" — agora é "o" método do seu ensaio — "é capaz de explicar e integrar com êxito os diferentes dados do NT sobre a lei mosaica e o cristão". Mas isso é infundado e enganoso. Não se pode dizer

que a abdicação de um uso "direto" da lei do AT, por parte de Moo, a favor de uma interpretação associada à "história da redenção" tenha estabelecido algo como uma alternativa clara, irrefutável e teologicamente coerente.

Réplica da

LEI COMO ESTÍMULO À SANTIDADE

a Douglas J. Moo

Walter C. Kaiser Jr.

A posição de Douglas Moo é semelhante à perspectiva dispensacionalista de Wayne Strickland. Embora a argumentação nesses dois ensaios seja diferente em alguns pontos, os resultados são tão semelhantes que os dois podem ser legitimamente rotulados de dispensacionalistas.

Como primeiro passo, o dr. Moo divide a revelação bíblica em duas "épocas" ou "eras", uma "antes" de Cristo e outra "depois" de Cristo. Em seguida, ele dá seu passo mais crítico quando separa a lei do evangelho, exigindo que os dois sejam eras *sucessivas* na história da salvação, e *não* dois aspectos constantes na Palavra de Deus. Essa é, na verdade, a grade conhecida que tem sido lançada muitas vezes sobre a Escritura na qual tipos específicos de revelação são atribuídos a tipos específicos de pessoas para épocas específicas — um compartimento autêntico à prova d'água que considera a revelação um tipo de correspondência que pertence somente às pessoas às quais foi endereçada naquelas épocas.

Inicialmente, pode-se considerar com simpatia o atribuir a lei mosaica ao período antes de Cristo, mas privar os santos do AT do "evangelho" é algo que vai contra não somente as afirmações do AT com o seu desafio para a fé no vindouro homem da Promessa (e.g., Gn 15.6; Hc 2.4), mas também se opõe frontalmente à afirmação de Paulo em Gálatas 3.8: "Prevendo a Escritura que Deus justificaria os gentios pela fé, anunciou primeiro as *boas novas* a Abraão: 'Por meio de você todas as nações serão

abençoadas'" (grifo do autor). Além disso, Paulo pregou o "evangelho de Deus", o qual "foi prometido por ele de antemão por meio dos seus profetas nas Escrituras Sagradas [i.e., o AT]" (Rm 1.1,2). Da mesma forma, o autor aos Hebreus não foi menos tímido ao afirmar que o "evangelho" estava à disposição daqueles que viveram nos tempos do AT, pois escreveu em Hebreus 4.2: "Pois as *boas novas* foram pregadas também a nós, tanto quanto a eles ['cujos corpos caíram no deserto', v. 3.17]; mas a mensagem que eles ouviram de nada lhes valeu, pois não foi acompanhada de fé por aqueles que a ouviram" (grifo meu).

O tanto de descontinuidade encontrada nessa separação radical entre lei e evangelho nas respectivas eras "antes" e "depois" de Cristo não se encaixa na evidência bíblica. O ensaio todo, então, é estabelecido sobre um fundamento incorreto e não-bíblico, quando julgado simplesmente pelos critérios de onde o "evangelho" apareceu. Isso não diz nada, no momento, sobre a "lei".

Mas à parte dessa grade do "antes" e "depois", no qual essa solução da questão lei/ evangelho é lançada, há pelo menos seis áreas principais em que sentimos que o conteúdo desse ensaio não está de acordo com a evidência bíblica. Segundo a nossa perspectiva, é incorreto argumentar que: 1) "a lei está associada a fazer e não a crer"; 2) "a lei promete a salvação quando cumprida"; 3) "'lei que trouxesse justiça' quase certamente alude à lei mosaica"; 4) "a escrita da lei no coração [acerca da nova aliança em Jeremias 31.33 e a chamada '*tôrāh* de Sião' de Isaías 2.3; 42.4; 51.4,7; Mq 4.2] pode [...] incluir transformação do próprio conteúdo da lei mosaica"; 5) "esse ensino [de Jesus] não é uma repetição nem uma expansão da lei; tampouco é baseado na lei"; e 6) Cristo sendo o *fim* da lei em Romanos 10.4 significa que "a lei deixou de ter um papel central e determinante no plano de Deus e entre seu povo". Cada uma dessas afirmações precisa ser cuidadosamente examinada sob o holofote da Palavra de Deus.

A lei está associada a fazer e não a crer

Perguntar se a lei pode trazer salvação é fazer a pergunta errada no que tange à Escritura — tanto do AT quanto do NT! Nunca em nenhum dos testamentos a Escritura afirma, sugere e nem mesmo dá a entender que alguma vez isso tenha sido o caso. No entanto, recorrer a Atos 13.39, como o faz

Moo ("Por meio dele, todo aquele que crê é justificado de todas as coisas das quais não podiam ser *justificados* pela lei de Moisés" [grifo do autor]), como base para abrir "a porta para tornar a lei, quando praticada da maneira certa e com a atitude correta, um meio de salvação" não é adequado ao texto e ao significado de Paulo. É verdade que o mesmo uso de "justificados" aparece em Tiago 2.23,24: "Cumpriu-se assim a Escritura [i.e., o AT] que diz: 'Abraão creu em Deus, e isso lhe foi creditado como justiça', e ele foi chamado amigo de Deus. Vejam que uma pessoa é *justificada* por obras, e não apenas pela fé" (grifo do autor). A única pessoa que eu conheço que temeu que Tiago tivesse afirmado que alguém poderia ser salvo, e nesse sentido justificado, por boas obras foi Lutero. É por isso que ele considerou a carta de Tiago a "epístola de palha" e por isso a entendeu fora do cânon. Sua hermenêutica acerca da questão lei/evangelho produziu resultados que tendiam a mostrar que havia um erro na sua forma de ver esse problema.

Outro erro é argumentar que o autor aos Hebreus (10.1-4) corrigiu a lei, como se ela ensinasse que "sangue de touros e bodes" tirasse os pecados. Na verdade, o AT nunca afirmou que o sangue desses animais fosse eficaz para isso. Os sacrifícios eram retratos, tipos e modelos daquele sacrifício perfeito que haveria de vir, sem o qual todos aqueles sacrifícios teriam dado em nada. Por isso, os sacrifícios eram virtualmente eficazes ao pronunciarem o pecador perdoado e seu pecado esquecido e removido, afastando-o para longe "como o Oriente está longe do Ocidente" (Sl 103.12), mas em nenhum lugar se argumenta a favor da eficácia objetiva de qualquer um dos sacrifícios do AT.

O contexto preparado para a entrega da lei foi graça. Êxodo 20.2 encabeça o Decálogo com essa notícia generosa: "Eu sou o SENHOR, o teu Deus, que te tirou do Egito, da terra da escravidão". Ademais, a entrega da aliança sinaítica está profundamente entrelaçada com afirmações repetidas de que foi dada no contexto e com a confirmação da promessa feita aos patriarcas, Abraão, Isaque e Jacó (Êx 2.24; 3.6; 4.5; 6.2-8).

Aliás, pode-se mostrar, como argumentamos em detalhe no nosso artigo neste volume, que todo o Pentateuco ressalta a necessidade da fé. Em cada uma das junções de composição da *tôrāh*, Moisés colocou esse tema da fé (Gn 15.6; Êx 4.5; 14.11; Nm 20.12; Dt 1.32; 9.23). É tão irracional quanto sub-bíblico

associar a lei meramente à prática e não à fé. Se essa separação tivesse sido possível, por que então todo rebuliço e a fúria dos profetas? A acusação constante deles era que Israel tinha deixado de crer no Senhor e de praticar a lei com a motivação da fé e a atitude correta do coração. Fé, crer e a resposta interior do coração são compromissos fundamentais e anteriores à prática e observância da lei. Eles não podem ser arrancados e separados, pois representam o ponto de vista bíblico.

A lei promete a salvação quando cumprida

Uma das seções mais espantosas no capítulo do dr. Moo está sob o título "A promessa de vida da lei". Até ele conclui que "o leitor talvez pense que acabo de afirmar pontos contraditórios" — eu de fato pensei isso!

Mas pior mesmo é a confusão a respeito do que é ensinado nas passagens citadas. Será que é verdade mesmo que era "válido, pelo menos teoricamente", que o jovem rico poderia ter obtido vida eterna ao obedecer aos mandamentos? E a observação que Paulo faz acerca dos que são declarados "justos" em Romanos 2.13*b* é usada de forma adequada nesse contexto de obtenção da salvação pessoal por meio da realização de obras? Ou será que a afirmação de Paulo em Romanos 7.10 sobre o mandamento que dá vida é devidamente colocado na mesma órbita da salvação pelas obras?

De modo algum! Se Paulo tivesse pensado que isso é o que ele tinha feito em Romanos 2.13*b* e 7.10, ele certamente teria ficado surpreso, pois em Gálatas 3.21*b* ele claramente nega essa oferta (hipoteticamente ou de verdade) na sua obra ou no ministério de qualquer outra pessoa (Jesus e o AT incluídos). Ele mesmo advertiu: "Se tivesse sido dada uma lei que pudesse conceder *vida*, certamente a justiça viria da lei" (grifo do autor). Mas observe bem: Nunca houve, e nunca haverá uma lei pela qual as pessoas possam ser salvas e obter vida eterna. Isso deveria encerrar imediatamente toda e qualquer especulação sobre se alguma vez existiu uma oferta hipotética de vida eterna, caso alguém pudesse obedecer perfeitamente à lei de Deus. Isso não existe; por isso, teólogos deveriam desistir de até mesmo mencionar isso — e ponto final!

Mais uma coisa: A lei de Deus certamente não apoiou essas afirmações contraditórias como "Deus não deu a Lei para salvar

o seu povo, e que a lei promete a salvação quando cumprida". Essas duas coisas *são* tão incompatíveis quanto possíveis. Essas duas formas de teologia da aliança que recorre a esse tipo de dispositivo e teologia dispensacionalista precisam ser seriamente desafiadas por inventarem uma "aliança hipotética [ou oferta de salvação] por meio de obras". As palavras de Levítico 18.5 nunca foram usadas como *slogan* para expressar a natureza condicional da lei mosaica. Como expliquei no meu capítulo, quando Levítico 18.5; Neemias 9.29; Ezequiel 20.13,21; Romanos 10.5; e Gálatas 3.12 usam a cláusula "viver por elas", não têm a intenção do sentido instrumental do grego *en* (i.e., "viver por meio de [fazer essas coisas]"); antes, a intenção é um sentido locativo: "devem viver na esfera delas" (i.e., no contexto de uma vida obediente que expresse a realidade da fé afirmada nela). Assim, o ensino resultante é muito semelhante a João 10.10 — "eu vim para que tenham vida, e a tenham plenamente".

A lei nunca serviu de forma alguma para justificação; mas ela deu uma contribuição enorme na área da santificação e de viver a vida na plenitude que Deus tinha em mente para seu povo.

A "lei que traz justiça" é uma alusão à lei mosaica

Algo central na argumentação no nosso capítulo foi o fato de que Romanos 9.30—10.11 era uma das passagens principais de ensino da perspectiva paulina da lei. Todos os estudos sobre a palavra "lei" no mundo não teriam o valor de um estalar de dedos em comparação às considerações contextuais nessa seção.

O que poderia ser mais claro? A "justiça" de Romanos 9.31 não pode aludir, nem por muita imaginação, à lei mosaica. É exatamente o oposto da "justificação que vem da fé" (9.30); era buscada "por obras" (9.32), "como se fosse [possível]" (9.32); ela desviou do Messias que era a Rocha colocada em Sião como o único objeto legítimo de fé (9.33); estava baseada no "zelo", mas era um zelo que "não se baseia no conhecimento" do que Deus tinha ordenado em sua palavra (10.2); e era uma justiça que era "a sua própria" e não a justiça de Deus (10.3). Agora se isso não é completamente antitético ao que Deus ensinou e ao que ele estimulou, o que então poderia ser suficientemente adequado? Será que é de admirar que a posição dele se afasta

muito do que ensina a verdade bíblica? Se não percebe esse ponto quando há tantos sinais de advertência no caminho, que confiança podemos ter em outros textos em que há menos cláusulas classificatórias?

Em Romanos 10.31, Paulo não nos desafiou às obras, em vez de chamar à fé, da lei mosaica, mas argumentou que devemos estabelecer e defender a lei pela fé (Rm 3.31). A frase em consideração é melhor interpretada "*fez uma lei a partir* da justiça" — uma condenação indireta, mas mesmo assim clara do abuso farisaico da lei! Citar Efésios 2.15 como comprovação desse ponto é confundir os "mandamentos e regulamentações" da lei cerimonial, que de fato foram encerrados, com a lei moral de Deus subjacente. Da mesma forma, Gálatas 3.12*a* precisa ser entendido no contexto de "todos os que confiam na lei" para a salvação *vis-à-vis* o meio de salvação da *tôrāh* encontrada no "evangelho", como entendido por Paulo em Gênesis 12.3, quando cita esse texto em Gálatas 3.8,9.

A "*tôrāh*" da nova aliança é a transformação da *tôrāh* mosaica

Outro aspecto perturbador dessa posição é que a *tôrāh* de Deus aparece como fazendo parte da nova aliança e da chamada "*tôrāh* de Sião" dos últimos dias (Is 2.3; 42.4; 51.4,7; Jr 31.33; Ez 11.20; 36.27; Mq 4.2).

A primeira queixa é que não diz que é a "mesma" *tôrāh* que Deus deu a Moisés. No entanto, visto que Deus a chamou de "minha lei", poderia parecer que, a não ser que saibamos da existência de outra *tôrāh* no contexto dessas passagens, fosse uma falácia "eisegética", ou seja, que estivesse importando um significado como "lei de Cristo" ou uma "*tôrāh* transformada" para dentro do pacote desses textos escatológicos. É nesses casos que o uso do NT para extrair o significado do AT dá resultados escassos. Não é de admirar que os liberais, com razão, tenham nos acusado de termos uma "Bíblia rasa", pois qualquer referência ao mesmo tópico permite, a importação de todos os significados possíveis já usados para aquela palavra no cânon. Assim, o ônus da prova está sobre aqueles que dizem que a lei presente na nova aliança e nos textos referentes a Sião é diferente daquela já conhecida no texto. Essa solução de multiplicar realidades separadas por meio da divisão dos termos é bem conhecida por levar a resultados errados: v. duas alianças novas, dois povos de Deus, dois programas de Deus, três ou quatro evangelhos etc.

O ensino de Jesus não repete, ou expande a lei, e tampouco é baseado na *tôrāh*

Na análise que Moo faz de Mateus 5.17-47, apesar da afirmação clara que diz o contrário nos versículos 17 a 20, ele decide limitar o envolvimento do nosso Senhor com a lei mosaica ao papel de "cumprimento" profético. O que o dr. Moo fará com "menor preceito da lei", eu não tenho a menor idéia. Mesmo que não estejamos em condições de determinar definitivamente o que significa a palavra "cumprir" (e eu não acho que seja tão difícil nesse contexto), aí não se trata de eventos escatológicos, mas a respeito de uma justiça que é "superior à dos fariseus e mestres da lei" (Mt 5.20). Não parece que Jesus estava sugerindo uma conferência sobre profecia!

Não é necessário somente estabelecer o sentido exato de *plērōsai* ("cumprir") e de *katalysai* ("anular"), mas é tão importante quanto isso compreender a relação entre os dois termos. Sua relação é expressa no adversativo claro *alia* ("mas") e no conectivo *oun* (por isso). Além disso, a antítese dos versículos 17, 18 e 19 também evita que apliquemos um aspecto "predição/ verificação" ou "transcendente" a "cumprir".

Ademais, o contraste nas seis afirmações "vocês ouviram o que foi dito" e as refutações propositadas do nosso Senhor em Mateus 5.21-48 não são uma questão de profecia mas de cumprir a lei. Jesus desafiou a lei oral dos fariseus e os mestres da lei com a forma de que ele e seu pai tinham originariamente formulado as questões da *tôrāh*. Ele fortalece o que tinha sido dito, mas de forma alguma ele reagiu, negou ou tentou se distanciar do que havia muito tempo fora revelado a Moisés. Jesus de fato repetiu a lei e a expandiu; de forma nenhuma ele propositadamente evitou a lei.

Cristo é o fim da lei

Moo argumenta a favor de uma combinação de significados de *telos* em Romanos 10.4. Ele sugere "culminação" como a melhor tradução, assim combinando as idéias de "fim" e "alvo". Isso até que é bem possível, desde que não implique que o fundamento do AT seja descartado por isso.

No entanto, é difícil concordar com a explicação do que isso acarreta para Moo. Na perspectiva de Moo, "isso não significa, obviamente, que a lei deixa de existir ou até que deixe de ter relevância para os crentes. O que sugere, antes, é que a

lei deixou de ter um papel central e determinante no plano de Deus e entre seu povo". Parece que mais uma vez Moo está defendendo pontos de vista que se excluem mutuamente. Às vezes parece que o aspecto de "antes" da lei mosaica a caracteriza como algo que já não é necessário agora que Cristo veio. Mas aí lemos que a lei não deixou de existir, apesar de que ele mesmo ter argumentado que Romanos 7.10 e Gálatas 3.12*a* tinham terminado. Agora, afirma que a *tôrāh* já não tem um papel central ou determinante. Que papel sobrou então? Se ela não pode determinar coisa alguma, eu penso que seu maior papel seria um heurístico — o que significa muito pouco.

Por que não dizer que a *tôrāh* não é compreendida na profundidade do que foi destinada a ser, a não ser que se complete em Cristo? Mas nada em Romanos 10.4, ou em outro texto qualquer, a limita a um papel não-central ou não-determinante. Certamente, essa conclusão é extra bíblica, ou até sub bíblica.

Conclusão

Moo corretamente conclui que "muitos rotulam de 'antinomianista' a perspectiva que esbocei na última seção. Em certo sentido, obviamente, isso é adequado, pois argumentei que Paulo é 'contra a lei' como autoridade contínua e obrigatória para os cristãos. Mas, como tenho ressaltado repetidamente, a lei da qual Paulo afirma que os cristãos estão libertos é a lei mosaica, a *tôrāh*".

A questão que precisa ser respondida agora é: Mas a que lei Moo propõe que os cristãos sejam obrigados a obedecer então? Ele responde: A "lei de Deus". Mas isso é estranho, pois pensei que ele era o que tinha dado a *tôrāh*. Fazer aos "debaixo da lei de Cristo" de 1Coríntios 9.21 e os da "lei de Cristo" de Gálatas 6.2 a nova lei para os crentes é inventar uma teologia da substituição, ao fazer distinções de termos que são sinônimos em grande parte — o que seria parecido ao que algumas pessoas fizeram no passado, quando dividiram o reino dos céus e o reino de Deus. Os termos são diferentes, é verdade; mas ainda não foi demonstrado que o conteúdo também o seja. O que essa posição fica devendo é uma lista de mandamentos novos que vão além do "amor uns aos outros" e "levar os fardos uns dos outros". Depois de compilada essa lista, precisa-se demonstrar que todos, ou a maioria, dos destaques

dessa lista são totalmente novos e de forma alguma renovações ou repetições do que foi exigido na *tôrāh* ou nos tempos "antes" de Cristo.

Moo conclui dizendo que a lei mosaica "não é uma fonte *direta* ou *imediata* de orientação para o crente". No entanto, ele sugere que há um "*conteúdo* 'moral' essencial da lei mosaica [...] aplicável ao cristão". Mas isso me deixa ainda mais confuso, pois agora o aspecto moral da lei unificada pode ser determinada e é aplicável, mas não de forma direta ou imediata. Moo conclui: "Não sou marciano". Isso me alegra; mas me contem agora como os discípulos dele vão resistir ao "marcionismo", dadas a força, a direção e a lógica da sua posição? Em resumo, Moo está obrigado somente ao que está diretamente repetido no ensino do NT. Que conselho ele dará em relação a casamentos entre parentes próximos (v. Lv 18), ao envolvimento de pessoas com feitiçaria e várias práticas ocultas (Lv 19), à questão da pena capital (v. Gn 9), ou a proibição do aborto (v. Êx 21)? Os americanos não aprenderam em 1973 que uma ética exclusivamente neotestamentária nos levou diretamente para um dos maiores homicídios legalizados da história recente — agora já excedendo em quatro vezes os seis milhões de judeus que Hitler eliminou, com 24 milhões de bebês morrendo cruelmente? O que é necessário para que acordemos da limitação do nosso ponto de vista? Se essa não é uma perspectiva marcionita, é no mínimo semi-marcionita — e os nossos discípulos logo vão provar em que direção estávamos caminhando se nos negarmos a colocar em prática completamente as implicações do nosso pensamento.

Réplica

DISPENSACIONALISTA

a Douglas J. Moo

Wayne G. Strickland

Douglas Moo adotou uma perspectiva redentora-histórica em relação à questão lei/ evangelho, ressaltando uma descontinuidade fundamental entre os períodos antes e depois da encarnação de Cristo, uma descontinuidade entre a lei mosaica e o evangelho de Cristo. Mas ele não nega todas as formas de continuidade, sublinhando "um Deus, um plano, um povo".[1] Por isso, parece que ele trata a questão com equilíbrio, evitando os extremos da continuidade ou da descontinuidade absoluta. Seu tratamento é fortemente exegético, ele deve ser elogiado por permitir que as passagens principais falem sem a influência indevida de um construto teologicamente preconceituoso. Ele argumenta de forma convincente a favor da cessação da lei mosaica. Ele postula a questão apropriada: "Podemos encontrar um quadro referencial que seja capaz de organizar em um retrato coerente os diversos textos sobre a

[1]É evidente que depois de começar a eternidade após o reino do milênio, haverá um único povo de Deus. Da mesma forma, pode-se argumentar que há um único povo espiritual de Deus nesta era da nova aliança, visto que a mesma oferta de evangelho está à disposição de todos (seja judeu ou gentio), e eles foram unidos em um corpo de Cristo. No entanto, não deveríamos negligenciar o fato de que Deus faz a distinção entre a igreja e o Israel étnico. Isso é necessário em virtude do cumprimento das promessas nacionais a Israel (como colocadas na aliança abraâmica) e a promessa de salvação no futuro (como descrita por Paulo em Rm 11). Paulo distingue o Israel étnico em Romanos 9—11, argumentando que no presente a nação foi parcialmente cegada por Deus como juízo pela rejeição do Messias.

lei mosaica *sem* impor significados forçados e artificiais a esses textos?"

Sua tese principal é: "Toda a lei mosaica chega ao seu cumprimento em Cristo, e esse cumprimento significa que a lei já não é uma fonte *direta e imediata*, ou juiz, da conduta do povo de Deus. Agora, o comportamento cristão é guiado diretamente pela 'lei de Cristo'". Sua tese é de fato sustentada pela sua documentação: Ele apresentou um retrato preciso da relação entre a lei mosaica e o evangelho; ele delineou apropriadamente o papel e os propósitos da lei mosaica; ele argumentou de forma convincente a favor da cessação da lei mosaica e da implementação da "lei de Cristo" para o crente moderno.

Douglas Moo chegou a uma conclusão que é antitética à de G. Bahnsen, W. VanGemeren e W. Kaiser. Mas será que Douglas Moo pode reivindicar uso exclusivo do modelo associado à história da salvação? É verdade, ele não afirma ser o único a usar esse quadro de referências, mas seria possível que cada perspectiva particular representada neste volume afirmasse fidelidade em certa medida ao paradigma redentor-histórico. Por exemplo, certamente o tema promessa-cumprimento de Kaiser é extraído da história da salvação (*Heilsgeschichte*). Ademais, a influência do tema da história da salvação de G. Vos sobre a teologia reformada é bem conhecida. Moo precisa explicar como perspectivas redentoras-históricas são capazes de produzir conclusões tão incompatíveis acerca da lei mosaica. De qualquer maneira, pode-se argumentar que a aplicação apropriada do princípio da história da salvação conduz o estudioso à descontinuidade, como expresso por Leonhard Goppelt, por exemplo.[2] Porém, precisamos lembrar que Daniel Fuller, evidentemente influenciado pelo teólogo da *Heilsgeschichte*, Oscar Cullmann, rejeita tanto a antítese entre Israel e a igreja como adotada tradicionalmente pelo dispensacionalismo

[2] *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), v. 1, p. 124-7). Outros expoentes do debate que adotam o método da história da salvação e fazem uma distinção entre a Lei e o Evangelho são: J. C. K. von Hofmann, *Interpreting the Bible* (Minneapolis: Augsburg, 1959), p. 186; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (New York: Harper and Row, 1962, 1965), p. 2.389; Geerhardus Vos, *Biblical theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 143; e H. Ridderbos, *Paul*: an outline of his theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 13, 134,5, 157.

como a antítese entre a lei mosaica e o evangelho.[3] De outro lado, o modelo dispensacionalista apresentado neste volume chega às mesmas conclusões básicas que o modelo da história da salvação de Moo. Talvez a razão por que o tratado dispensacionalista e o tratado dispensacionalista concluíram de forma semelhante, que o crente de hoje não é diretamente obrigado a obedecer à lei mosaica seja devido à ênfase semelhante às mudanças de épocas.

Há muitos pontos com que se deve concordar no ensaio de Moo. Os seus argumentos pela cessação da lei mosaica com base nos discursos bíblicos sobre os propósitos da lei e ensino relativo à lei nesta nova era da salvação são convincentes. Seu foco está nas contribuições paulinas, reconhecendo a importância maior das suas colocações em relação às afirmações de Jesus, visto que às vezes é difícil discernir se as afirmações de Cristo se aplicam à situação antes da cruz ou depois da cruz. Além disso, Paulo estava tratando especialmente do problema dos judeus que estavam exigindo que os cristãos gentios obedecessem à lei mosaica. Em concordância com Moo, Paulo explica claramente os propósitos da lei. Negativamente, a lei nunca teve o propósito de ser meio de salvação, pois foi dada a um povo já redimido pela graça de Deus. Foi designada para revelar o caráter de Deus a Israel, para supervisionar Israel no período antes da vinda de Cristo e para aprisionar a nação de Israel debaixo do pecado (condenação). Com relação à sua função de supervisão, Moo acertadamente retrata o significado de Gálatas 3.24. A lei não fora designada para conduzir a pessoa a Cristo (como sugerido por algumas versões bíblicas), mas para servir de tutor *até* que Cristo viesse. O contexto da passagem claramente exige essa nuança temporal.

A sua análise de *nomos* ("lei") é perspicazmente precisa. O termo *nomos*, quando designa a lei mosaica, não é identificado a fé ou a poder salvífico. Em concordância com Moo, Romanos 3.27 ("uma lei de fé"; NVI: "princípio da fé") e 8.2 ("por meio de Cristo Jesus a lei do Espírito de vida") não aludem de forma alguma à lei mosaica. Ademais, Paulo não usa o termo

[3]Cf. Wayne G. Strickland, A critical analysis of Daniel Fuller's Gospel and Law concept (dissertaçao de Th. D. não publicada; Dallas: Dallas Theological Seminary, 1986), p. 42-64.

nomos para denotar legalismo. O conceito do abuso legalista da lei precisa ser deduzido do contexto à volta de *nomos*.

Sua rejeição da distinção tríplice da lei mosaica em aspectos morais, cerimoniais e civis é igualmente louvável. Ele reconhece a dificuldade de dividir a lei nessas três seções de maneira artificial e observa que o AT em si não usa essas designações.

Visto que Paulo cita Levítico 18.5 duas vezes nos seus comentários sobre a lei (Rm 10.5 e Gl 3.12), é fundamental que obtenhamos uma compreensão apropriada do seu significado e do uso que Paulo faz dele. Em concordância com Moo, o texto foi endereçado a um grupo regenerado e trata da "continuação da vida" e não da iniciação para a vida eterna. Paulo o usa de forma que harmoniza com seu sentido original. Moo dá tratamento extenso à contribuição de Romanos 10.4, optando pelo ponto de vista da cessação. Ele entende corretamente que Paulo está argumentando que a lei mosaica terminou em virtude da mudança de épocas da antiga aliança para a nova aliança, iniciada pela morte de Jesus Cristo. A compreensão que Moo tem da nova aliança está em melhor harmonia com o testemunho de Hebreus 8 do que o ponto de vista que defende que essa nova aliança é uma "reedição da lei mosaica".

Há alguns aspectos menos importantes de discordância. Em primeiro lugar, com relação ao propósito da lei mosaica, Moo tenta defender que a lei não tem aplicabilidade alguma ao crente por causa do evento Cristo e do início de uma nova época ou era de salvação. Mas ele não articula a possibilidade de a lei ter um propósito que transcende épocas. Paulo mostrou que a lei não é obrigatória para a santificação do crente, mas será que ela tem um propósito permanente com relação ao pecado e à santidade? Será que ela tem um propósito revelador que transcenda épocas? Na sua introdução, Moo levanta a questão das contradições aparentes entre as várias afirmações de Paulo com respeito à lei. Ele menciona Romanos 7.12, que diz que a Lei é boa. Mais tarde, na sua discussão de Romanos 7.7-13, ele não explica adequadamente como isso pode ser harmonizado com sua perspectiva da lei mosaica na vida do crente da época da igreja. Moo crê que Paulo esteja descrevendo sua vida pré-cristã sob o judaísmo e a vida de outros judeus sob a lei de Moisés. Ou seja, ele parece restringir

isso à experiência dos judeus. Porém, mais tarde, Paulo defende que a lei "*é* santa [...] justa e boa". Paulo aqui parece sugerir um propósito da lei mosaica que sustenta e transcende fronteiras temporais. A mesma coisa seria verdade para o propósito da lei mosaica como reveladora da santidade de Deus. Lembre-se de que Paulo argumenta que a lei é boa "se alguém a usa de maneira adequada", i.e., ela foi revelada para os pecadores (1Tm 1.8,9). Esses dois propósitos da lei transcendem épocas ou dispensações.

Duas observações finais de discordância que estão relacionadas aos modelos teológicos ainda precisam ser registradas. Moo recorre à concepção da descontinuidade, com base na distinção redentor-histórica entre "antes de Cristo" e "depois de Cristo". Ele escreve: "Fundamental, então, para a revelação bíblica é o contraste entre 'antes' e 'depois' de Cristo, um contraste entre duas 'épocas' ou 'eras'". É verdade, essa é uma distinção fundamental e precisa ser reconhecida para que compreendamos de forma adequada a lei mosaica e a sua aplicabilidade para o santo do AT e o crente do NT. Mas o argumento a favor da natureza temporária da lei mosaica é fortalecido se entendermos que há outras épocas com descontinuidades correspondentes. Alguns teólogos do grupo reformado argumentam que a lei moral mosaica é eterna, sendo anterior à legislação do Sinai. Mas da mesma forma que Paulo argumentou que ela teve um término, assim também apontar para seu início valida o fato de que não deve ser considerada nada mais do que algo temporário. Ela apareceu ao lado da aliança abraâmica já existente. O fato de que há características de épocas ou dispensações anteriores valida a possibilidade da cessação da lei mosaica. Assim como Deus foi capaz de implementar de forma suficiente e satisfatória seus padrões morais sem a legislação da moral mosaica antes da administração mosaica, assim ele também é capaz de comunicar e fazer cumprir sua ética sem a aliança mosaica depois do término da economia mosaica.

Além disso, paradigmas relacionados à história da salvação sofrem em certa medida de estreiteza teológica. É verdade, uma das ênfases principais de Deus é sua intervenção especial na história ao completar a salvação do seu povo. Mas os modelos dispensacionalistas incluem a realização do trabalho de Deus na história como parte do desenvolvimento mais amplo do

seu Reino. Entra-se nesse reino por fé em Cristo e no presente ele é manifesto espiritualmente na igreja. Seu desenvolvimento inclui os aspectos sociais, econômicos, políticos e éticos, instruídos pelo Espírito Santo que habita nos santos, capacitando-os a seguir a lei de Cristo. A motivação para o serviço no reino é o amor: um desejo de amar o próximo, levar incrédulos a Jesus para serem salvos e encorajar seu crescimento pessoal. O reino será manifesto na sua dimensão física no *eschaton* quando Cristo reinará pessoalmente.

Douglas Moo ajudou a comunidade teológica a lembrar que há outras tradições que se posicionam do lado da descontinuidade no debate lei/ evangelho: a tradição luterana, que remonta às discussões de Lutero durante a infância da Reforma; as postulações dispensacionalistas, ao tempo de J. N. Darby; e a perspectiva da história da salvação, ligada a J. C. K. von Hoffmann.